R. P. FRANCISCI

SUAREZ

E SOCIETATE JESU

OPERA OMNIA.

TOMUS VIGESIMUS SEXTUS COMPLECTENS

POSTERIOREM PARTEM METAPHYSICARUM DISPUTATIONUM, IN QUIBUS ET UNIVERSA NATURALIS THEOLOGIA ORDINATE TRADITUR, ET QUÆSTIONES AD OMNES DUODECIM ARISTOTELIS LIBROS PERTINENTES, ACCURATE DISPUTANTUR.

CUM INDICIBUS NECESSARIIS.

COULOMMIERS. — TYP. ALBERT PONSOT ET P. BRODARD.

R. P. FRANCISCI

SUAREZ

E SOCIETATE JESU

OPERA OMNIA

EDITIO NOVA, A CAROLO BERTON,

CATHEDRALIS ECCLESIÆ AMBIANENSIS VICARIO,

INNUMERIS VETERUM EDITIONUM MENDIS EXPURGATA, ADNOTATIONIBUSQUE IN ULTIMUM TOMUM RELEGATIS ILLUSTRATA,

REVERENDISSIMO ILL. DOMINO SERGENT, EPISCOPO CORISOPITENSI, DICATA.

TOMUS VIGESIMUS SEXTUS. 26



PARISIIS

APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM,

VIA VULGO DICTA DELAMBRE, 13.

MDCCCLXXVII.

DISPUTATIONES METAPHYSICÆ

UNIVERSAM DOCTRINAM DUODECIM LIBRORUM ARISTOTELIS COMPREHENDENTES.

DISPUTATIO XXVIII.

DE PRIMA DIVISIONE ENTIS IN INFINITUM SIMPLICITER, ET FINITUM, ET ALIIS DIVISIONIBUS, QUÆ HUIC ÆQUIVALENT.

Connexio præsentis tractationis cum præmissis. — Hæc est secunda principalis pars hujus operis; in qua postquam in priori de communi conceptu entis, illiusque proprietatibus, quæ de illo reciproce dicuntur, tractatum est, ad definitas rationes entium descendere, quantum formale objectum, et abstractio hujus scientiæ permittit, necessarium est. Hoc autem non potest commodius fieri, quam per divisiones varias ipsius entis, et membrorum ejus, eorumque exactam considerationem. Diximus autem in superioribus, disp. 4, sect. 4, primam et maxime essentialem divisionem entis esse in finitum et infinitum secundum essentiam seu in ratione entis, quod solum est proprie et simpliciter infinitum; et ideo ab hac divisione partem hanc inchoamus, sub qua comprehendemus nonnullas alias, quæ reipsa cum hac coincidunt, quamvis diversis nominibus vel conceptibus a nobis concipiantur et explicentur. Et quoniam de diviso hujus partitionis dictum est in prima et secunda disputatione, est enim illud ipsum ens quod est adæquatum objectum Metaphysicæ, ideo solum videndum superest, qualis sit dicta divisio, et an recte et sufficienter tradita sit.

SECTIO I.

Utrum recte dividatur ens in infinitum et finitum, et quænam divisiones huic æquivaleant.

1. *Rationes dubiam reddentes quæstionem.* — *Prima.* — Ratio dubitandi esse potest, quia finitum et infinitum solum habent locum in his quæ aliquam latitudinem habent seu extensionem, et ideo solent hæc attribui quantitati, quia in propriis suis rationibus includunt habitudinem ad aliquem terminum; finitum enim dicitur, quod terminis clauditur; infinitum vero, quod non habet terminum; nihil autem dicit habitudinem ad terminum, nisi quod latitudinem habet aut extensionem, quæ terminanda sit; sed non est de ratione entis habere aliquam latitudinem vel extensionem; ergo neque terminis claudi, vel non claudi; ergo neque esse finitum vel infinitum; non igitur recte per hæc membra dividitur. Declaratur et confirmatur, nam illud infinitum aut sumitur privative, aut mere negative. Priori modo nihil revera videtur esse infinitum, nam privative solum posset dici infinitum illud ens, quod cum sit aptum claudi terminis, eis actu non terminatur; nullum autem est hujusmodi ens, ut per se constat, quia nec Deus ipse hoc modo infinitus est; non est enim aptus claudi terminis. Si autem sumatur posteriori modo, sic omne ens indivisibile erit infinitum, quia nullum tale ens clauditur terminis; non est enim capax alterius terminationis, quod in se est omnino indivisibile.

2. *Secunda.* — Secunda difficultas circa hanc divisionem esse potest, quia datur per quosdam modos, seu attributa entis valde obscura, et quæ vix possunt ratione naturali investigari, saltem quoad alteram partem; prima autem divisio entis deberet esse clarissima, et, si fieri posset, ex ipsis terminis per se nota. Antecedens declaratur, nam de Deo ipso vix ostendi, et fortasse demonstrari non potest, quod sit simpliciter infinitus. Deinde obscurius est ad explicandum, in quo talis infinitas consistat; non ergo convenienter assignatur prædicta divisio, præsertim primo loco, et tanquam fundamentum cæterarum.

3. *Quid termini divisionis, de qua est quæstio, significent.*—Circa hanc divisionem principio declarandum est, quid per eam in re ipsa intendatur; atque inde facile constabit partitionem esse optimam, convenienti loco ac ordine collocatam. Quod igitur ad rem spectat, dividitur hoc loco ens in Deum et crea-

turas; quia vero non possumus ea, quæ sunt Dei propria, prout in se sunt, concipere, imo nec per positivos conceptus simplices ac proprios Dei, ideo negativis utimur, ut illud excellentissimum ens, quod maxime a cæteris distat, minusque cum illis convenit, quam ipsa inter sese, ab eis separemus et distinguamus. Atque hoc modo conficimus prædictam divisionem, sumendo aliquid, in quo omnes res creatæ vel creabiles inter se conveniunt, et illud a nobiliori quodam ente removendo, eo quod excellentiorem gradum essentiæ vel entitatis habeat; atque hoc modo totam latitudinem entis ad duo illa membra revocamus.

Resolutio quæstionis.

4. *Divisio dicta bona et apprime necessaria.* — Ex qua declaratione constat primo, divisionem illam in re ipsa optimam esse, et maxime necessariam. Primum patet, quia illa divisio est adæquata enti; nullum enim ens extra Deum vel creaturas excogitari potest, ut sectione sequenti magis declarabimus. Deinde, quia illa membra maxime inter se distant, ut supra, citata disputatione, sectione quarta, declaratum est. Atque hinc etiam constat necessitas hujus divisionis, quia præter ea, quæ in superioribus tractata sunt, nihil est commune primo enti cum cæteris omnibus, cum tamen reliqua omnia multa habeant, in quibus inter se conveniant. Nam primum ens nullam habet causam, cætera omnia illam habent; hæc in certa genera et species distingui possunt, illud extra omne genus existit; in illis omnibus aliquis modus compositionis reperitur, hoc omnino simplex, et extra omnem compositionem existit. Necessarium ergo fuit, illud primum ens a cæteris sejungere, ut illius ratione separatim explicata, quæ cæteris communia sunt, distincte ac perspicue tractari possint.

5. *Dicta divisio prima et notissima.* — Atque hinc constat secundo (quod in prædicta etiam disput., sect. 4, probatum est) prædictam divisionem secundum se, et ordine doctrinæ primam esse et notissimam, quanquam forte quoad nos non sit ita nota, sicut est divisio entis in substantiam et accidens, vel aliæ similes, quæ sensibus propinquiores sunt, et ideo a nobis facilius cognoscuntur; prædicta autem divisio ex ea parte, qua includit Deum esse, et habere essentiam seu entitatem illimitatæ cujusdam naturæ et perfectionis, difficilius a nobis attingitur ac declaratur. Quia tamen in tradenda hac scientia ordinem doctrinæ servamus, ideo divisionem hanc primo loco merito constituimus.

Divisio entis in ens a se, et ens ab alio.

6. Tertio colligitur ex dictis, posse divisionem hanc bimembrem multis aliis modis, seu sub diversis nominibus et conceptibus tradi, qui tam ad eam declarandam, quam ad demonstrandam, deservire possunt, quamvis in eamdem rem omnia coincidant, ut ex ipsis terminis constat. Nam, verbi gratia, dividi posset ens in illud, quod habet esse a se, et illud quod habet esse ab alio. Quam divisionem attigit August., lib. de Cognitione veræ vitæ, cap. 7, et ad ostendendum, Deum esse, eam primo loco constituit. Est enim sub illis terminis divisio notissima et evidentissima, quia manifestum est, multa esse entia, quæ habent esse communicatum ab alio, quæ non existerent, nisi ab alio esse reciperent, ut experientia ipsa satis probat. Rursus est evidens non omnia entia posse esse hujusmodi, nam, si omnia individua alicujus speciei sunt ab alio, necesse est etiam totam speciem ab alio esse, quia nec species existit, nisi in individuo, neque individua habent alium modum connaturalem recipiendi esse, nisi quem species postulat; ergo, si omnia individua talia sunt, ut ex se non habeant esse, sed indigeant efficientia alterius ut illud recipiant, tota etiam species habet indigentiam et imperfectionem. Quo fit, ut non possit tota habere esse ab aliquo individuo illius speciei, quia non potest idem efficere seipsum; debet ergo a superiori ente recipere esse. De quo rursus investigandum est an habeat ex se esse, vel ab alio; nam, si ex se habet, jam est completa divisio quam intendimus; si vero habet ab alio, similiter oportebit totam speciem talis entis ab alio superiori trahere originem: non potest autem in infinitum procedi, tum quia alias vel nunquam incepisset dimanatio unius ab alio, vel nunquam ad hoc ens producendum pervenisset post infinitas emanationes unius ab alio; tum etiam quia non potest tota aliqua collectio effectuum esse dependens, quin supponatur aliqua res, seu causa independens, ut ostendetur disputatione sequenti, sectione prima. Sistendum est ergo necessario in aliquo ente, quod ex se habeat esse, a quo ducant originem omnia, quæ tantum habent esse recep-

tum. Et hoc modo est evidens prædicta divisio, sive illud ens, quod non est ab alio, sed a se, sit unum, sive plura; hoc enim nunc non agimus, sed solum, quod omnia entia ad illa duo membra revocentur, quæ manifestam oppositionem seu contradictionem inter se includunt; et ideo non possunt non esse, et distincta et adæquate dividentia ens.

7. Nam quod dicitur ex se vel a se esse, licet positivum esse videatur, tamen solam negationem addit ipsi enti, nam ens non potest esse a se per positivam originem et emanationem; dicitur ergo esse a se, quatenus, sine emanatione ab alio, habet esse, per quam negationem nos declaramus positivam et simplicem perfectionem illius entis, quod ita in se et essentia sua claudit ipsum existere, ut a nullo illud recipiat, quam perfectionem non habet illud ens, quod esse non habet, nisi illud ab alio accipiat. Et in hunc modum exponendi sunt aliqui Sancti, cum dicunt Deum esse sibi causam sui esse, vel substantiæ suæ aut sapientiæ. Sic Hieronymus, ad Ephes. 3, ait: *Deus sui origo est, suæque causa substantiæ.* Et August., lib. 83 Quæst., q. 15 et 16, ait, Deum esse causam sapientiæ suæ, et 7 de Trinitat., c. 1, loquens de Patre, ait: *Quod illi est causa ut sit, est etiam causa ut sapiens sit.* Hæ namque locutiones omnes negative interpretandæ sunt. Non videtur autem Lactantius, qui Deum ait seipsum fecisse, libr. 1 de Falsa religione, cap. 7, prædictam expositionem admittere; dicit enim etiam ex tempore se Deum fecisse; et pro fundamento sumit, fieri non posse, ut id, quod est, aliquando non cœperit; qui error in hoc sensu tam est absurdus, ut non egeat impugnatione.

Entis divisio in necessarium et contingens.

8. Rursus hinc facile declarantur alii termini, sub quibus illa divisio tradi potest; et in re est eadem, quamvis secundum rationem sub diversa habitudine, vel negatione declaretur; sic ergo dividi potest ens in id, quod est simpliciter necessarium, et id, quod est non necessarium, seu contingens late sumptum. In quibus terminis advertendum est primo, hic non sumi necessarium et contingens ut dicunt habitudinem effectus ad causam, naturaliter aut libere agentem, vel quæ potest, vel non potest impediri; sub hac enim ratione dictum est de necessario et contingenti, superius tractando de causis; sed sumitur necessarium absolute in ratione existendi; quo modo ens necessarium dicitur illud, quod ita habet esse, ut non possit illo car[illegible] cui condistinguitur seu opponitur il-[illegible] quod ita est ut possit non esse, vel [illegible]t, ut possit esse. Constat igitur ex præcede[illegible] divisione, debere esse in entibus aliquod simpliciter necessarium, nam illud ens, quod ex se habet esse, et non ab alio non potest non esse simpliciter necessarium, quia nec seipsum potest suo esse privare, ut per se notum est, neque etiam ab alio privari potest, cum ab alio non pendeat; nam qui ab alio esse non habet, a nullo alio conservatur in esse; et hoc sensu dicitur ex se esse; ideoque omnino illi repugnat non esse. Et hinc ulterius fit, præter hoc ens, quod est simpliciter necessarium, esse alia non ita necessaria, atque adeo contingentia, si, late loquendo, omne quod potest non esse, vocetur contingens. Probatur, quia præter illud ens quod est a se, sunt entia ab alio recipientia esse; hæc ergo, cum ex se non habeant esse, ex hac parte non repugnat eis non esse; et aliunde, sicut ab alio pendent, a quo illud recipiunt, ita et possunt non recipere et consequenter non esse.

9. *Duplici objectioni satisfit.* — Dices: si fingamus, Deum agere necessario ac sine libertate, res ab illo manantes essent entia ab alio, et tamen essent entia necessaria; ergo formaliter, et ex vi terminorum non reciprocantur hæc duo membra. Et confirmatur, nam Verbum, vel Spiritus Sanctus potest dici ens ab alio, quia non habet esse, nisi per emanationem ab alio; et tamen est ens simpliciter necessarium, quia non procedit per liberam productionem, sed naturalem et necessariam.

10. Respondetur, incipiendo ab hac confirmatione, quoniam Theologica est, hic non vocari ens ab alio nisi quod est ab alio per veram causalitatem; nam lumen naturale ex quo nunc philosophamur, non agnoscit veram productionem et processionem realem sine vera causalitate, neque sine distinctione in essentia et esse, inter rem producentem et productam. In divinis autem personis non est hic modus emanationis, quia imperfectus est; et ideo sicut omnes sunt verus et unus Deus, ita omnes sunt unum ens a se, omnesque essentialiter constituuntur per essentiam, quæ est suum esse incausatum, et improductum, atque ita quælibet persona est ens necessarium, non solum quia necessario manat, sed etiam quia essentialiter constituitur per

esse et essentiam omnino improductam; quamvis enim persona divina producatur, non tamen ejus natura, sed communicatur personæ per ejusdem personæ productionem. Non est ergo, quod ab illo mysterio argumentum ad res creatas desumatur.

11. *Licet Deus necessario ageret, aliqua entia essent non necessaria.* — *Scot.*, 1, *d.* 8, *q.* 4. — Ad argumentum ergo imprimis dicitur, data illa hypothesi, adhuc non sequi, omnia entia esse necessaria, quia non omnia fierent a primo ente solo et immediate ac tota virtute, et sine resistentia vel impedimento alterius causæ, ex quibus omnibus capitibus provenire potest, ut res, quæ nunc recipit esse, postea illud non recipiat, et e converso. Unde, quamvis aliqui philosophi erraverint asserentes, Deum agere necessario, nullus tamen negavit dari multa entia non necessaria, cum id, vel experimento ipso, notissimum sit in rebus corruptibilibus et successivis. Et, quamvis ex illa hypothesi aliquod ens factum esset necessarium, non tamen ex intrinseca necessitate et quidditate sicut Deus, sed solum ex necessitate extrinseca agentis. Et ideo Avicenna, lib. 8 Metaphys., c. 4 et 6, dixit, tantum illud ens esse necessarium, quod ex se est, non vero reliqua entia, etiamsi ab alio habeant necessitatem essendi, qui fortasse loquitur de necessitate non simpliciter, sed ex suppositione actionis primæ causæ. Quocirca tandem dicitur, illam hypothesim falsam esse, nam illud ens quod est a se, non necessario sed libere se communicat extra se; et ideo præter illud nihil est simpliciter necessarium. De qua libertate primi entis in agendo, quantum vel philosophorum auctoritate vel naturali ratione haberi potest, postea dicemus.

12. *Incorruptibilia qua necessitate necessaria.* — Sed objicies rursus, nam entia incorruptibilia, etiamsi sint ab alio libere agente, vocantur entia necessaria a Commentatore, lib. de Substantia orbis, et lib. 1 de Cœlo, text. 136, et lib. 12 Metaphysic., text. 41. Cujus sententiam in hac parte approbat Div. Thom., quæst. 5 de Potent,, art. 3. Respondetur ex eodem D. Thoma, 1 p., q. 9, art. 2, et 3 contra Gentes, cap. 30 et 35, æquivocationem esse in voce necessitatis. Uno enim modo sumi potest pro incorruptibilitate, quo sensu creaturæ incorruptibiles dicuntur interdum entia necessaria, quia, ex quo semel sunt, non habent intrinsecam potentiam ad non esse, sed, quantum est ex se, perpetuo durant, quæ sine dubio est aliqua necessitas essendi, cum excludit aliquam potentiam, scilicet intrinsecam, ad non essendum. Nihilominus tamen talia entia non sunt simpliciter et omni modo necessaria, quia neque ex se, neque ex quidditate sua habent esse, neque ex necessitate absoluta illud recipiunt, aut conservant. Cum ergo distinguimus in præsenti ens necessarium a non necessario, necessitatem sumimus priori modo. Et hac ratione nullum ens, quod est ab alio, est necessarium simpliciter, quia, saltem per potentiam in alio existentem, potest amittere esse, quamvis in ipso non sit intrinseca potentia vera et realis ad non esse, quæ solum reperitur in his, quæ habent potentiam physicam et passivam ad aliud esse, repugnans et incompatibile cum proprio esse; in aliis vero sufficit potentia logica, ut ita dicam, ad non esse, quæ ex parte eorum solum dicit non repugnantiam, in causa vero extrinseca dicit potentiam ad suspendendam actionem, qua confert esse. Sic igitur constat, divisionem hanc eamdem esse cum præcedenti, quamvis priori modo detur sub rationibus notioribus, et quæ pauciora principia supponunt.

Divisio entis in ens per essentiam, et per participationem.

13. Præterea solet eadem divisio sub hi[s] terminis tradi, ens aliud esse per essentiam aliud per participationem, qui reipsa supe[r]rioribus æquivalent; nam ens per essentia[m] illud dicitur, quod per sese, et ex vi suæ es[s]sentiæ essentialiter habet esse non receptu[m] nec participatum ab alio; ens autem per par[r]ticipationem e contrario dicitur illud, quo[d] non habet esse, nisi communicatum et parti[ci]cipatum ab alio. Ex qua terminorum decla[ra]ratione constat, divisionem hanc æquipolle[re] præcedentibus. Unde D. Thom., 2 cont[ra] Gent., c. 15, ait, Deum esse ens per essen[n]tiam suam, quia est ipsum esse; et lib. 3 c. 66, ratione 6, ait, solum Deum esse ens pe[r] essentiam suam; reliqua vero esse per par[r]ticipationem, quia in solo Deo esse est es[s]sentia ejus, id est, de illius quidditate, ita [u]t nec mente concipi possit essentia Dei, ut D[eus] est, si solum ut in potentia, et non ut act[u] ens intelligatur; idem ergo est esse ens p[er] essentiam, quod ex se et ex sua essentia ha[]bere esse, cui condistinguitur opposito mod[o] ens per participationem. Unde fit, eode[m] discursu probandum esse hunc duplicem gr[...]

dum seu ordinem entium, quo probavimus dari aliquod ens, quod a se sit, superius omnibus quæ habent esse ab alio. Sicut enim in entibus, quæ habent esse ab alio, non proceditur in infinitum, ita neque in entibus per participationem. Unde necesse est, ens quod est tale per participationem, reduci ad aliud quod habeat esse absque tali participatione; quod si illud habet aliud esse etiam participatum alio modo, seu alio participationis genere, illud erit ad illud revocandum; atque ita tandem, ne procedatur in infinitum, sistendum erit in aliquo ente, quod sit per essentiam ens. Neque etiam e contrario possunt omnia entia esse per essentiam talia, tum quia ens per essentiam est ens simpliciter necessarium, cum de essentia ejus sit actu esse; constat autem non omnia entia esse necessaria; tum etiam quia ens per essentiam tantum est vel potest esse unum, ut postea videbimus.

Divisio entis in increatum et creatum.

14. Ulterius solet hæc divisio sub his terminis tradi, *ens vel increatum est*, *vel creatum*, quæ membra immediatam oppositionem præ se ferunt; et in re coincidunt cum præcedentibus, solumque differunt, præsertim ab illis primis, scilicet a se et ab alio, quod illa verba magis generalia sunt; sumuntur enim ex habitudine ad dependentiam in communi; hæc vero sunt magis specialia, sumpta ex peculiari actione seu dependentia creationis; quia tamen creatio est prima emanatio ab alio cum dependentia ab illo, et generalis aliquo modo omnibus entibus, quæ ab alio dependent, ut supra a nobis dictum est, ideo reipsa membra hæc cum illis coincidunt. Necesse est enim, ens quod a se est et non ab aliis, increatum esse; nam si dependentia simpliciter negatur de aliquo, etiam hanc in particulari, scilicet creationem, negari necesse est; atque etiam e converso, si ens est increatum, necesse est a se esse et non ab alio, quia prima emanatio cum dependentia ab alio, et quasi fundamentum aliarum, est creatio; id ergo, quod absque creatione habet esse, necesse est ut habeat esse prorsus independens, et consequenter ut sit ens per essentiam, et non ab alio. Quapropter, quo discursu probatur esse aliquod ens a se et independens, probatur etiam esse aliquod ens increatum, tum quia hæc duo in re idem sunt, ut ostendi; tum etiam quia eadem argumentandi forma facile applicari potest. Quia, si dantur aliqua entia creata, ne procedatur in infinitum, necesse est sistere in aliquo increato, a quo illa manaverint. Quod autem dentur aliqua entia creata, ex eo probandum est, quod prima et fundamentalis dependentia rerum omnium est creatio, quod in superioribus declaratum est et probatum. Unde, quia hoc non est per se tam evidens et notum, sicut quod dentur entia dependentia ab alio, ideo sub his terminis non est tam nota quoad nos hæc divisio, nisi nomen creationis non ita stricte sumatur pro productione ex nihilo, sed latius pro quacumque vera effectione seu propria dependentia; quo sensu hi termini nihil fere a primis differunt, ut per se manifestum est.

Divisio entis in purum actum, et potentiale.

15. *Duplici modo intelligi potest congrue divisio sub his terminis.— Primus explicatur.* — Præterea potest eadem entis divisio sub his terminis confici. Ens aliud est omnino actuale, aliud vero potentiale, seu, aliud est omnino actuale, aliud vero potentiale, seu, aliud est actus purus, aliud vero potentiam seu potentialitatem aliquam includit. Quæ divisio sub his vocibus non videtur esse ita apta, præsertim ut prima in ordine collocetur, propter nonnullam terminorum obscuritatem; tamen in re est optima, et eadem cum præcedenti. Nam imprimis constat, membra illa immediate oppositionem et contradictionem includere, nam esse actu et esse in potentia, sumpta cum proportione (ut sumenda sunt) et respectu ejusdem, privativam vel contradictoriam oppositionem important. Possunt autem ens actuale et potentiale dici, vel in ordine ad esse actualis existentiæ, vel in ordine ad potentiam aliquam passivam, quæ proprie est potentia includens imperfectionem, et ordinatur ad compositionem alicujus entis imperfecti, quod ea ratione potentiale dicitur, nam potentia activa ut sic neque imperfectionem includit, neque ex se ordinatur ad aliquam compositionem ejus, cujus ipsa est, et ideo ab illa non denominatur ens potentiale. Prima igitur habitudo horum terminorum est propriissima, et secundum illam videtur præcipue intelligenda data divisio; sic enim perspicua est et facilis ex dictis. Necesse est enim esse aliquod ens ita actuale in existendo, ut secundum eam rationem sit omnino in actu, et nullo modo in potentia. Probatur, quia esse in actu sub hac ratione est actu exis-

tere; esse vero in potentia, est posse existere, quamvis actu non existat; sed necesse est dari aliquod ens per essentiam ita necessarium, ut nulla ratione possit non existere, neque per potentiam intrinsecam, neque per extrinsecam, neque per physicam potentiam, neque per eam, quam logicam appellant; ergo necesse est tale ens esse omnino actuale in existendo, id est, excludens omnino omnem rationem et modum essendi tantum in potentia. Ex quo ulterius facile est concludere, omnia entia quæ hujusmodi non sunt, esse aliquo modo potentialia, quia, licet interdum actu existant, eis tamen non repugnat, interdum tantum in potentia existere, sive propter intrinsecam potentiam passivam, sive propter solam potentiam extrinsecam activam cum potentia logica seu non repugnantia ex parte eorum. Constat igitur, omne ens aut esse omnino actuale, aut aliquo modo potentiale in sensu prædicto.

16. *Declaratur secundus.* — Hinc vero inferri ulterius potest, etiam in posteriori sensu esse divisionem illam universalem, et superioribus æquivalentem; nam illud ens, quod est pure actuale in existendo, etiam est in se simpliciter purus actus, id est, in se, et in entitate seu constitutione sua nullam admittens admistionem passivæ potentiæ, quia ubicumque est aliquod genus passivæ potentiæ, est etiam aliqua ratio materialis causæ; materiali autem causæ necessario respondet causa efficiens, quæ ex illa vel in illam operetur, eamque in actum reducat, nam potentia passiva ut sic non potest sese in actum revocare; cum ergo a primo ente, quod, per sese et essentialiter tale, est in actu secundum omnem perfectionem suam, longe absit omnis causalitas effectiva circa ipsum, necesse est, ipsum etiam carere omni potentia passiva; et consequenter esse purum actum. Ac simili discursu potest e contrario concludi (ut multi existimant) omne ens, quod est potentiale in ordine ad existendum, esse etiam potentiale ut aliquo modo constans ex potentia passiva. Sed hoc magna discussione et declaratione indiget, quam infra tredemus de esse et essentia creaturæ disputantes; nunc satis nobis sit, rationem factam non æquali proportione procedere, nam potentiæ passivæ necesse est respondeat activa, quia necesse est eam pati ab aliquo; potentiæ vero activæ simpliciter loquendo non necessario respondet potentia passiva, quia non necesse est, agens agere in aliquo vel ex aliquo; potest enim agere aliquid et ex nihilo; et ideo ex vi terminorum non videtur necessarium, ut omne ens quod est potentiale in existendo, sit constans ex potentia passiva; nihilominus tamen in re verum est, omne hujusmodi ens esse potentiale ratione potentiæ passivæ, sive hoc sit, quia dicit habitudinem ad illam, sive quia ratione illius potest cum alio actu componere, sive quia ipsummet componitur ex tali potentia et actu. Quomodo autem aliquid horum necessario sequatur ex priori potentialitate ad existendum. non potest hoc loco breviter et quasi in transitu explicari, sed dicetur infra declarando propriam rationem et imperfectionem entis creati; et ideo, quod ad hunc locum spectat, prior sensus hujus divisionis supra dictis verbis traditæ, est sufficiens et perspicuus.

Confertur prima divisio cum cæteris, et ex illis magis declaratur.

17. Ultimo tandem colligere licet ex omnibus dictis idem esse ferendum judicium de hac divisione sub illis terminis in quibus proposita est, nam in re æquivalet prædictis; illud enim ens est infinitum simpliciter, quod est primum et ex se est per essentiam suam; reliqua vero, quæ sunt entia per participationem, finita sunt; et ita est sine dubio optima divisio, et in re non est dubium quin illi duo gradus seu ordines entium reperiantur, et maxime inter se distinguantur. Et forfasse ideo sub his terminis a multis traditur hæc divisio, quia per illos apertius significatur, illa duo membra esse maxime distantia ac primo diversa, ideoque ante omnia esse separanda ac distinguenda, quamvis alioqui difficilius sit quoad nos illam probare aut demonstrare, quia revera non est per se et ex terminis ita evidens, dari in entibus aliquod infinitum (nam de finito non est difficultas) sicut est evidens dari aliquod ens independens ab alio. Neque etiam est per se notum, illud ens quod est per essentiam tale, esse consequenter infinitum. Unde hac de re ex professo agendum est infra, demonstrando Dei attributa, quantum ex lumine naturæ colligi possunt.

18. *Finiti et infiniti rationes per analogiam ad quantitatem explicantur.* — Nunc solum declaratur divisio exponendo terminos, qui sumpti quidem sunt a nobis ex quantitate molis, translati vero sunt ad significandam quantitatem seu gradum perfectionis, quo modo dixit August., lib. 6 de Trinit., c. 8:

In iis quæ non mole magna sunt, hoc est majus esse, quod est melius esse. Nos enim, quia res non concipimus nisi per sensus, ad modum corporum et per proportionem ad illa apprehendimus et explicamus reliqua omnia. In corporibus autem intelligimus unum esse finitum in quantitate, quatenus ad talem terminum pervenit, et ultra non extenditur; et inter quantitates finitas intelligimus, unam esse majorem alia, quia ulteriorem terminum attingit, et ad declarandam certam rei magnitudinem, utimur aliqua definita mensura, per cujus multiplicationem cognoscimus rem esse tantæ, minoris, majorisve quantitatis. Simili ergo analogia utimur ad declarandam perfectionem entitativam, et virtutem activam rerum; apprehendimus enim in rebus quamdam veluti latitudinem perfectionis entis, in qua sunt varii gradus, et quasi partes perfectionis, et unumquodque ens intelligimus esse finitum vel limitatum per quemdam proprium perfectionis gradum, qui ita intra suam perfectionem terminatur, ut ab aliis præscindat, easque nullo modo in se includat, nec formaliter, nec virtualiter, et hoc modo vocamus omnia entia creata, limitata et finita; et inter ea unum concipimus esse majus alio, quia intelligimus illud vel plures ex his perfectionibus participare, vel quasi majorem quamdam partem perfectionis ex tota latitudine entis. Quoniam vero hæc omnia entia participant perfectionem suam a quodam superiori ente, intelligimus, necessarium esse quoddam ens, in quo tota perfectio possibilis in latitudine entis aliquo modo contineatur, vel formaliter, vel eminenter; et hoc ens vocamus infinitum simpliciter, non in quantitate molis, sed in excellentia perfectionis. Unde hæc infinitas non consistit in extensione aliqua non terminata, sed in tali perfectione entis, quæ, licet in se una et indivisibilis sit, non ita præscindat ab aliis entibus, quin omnium perfectiones aliquo modo in se contineat; atque ita non partem perfectionis entis, sed totam eminenti quodam modo in se complectitur; et ideo quamvis in illa latitudine possint entia finita magis ac magis perfecta in infinitum multiplicari, illud semper omnia superat, et in infinitum superare potest; hæc ergo excellentia perfectionis in esse et entitate per hanc infinitatem declaratur. Unde sicut August., 6 de Trinit., cap. 8, ait : *Non aliud est Deo esse, et aliud magnum esse, sed hoc idem illi est esse, quod magnum esse*, ita nos dicere possumus, nihil aliud esse Deo infinitum esse, quam esse ipsum ens, seu esse per essentiam, complectens in se quidquid perfectionis ab aliquo ente participari potest. Atque in hunc modum declarata divisio continet primam, summam, et maxime essentialem distinctionem entium; et in re coincidit cum præcedentibus, ut ex dictis satis constat. Quod autem sit aliquod ens, cui dicta infinitas conveniat, inferius, ut dixi, ex professo demonstrabitur. Nunc illud sufficiat, quod ex dictis satis colligitur, et attigit August., dicto lib. de Cognit. ver. vit., c. 7, quod necessarium est dari aliquod ens, de quo quasi de fonte cuncta profluant, et ideo oportet, ut in illo cuncta contineantur; atque adeo quod non hanc tantum vel illam, sed omnem sine termino habeat perfectionem. Unde etiam est illud August., 8 de Trinit., c. 3 : *Bonum hoc et bonum illud, tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum si potes, et Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni.*

Satisfit argumentis in principio positis.

19. *Infinitas in Deo negatio est, non privatio.* — Ad primam rationem dubitandi jam responsum est, hos terminos, *finitum et infinitum*, non sumi in præsenti in ea proprietate, in qua conveniunt quantitati molis, sed secundum quamdam proportionem ad illam ; et ideo necesse non est ut ens dicatur finitum vel infinitum propter intrinsecam extensionem terminatam, vel interminatam, sed propter perfectionem omnino præscindentem ab aliis, seu non præcindentem, imo continentem illas. Unde ad confirmationem respondetur, infinitum ibi non dici privative proprie, sed negative, respectu illius entis cui attribuitur, in quo dicit perfectionem non limitatam absque ulla aptitudine ut limitetur, quatenus talis est. Neque hinc sequitur, omnem indivisibilem perfectionem esse infinitam, quia, licet indivisibilis sit, potest esse limitata et habere terminum, non qualis esse solet in quantitate molis, sed qualis designari potest in quantitate perfectionis; potest autem assignari vel intrinsecus, qui non est aliud, nisi ipsamet rei natura, tali differentia constituta, quæ ex se habet omnino præscindere a reliquis; vel extrinsecus, et hic est quælibet alia perfectio, et præsertim illa quæ videtur esse maxime affinis et proxima, ad quam altera non pertingit, ut si dicamus rationalem gradum esse terminum, ad quem non pervenit gradus sensitivus.

20. Ad secundam difficultatem respondetur, hanc divisionem non assignari ut notiorem nobis, sed ut primam in se, id est, ut declarantem summam distantiam unius entis ab alio, et primos seu extremos gradus entis; et ideo, licet nonnihil difficultatis habeat, necessarium fuit eam ante alias præmittere, et variis modis declarare.

SECTIO II.

Utrum sufficienter et adæquate dividatur ens per finitum et infinitum, et alia æquipollentia membra.

1. *Prima dubitandi ratio. — Secunda.* — Potissimum solet hæc quæstio tractari propter entia relativa, quæ, ut talia sunt, nec finita videntur esse, neque infinita. Non infinita, ut per se est manifestum. Nec finita, quia nec quantitatem molis, nec perfectionis habent. Quæ difficultas maxime urgeri solet in relationibus divinis, quia si nullam perfectionem dicunt, jam datur medium inter illa duo membra; si vero dicunt aliquam, etiam necesse est, illam non esse finitam, quia est in Deo; neque etiam infinitam, quia alias multiplicari non posset.

2. *Secunda.* — Secundo, divisio entis in creatum et increatum non est adæquata; ergo neque hæc, de qua agimus, cum æquipolleant inter se. Antecedens patet primum in ipsismet relationibus divinis, quæ nec sunt entia creata ut constat, neque secundum proprias rationes dici possunt increata entia, cum sub ea præcisa ratione non sint Deus, neque divinam essentiam includant. Secundo patet idem antecedens in Christo, qui nec potest dici ens increatum, cum fuerit in tempore productus, neque etiam creatum, cum sit Deus, et non sit factus ex nihilo. Tertio potest ad idem sumi argumentum ex illis entibus, quæ neque ex se habent esse, et ideo non possunt dici increata, neque etiam habent esse per creationem ut creata dicantur. Quod maxime potest urgeri in quibusdam entibus, vel modis entium, qui non possunt per creationem fieri, ut sunt, verbi gratia, motus, inhærentia, et similes.

3. *Tertia.* — Tertio, divisio entis in necessarium et non necessarium, non videtur adæquata, præsertim propter actus liberos divinæ voluntatis, nam illi nec necessarii sunt simpliciter, quia hoc repugnat libertati, nec possunt dici non necessarii aut contingentes, alioqui essent quid creatum, et acciderent Deo. Et hoc argumentum fieri potest in aliis partitionibus supra tactis, quia talis actus, nec potest dici ens increatum, quia non est omnino independens, cum absolute posset non esse. Neque etiam est creatum, cum sit in Deo. Et eadem ratione non est ens per participationem, quia nimirum est intra Deum, neque etiam dici potest ens per essentiam, quia non est essentialiter Deus, cum possit non esse.

Opinio Scoti expenditur.

4. Hæc quæstio magna ex parte Theologica est, ut ex difficultatibus propositis intelligi facile potest. Sed nihilominus prætermitti hoc loco non debuit, tum quia necessaria est ad doctrinæ complementum, et ad exhauriendum, ut sic dicam, totum metaphysicæ objectum; tum etiam quia ita intendimus in hac scientia res metaphysicas tractare, ut fundamenta omnia ad res Theologicas necessaria aperiamus. In hac ergo quæstione Scotus, Quodlib. 5, in solut. ultim. argum., existimat hanc non esse divisionem entis adæquatam, sed potius esse subdivisionem entis, quod prius dividendum esset in ens quantum et non quantum, et rursus ens quantum in finitum et infinitum; unde superiori divisioni addi posset tertium membrum, nempe ens quod nec finitum est, neque infinitum. Et eamdem sententiam defendit Lychetus ibidem, et in 2, dist. 1, q. 4, 5, ubi quartum etiam membrum insinuat, nam ens (inquit) quoddam est includens perfectionem, et nullam includens imperfectionem, et hoc est ens infinitum; aliud vero est includens perfectionem cum imperfectione, et hoc est ens quantum finitum; aliud est ens nec perfectionem includens, nec imperfectionem; et hoc est proprie ens non quantum, neque finitum, neque infinitum; aliud denique est nullam includens perfectionem, non vero excludens omnem imperfectionem, et hujusmodi existimat esse relationem creatam; quam etiam putat comprehendi sub ente quanto, etiamsi nullam includat perfectionem, sed solam imperfectionem. Quod plane involvit repugnantiam in terminis, ut ab ipsomet Scoto in dicto Quodlib. declaratur; nam ens quantum, ibi declarat esse, quod habet quantitatem aliquam perfectionis; quod ergo nullam perfectionem includit, non potest vere ens quantum appellari.

5. *Variæ divisiones entis a Lycheto excogitatæ improbantur. — Objectio dissolvitur.* —

Ex quo alia colligitur repugnantia in dictis hujus auctoris, nam repugnat esse non quantum et esse finitum; quia juxta eorum doctrinam, finitum et infinitum supponunt quantitatem; unde inferunt relationem divinam non esse infinitum ens, quia non est quanta; pari ergo ratione inferre debent, relationem creatam non esse finitam, quia non est quanta. Rursus ex eodem principio facile concludi potest, repugnantiam involvi in illo membro, scilicet, quod sit aliquod ens nullam includens perfectionem, et includens imperfectionem. Primo, quia vel illa imperfectio est privativa, vel negativa tantum. Primum dici non potest, quia imperfectio privativa est carentia perfectionis debitæ; sed in tali ente non potest esse carentia perfectionis debitæ, qui nulla perfectio ei debetur, quia dicitur, nullam ex se includere perfectionem. Negativ autem imperfectio nulla potest excogitari major, quam carentia omnis perfectionis, qua includit omnis res, quæ in sua entitate nullam includit perfectionem. Unde loquendo de imperfectione negativa, non potest excogitari ens, quod nec perfectionem, nec imperfectionem includat; ergo non potest intelligi ens, quod præter negationem omnis perfectionis, ex se dicat aliquam aliam imperfectionem. Alioqui interrogo ulterius quænam sit illa imperfectio. Respondet idem auctor esse limitationem. Sed contra hoc urget argumentum factum, nam limitatio est in aliqua quantitate molis, vel perfectionis; ergo, si tale ens nullam includit quantitatem perfectionis, non habet in quo limitationem includat. Dicetur fortasse includere limitationem non in perfectione, sed in entitate. Sed contra, nam hoc modo etiam relatio divina dicetur limitata in sua entitate formali; et consequenter dicetur finita in entitate. Atque ita tandem, omne ens erit finitum, vel infinitum in entitate, quidquid sit de perfectione. Prima sequela (reliqua enim clara sunt) probatur ad hominem in doctrina Scoti, quia relatio divina secundum suam formalem ac præcisam entitatem non includit entitatem essentiæ, neque eminenter, neque formaliter; ergo est limitata in entitate sua formali. Nec satis est quod identice includat entitatem essentiæ, nam ut ibidem Scotus late contendit, hoc non sufficit ut dicatur infinita in perfectione, quamvis identice includat infinitam perfectionem essentiæ; ergo neque erit satis ut dicatur illimitata in entitate, quod identice includat includat infinitam entitatem essentiæ.

6. Dicetur fortasse, ipsam relationem ex vi suæ entitatis formalis, esse aptam identificari essentiæ, et ideo ex se nec illimitatam esse, nec limitatam. Relationem vero creatam ex se esse incompatibilem cum entitate infinita, neque illam posse includere etiam identice; et ideo non solum non esse ex se illimitatam, sed etiam ex se esse limitatam et finitam; et hanc esse imperfectionem quam includit, et in qua distinguitur a relatione divina. Sed imprimis illa aptitudo, quæ dicitur esse in relatione divina ut identificetur divinæ essentiæ, non excludit quin absolute illa relatio, quoad suam entitatem formalem, limitata sit, quandoquidem non includit formaliter infinitam entitatem, et simpliciter minus est esse aptum identificari entitati infinitæ, quam formaliter esse entitatem infinitam. Ac præterea, si in relatione creata illa limitatio entitatis, ratione cujus non potest esse infinita nec formaliter neque identice, est imperfectio, certe in relatione divina illa aptitudo, ut possit identificari omnino secundum rem essentiæ divinæ, est magna quædam perfectio; ergo illa relatio, quantumvis formaliter præscindatur, sicut intelligitur talis quæ possit identificari divinæ essentiæ, ita intelligitur alicujus perfectionis, ac multo majoris quam sit omnis entitas creata. Unde etiam e converso in relatione creata, hoc ipso quod limitatio illius ad creatam entitatem, imperfectio quædam est in genere entis, necesse est, ut non sit mera negatio perfectionis, sed ut sit perfectio aliqua habens adjunctam illam negationem, ut supra argumentabamur. Atque ita tandem concluditur, non oportere fingere aliquam entitatem carentem omni perfectione, quæ proprie possit esse medium inter ens finitum et infinitum. Quod latius supra tractando de Bonitate, in disp. 10, prosecuti sumus.

Quæstionis resolutio

7. *Divisio hæcentia dæquata quibusvis terminis præcedenti sectione positis exprimatur.* — Dicendum ergo est, prædictam divisionem sufficientem esse et adæquatam enti in quantum ens. Hæc assertio probari potest facile ex his, quæ superiore sectione tractata sunt, præsertim si hæc divisio sub illis nominibus tradatur, scilicet, entis a se, et ab alio; nam cum hi termini includant immediatam contradictionem, non potest illud disjunctum non convenire cuilibet enti; ergo est divisio adæquata et sufficiens, quandoquidem non potest

assignari aliquid sub diviso contentum, quod non sub altero membrorum dividentium constituatur. Idem manifestum est de illis duobus membris, ens necessarium simpliciter, vel non necessarium; et de illis, ens creatum vel increatum; ostendimus autem, omnibus his modis reipsa eamdem esse divisionem, quamvis per conceptus nostros ratione distinguantur; quæ distinctio non potest sufficere, ut uno modo sit divisio adæquata et non alio. Deinde specialiter probatur sub nomine finiti et infiniti, nam ens quantum, adæquate dividitur in finitum et infinitum; sed omne ens reale, hoc ipso quod reale est, quantum est quantitate perfectionis essentialis seu formalis, ut in rationibus paulo antea factis tactum est, et latius supra est ostensum in dicta disputatione de transcendentali bonitate. Atque hæc sententia evidentius confirmabitur, respondendo ad difficultates in principio positas.

Tractatur difficultas primi argumenti.

8. *Relatio creata sub ente finito comprehenditur.* — Ad primam igitur dubitandi rationem, negandum est entia relativa carere omni perfectione, secundum quam possint vel finita esse, vel infinita. Et quoad hanc partem nulla plane est difficultas de relationibus creatis; imo ab illis sumere possumus argumentum, nam nemo negabit (ut existimo) quin relatio creata, eo modo quo ens reale est, sit finitum ens; unde etiam Scotistæ id concedunt, ut videmus; quis enim neget esse limitatum ens, et consequenter finitum? ergo finitam perfectionem habens; ergo aliquam perfectionem. Quod si quis mordicus contendat, vocari finitum ens in entitate, non in perfectione, efficaciter potest retorqueri ad hominem argumentum, quia inde sequitur, finitum et infinitum non dici immediate de ente quanto ratione perfectionis, sed de ente ratione entitatis. Ex quo ulterius fit, etiam relationes divinas, ratione entitatis ut sic, esse finitas vel infinitas. Et ita saltem hac ratione divisio erit immediata et adæquata; et procedent contra Scotum et alios argumenta, quibus probare contendunt, relationes divinas nec finitas esse, nec infinitas, ut jam videbimus.

9. *Increata relatio infinita simpliciter, ut essentiam includit.* — De relationibus ergo divinis jam supra respondimus, illas quidem esse infinitas simpliciter et in genere entis, ratione essentiæ, quam includunt, et ideo sub hac ratione non multiplicari, sed esse unum ens; nam de ente sic infinito verum est non posse multiplicari; secundum proprias autem rationes, in quibus opponuntur, sunt infinitæ tantum in tali genere sub quasi specie relationis, quomodo non repugnat plura infinita multiplicari, quia sub ea ratione opponuntur; et ideo distingui et multiplicari possunt. Sed urgebit aliquis, ut dicamus, an sub ista posteriori ratione illæ relationes sint entia simpliciter finita, vel infinita, nam si neutrum horum concedimus, jam admittimus medium in illa divisione; non possumus autem dicere, illas esse entia simpliciter infinita, cum sub ea ratione multiplicentur, et non includant essentiam. Quod vero sint entia finita, videtur repugnare perfectioni divinæ; quia, ut Scotus supra argumentatur, omne ens finitum, est quasi pars entis, nam solum ens simpliciter infinitum est veluti totum ens, quia totam perfectionem entis complectitur; ergo ens finitum comparatione illius est veluti pars entis; sed relationi divinæ repugnat esse partem entis, tum quia alioqui esset ens per participationem; tum quia quod se habet ut pars, exceditur ab illo quod se habet ut totum; relatio autem divina non potest ita excedi a divinitate, cum realiter sint omnino idem.

10. *Relatio divina ex parte conceptus objectivi necessario includit essentiam.* — Sed si hoc argumentum quidquam valeret, non solum probaret, relationem divinam formaliter nullam dicere perfectionem, sed etiam formaliter nullam dicere entitatem. Alioqui interrogabo, an illa entitas sit per modum totius entis, vel per modum partis. Primum dici non potest, quia illa entitas relationis ut sic dicitur non includere entitatem essentiæ, et consequenter nec continere in se formaliter vel eminenter totum ens. Contra secundum vero eodem modo procedit ratio facta. Igitur in omni sententia solvendum est hoc argumentum. Responderi ergo potest, relationem divinam, verbi gratia, paternitatem, quantumvis præcise ac formaliter concipiatur a nobis, esse ens simpliciter infinitum, quia nunquam potest præscindi vel abstrahi, quin in suo objectivo conceptu includat essentialiter totam essentiæ perfectionem. Quanquam enim mens nostra dicatur præscindere paternitatem in abstracto ab essentia, ex parte conceptus formalis, seu expressæ considerationis, quia nimirum per illum actum mens non considerat paternitatem ut includentem essentiam, neque essentiam ut in re-

latione inclusam, nihilominus tamen non potest ita præscindi, vel excludi essentia ex parte conceptus objectivi paternitatis, quin in illo essentialiter includatur, ita ut, si mens reflectatur et consideret quid in illa paternitate concepta includatur, necessario inveniat, ibi includi essentialiter totam Dei divinitatem et infinitatem, quia divinitas est de essentia omnium, quæ in Deo sunt. Quo fit, ut licet paternitas sic concepta quoad modum concipiendi nostrum se habeat ad modum partis, quoad rem tamen conceptam sit ens totum, non minus quam Pater; sicut divinitas etiam concipitur per modum partis, est autem totum ens æque ac Deus.

11. *Tres divinæ relationes ut includunt essentiam sunt unum infinitum simpliciter.* — Ad argumentum ergo in forma respondetur juxta hanc sententiam, relationes esse entia simpliciter infinita, non tamen esse plura infinita, quia non habent hanc infinitatem, nisi ut includunt essentiam, in qua sunt unum. Neque obstat, ut Scotus objicit, quod solum includunt essentiam per identitatem, quia non includunt illam per identitatem quasi materialem, sed etiam per formalem et essentialem, quia revera divinitas est de essentia relationis secundum rem conceptam quomodocumque concipiatur; et hoc satis est ut non detur medium inter ens finitum et infinitum, cum nullum sit ens, quod secundum suam totam entitatem essentialem finitum aut infinitum non sit. Dices, esto non possit essentia excludi a relatione in sensu prædicto, nihilominus præcise considerari a nobis posse, quid habeat paternitas divina secundum id tantum, quod intelligitur addere ultra absolutam perfectionem essentiæ, an illud sit finitum, vel infinitum. Respondeo illud esse infinitum in tali genere, scilicet relationis vel paternitatis, non vero esse infinitum simpliciter in genere entis, quia hæc infinitas non potest addi, etiam secundum rationem, ultra perfectionem absolutam, sed potius per illam formaliter habetur. Nec tamen dicendum absolute videtur, illud, quod addit relatio ut sic, esse finitum, quia hoc denotat imperfectionem, scilicet limitationem et contractionem ad entitatem simpliciter finitam. Neque hoc est contra sufficientiam divisionis datæ, quia sensus ejus est, omne ens ratione suæ entitatis esse finitum vel infinitum simpliciter, non vero quod entitas uniuscujusque rei habeat ex quocunque gradu vel modo in illa concepto quod sit finita, vel infinita, sed satis est, quod habeat aliquid, quod ad ejus entitatem finitam vel infinitam constituendam conferat. Et, majoris claritatis gratia, possumus distinguere illum terminum, *finitum*, nam potest, vel positive, vel negative sumi: positive significat esse ita limitatum in entitate et perfectione, ut sit incapax infinitæ perfectionis; negative autem significat, quod ex se non affert infinitam perfectionem, etiamsi non repugnet aliunde habere. Illud ergo, quod relatio ut relatio addit, non potest dici finitum positive, ut probat ratio facta, quia hoc dicit imperfectionem, et quia illud ipsum, licet non ex se, ex essentia tamen potest esse infinitum; sed negative dici potest ex sua præcisa ratione non dare infinitatem simpliciter. Neque hoc est inconveniens, quia nullam dicit imperfectionem; non est enim necesse, neque ad perfectionem rei spectat, ut ex quovis præciso conceptu habeat totam infinitatem simpliciter in genere entis, sed satis est, quod habeat illam ex sua adæquata entitate, et quod ex aliqua ratione præcise concepta habeat infinitatem in illo genere. Atque hoc modo optime intelligitur, nunquam esse medium inter ens finitum et infinitum, si cum proportione sumantur.

12. Quocirca qui existimant, relationes divinas absolute posse præscindi ab essentia, ita ut neque in ea formaliter includantur, neque eam essentialiter includant, necessario cogentur fateri, entitatem relativam sic præcise et formaliter conceptam non esse infinitam simpliciter, ut ratio supra facta probat. Cum vero ulterius interrogari possunt, an simpliciter dicenda sint entia finita, respondere debent, esse finita negative, non positive, juxta sensum a nobis declaratum, qui amplius in hunc modum exponitur. Nam licet vox *infinitum* negativa sit, per illam negationem nos circumscribimus summam quamdam entitatem seu excellentiam; respectu igitur hujus positivi potest dici finitum negative, quod ex se non affert totam illam excellentiam, quamvis illam non excludat, neque illi repugnet. Hoc ergo modo dicere debent, non esse inconveniens admittere in Deo aliquid finitum secundum conceptum a nobis præcisum. Imo qui putant se evadere hanc difficultatem, negando relationibus divinis omnem perfectionem, multo majori ratione necesse est fateantur illas esse finitas negative, quia, si nullam perfectionem conferunt, neque infinitatem ex se afferent. Si ergo non existimant inconveniens, quod illæ nec per-

fectionem, nec infinitatem afferant, cur reputant inconveniens, et non potius necessarium, quod afferant perfectionem ex suo genere infinitam, infinitatem vero simpliciter non ex se, sed ab essentia habeant?

Expeditur difficultas secundi argumenti.

13. *Relatio divina quovis modo concepta, ens vere increatum.* — Ad secundam difficultatem negatur ens non dividi adæquate per creatum et in creatum, quod est fere evidens, si termini illi cum proportione sumantur, cum immediatam contradictionem includant. Ad primam vero instantiam negatur, relationem divinam non esse ens increatum, etiamsi sub quacumque præcisa ratione concipiatur. Neque argumentum in contrarium juxta nostram sententiam urget; existimamus enim, nunquam posse ita præscindi relationem, quin essentialiter includat essentiam, et consequenter sit Deus. Imo hic addi potest, relationem, etiam secundum id quod intelligitur addere essentiæ, ex se esse quid increatum, quia est talis ratio entis, cui omnino repugnat fieri per propriam creationem aut effectionem; sed vel est omnino improducta, ut paternitas, vel, si est producta, aut (nostro more loquendo) comproducta, ut filiatio, illa productio, neque est creatio, nec propria factio, sed generatio aut processio longe superioris rationis, neque talis relatio est alio modo producibilis, et hoc satis est, ut sub quacumque præcisione vel reduplicatione in quantum talis, revera sit ens increatum.

14. *Christus an ens increatum, an vero creatum sit dicendus.* — Ad secundam instantiam respondetur, Christum absolute esse ens increatum, nam est Deus; si vero addatur limitatio seu determinatio, *ut homo,* designando naturam, vel totum compositum ex natura et persona, sic est ens creatum; nam sub ea reduplicatione non potest Deus appellari, sed homo et creatura, cum ut sic revera sit factus, et in tempore procreatus. Ad objectionem vero insinuatam, quia etiam ut homo, non est factus ex nihilo, quia, licet humanitas sit ex nihilo, non tamen totum compositum, cum alterum compositionis extremum increatum sit, respondendum est ens creatum dupliciter dici posse. Uno modo quod secundum sese totum productum est, vel est producibile ex nihilo, et hoc modo concedimus, Christum etiam ut hominem non esse ens creatum, ut argumentum probat. Alio modo dicitur ens creatum, quod est vere factum de novo, quodque aliquo ente creato constat, et hoc modo illud compositum, creatum dicitur, et Christus in quantum homo est ens creatum, atque in tota hac amplitudine sumitur ens creatum, quando adæquate distinguitur ab ente increato; nam, si priori et stricto modo sumatur, dari potest ens compositum, quodammodo medium et quasi mistum ex creato et increato, quod tamen medium philosophia non novit, sed sola fides Christiana docet.

15. Ad tertiam instantiam dicendum est, omnia entia extra Deum, et omnes modos entium esse quid creatum, non quia omnia fiant immediate et per se primo ex nihilo, sed quia vel ita creantur, vel quia concreantur cum his quæ producuntur ex nihilo, ut potentiæ cum anima, vel certe quia concreari possunt, licet fortasse de facto non concreentur, vel denique (et in idem fere recidit) quia fiunt ex his, quæ ex nihilo creata sunt.

Solvitur tertium argumentum.

16. In tertio argumento tangitur gravissima difficultas Theologica de actu libero Dei, ad quam nunc ex professo divertere non possumus, inferius vero agentes de attributis de Deo naturaliter notis, illam persequemur, quantum ad metaphysicam spectat. Nunc breviter dico, rationes in ea difficultate insinuatas apud me concludere, actum liberum ut liberum, seu ut libere terminatum ad aliquod objectum, non addere Deo aliquid rei, quod non sit in Deo, et potuerit non esse in illo, alioqui non video quo modo illud possit dici ens necessarium aut per essentiam, cum simpliciter potuerit non esse, et idem est de infinito in perfectione et aliis similibus attributis, ut ibidem proponitur. Quamvis ergo Deus alia a se libere velit, tamen ea non vult nisi per actum voluntatis sibi connaturalem ac necessarium; tanta enim est illius actus perfectio, ut possit per ipsum Deus velle aut nolle creaturam, sine ulla additione in eo actu facta. Cum ergo est sermo de actu libero Dei, duo involvuntur, nostro modo concipiendi et loquendi. Unum est actus ipse, quo Deus vult; aliud est respectus rationis ad objectum volitum; illud prius est ens necessarium, increatum ac per essentiam, unde nullo modo potest non esse in Deo; hoc vero posterius non est aliquid reale, quod possit esse et non esse, sed rationis tantum, et ideo nec creatum est, neque in-

creatum, neque oportet sub illa divisione comprehendi, cum ens reale non sit.

SECTIO III.

Utrum prædicta divisio univoca sit, vel analoga.

Prima sententia, divisionem esse æquivocam.

1. Hæc quæstio aliis terminis tractari solet, an ens dicatur analogice de Deo et creaturis. In qua tres sunt sententiæ, duæ extremæ, altera media. Prima est ens, neque univoce, neque analogice dici de Deo et creaturis, sed mere æquivoce. Hæc opinio solet tribui Aureolo, in 1, d. 2, q. 1, sed ille non hoc asseruit, sed solum ens non dicere unum conceptum seu rationem communem Deo et creaturis, quod optime consistere posset cum analogia, ut per se constat. Imo multi existimant illud esse de ratione cujuscumque analogi, ut statim videbimus. Refert igitur D. Thom., quæst. 7 de Potent., art. 7, eam opinionem tenuisse Rabbi Moysen, quia cum ens finitum distet a Deo infinite, nulla potest inter ea esse proportio, quæ fundet analogiam. Merito tamen ibidem multis rationibus sententiam hanc D. Thom. improbat. Quia alias nihil posset ex creaturis de Deo demonstrari, si sola nomina eis essent communia; id est, non possemus uti nominibus communibus Dei et creaturis ad demonstrandum aliquid de Deo, quia medium esset æquivocum. Consequens autem est satis absurdum. Item quia inter Deum et creaturam est aliqua similitudo, cum se habeant ut causatum et causa; ergo maxime in ratione entis, quæ est prima omnium. Quocirca sive nominis impositionem et significationem, sive rationem illo nomine significatam spectemus, constat, illam non esse divisionem solius nominis, neque mere casu et fortuito ens dictum esse de Deo et creaturis, sed propter aliquam similitudinem, proportionem, aut convenientiam eorum inter se. Denique vel ipsa experientia constat, non solum nomen, sed etiam conceptionem esse aliquo modo communem in hac divisione.

Secunda sententia, divisionem esse univocam.

2. *Secundæ sententiæ fundamenta. — Primum.* — Secunda sententia est, ens univoce dici de Deo et creaturis. Hanc tenuit Scot., in 1, d. 3, q. 1 et 3, et in 3, d. 8, q. 2, quem eisdem locis Scotistæ sequuntur ac defendunt. Et probatur, quia ens immediate significat conceptum unum communem Deo et creaturis; ergo non dicitur de illis analogice, sed univoce. Antecedens probatum a nobis est in disputatione prima hujus operis. Consequentia vero probatur variis modis. Primo ex definitione univocorum, quam Aristotel. tradit in Anteprædicamentis. Univoca sunt, quorum nomen commune est, et ratio substantiæ nomini accommodata est eadem; sed in præsenti non solum nomen est commune, sed etiam ratio substantiæ. Hæc enim respondet conceptui objectivo adæquate significato per tale nomen; unde, si hic conceptus est unus et idem, etiam ratio substantiæ nominis erit eadem.

3. *Secundum.* — Secundo ex communi ratione nominis analogi, quod in hoc convenit cum æquivoco, quod non una impositione positum est ad significandum multa, sed pluribus; differentia vero est, quod in æquivocis casu accidat, ut unum nomen ad alias res significandas imponatur, in analogis vero prius fit impositio ad significandam unam rem, deinde per similitudinem vel proportionem extenditur ad aliam; in præsenti vero non ita est, sed unica impositione nomen entis id quod est significat, et ex vi illius convenit Deo et creaturæ, quia in utroque illud commune significatum reperitur; nulla ergo potest analogiæ ratio excogitari.

4. *Tertium.*—Tertio id amplius declaratur ex distinctione analogiæ; duplex enim communiter distinguitur: una vocatur a multis analogia proportionalitatis, et alia proportionis; alii vero priorem vocant analogiam proportionis, et posteriorem attributionis, quod solum adverto propter æquivocationem terminorum, res enim eadem est. Quam Aristot. aperte docuit, lib. 1 Ethic., cap. 6, ubi analogiam attributionis vocat ab uno, vel ad unum, aliam autem, comparationem rationum appellat. Prior ergo analogia sumitur ex proportione plurium rerum in ordine ad aliquos terminos, et consistit in hoc, quod principale analogatum denominatur tale a sua forma absolute considerata, aliud vero, licet a sua forma similem denominationem recipiat, non tamen absolute considerata, sed quia in ordine ad illam servat quamdam proportionem cum habitudine primi analogati ad suam formam; ut homo dicitur ridere a proprio actu ridendi absolute sumpto, pratum vero dicitur ridere a viriditate sua, non absolute, sed prout servat quamdam proportio-

nem pratum viride ad hominem ridentem. Et, quia hæc est proportio inter duas habitudines, ideo solet proportio proportionum seu proportionalitas appellari. Posterior analogia sumitur ex habitudine ad unam formam, quæ in uno est proprie et intrinsece, in alio vero improprie et extrinsece; ut sanum dicitur de animali, et de medicina, et urina, quæ analogia proprie consideratur inter proprium analogatum, et quodlibet ex reliquis, ut inter animal et medicinam, vel inter animal et urinam. Potest autem considerari etiam inter ipsa secundaria significata inter se, ut inter urinam et medicinam; utraque enim sana dicitur non mere æquivoce, ut constat, neque etiam univoce, quia non habent unam omnino rationem vel conceptum communem; ergo per aliquam analogiam, quæ posset quidem aliquo modo ad priorem revocari, quia, sicut se habet medicina ad sanitatem in efficiendo, ita urina in significando, tamen revera neutra earum sumpsit hanc denominationem ex hac proportione ad alteram, sed utraque ex attributione ad animal sanum, cum quo habent immediatam analogiam in ratione sani, atque inde resultat quasi mediata analogia attributionis earum inter se. Ex his ergo conficitur argumentum, quia in ente, neutra ex his analogiis reperitur respectu Dei et creaturarum. De priori patet, quia creatura denominatur ens absolute a suo esse, et non ex proportione aliqua, quam servet ad esse Dei. De posteriori probatur, quia creatura non dicitur ens per extrinsecam denominationem ab entitate Dei. In his autem analogatis attributionis secundum denominatur extrinsece a forma, quæ est in primo. Item propter hanc causam in his analogatis secundum definitur per primum; creatura autem in ratione entis non definitur per Deum. Tandem utrumque confirmari potest, quia ratio entis omnino absolute et intrinsece ac proprie concipitur in creatura; imo, si de nobis loquamur, prius ab hominibus concepta est in ente finito, qnam in infinito; ergo nullo modo tractum est hoc nomen per analogiam a Deo ad creaturas.

Tertia sententia, divisionem esse analogam.

5. Tertia sententia negat ens esse æquivocum, vel univocum, et consequenter ait, esse analogum, nomenque entis primario dici de Deo, et secundario de creaturis. Hæc est sententia D. Thom., 1 p., q. 13, art. 5, et dicta q. 7 de Potent., art. 7, et 1 cont. Gent., c. 32 et seqq., quam late defendunt Cajet. et Ferrar. his locis; Cajet., de Ent. et essent., c. 1, q. 2; Capr., in 1, d. 2, q. 1; Soto in cap. 4 Antepræd. Tota hujus sententiæ vis consistit in secunda ejus parte negativa, scilicet, hanc divisionem non esse univocam, nam prima pars, scilicet, quod non sit æquivoca, ut manifesta supponitur ex dictis; et inde necessario concluditur ultima pars, scilicet, analogiam constituens; igitur ad illam partem confirmandam variæ rationes afferuntur. Quædam sunt generales, quibus in universum probatur, ens non posse esse univocum respectu quorumcunque entium, quas non censeo esse posse efficaces, quia nihil vetat respectu aliquorum ens esse univocum, de qua re dicam infra, disp. 32, tractando de analogia entis respectu substantiæ et accidentis, ubi illas rationes examinabimus. Aliæ rationes sunt propriæ et peculiares de ente ad Deum et creaturas comparato. Inter quas præcipua ac fundamentalis esse videtur, quam attigit D. Thom. supra; nam, quando effectus non adæquat virtutem causæ, nomen utrique commune non dicitur univoce, sed analogice de illis; sed creaturæ sunt effectus Dei, qui non adæquant virtutem ejus; ergo non sunt univoce, sed analogice entia cum Deo. Major probatur; nam quando effectus non adæquat virtutem causæ, non recipit similitudinem ejus secundum eamdem rationem; ergo nec potest habere nomen commune secundum eamdem rationem; ergo nec potest habere nomen univocum, cum illud sit hujusmodi, quod secundum eamdem rationem dicitur.

6. Hæc vero ratio diminuta et inefficax videtur. Cum enim dicitur, effectum, qui non adæquat virtutem causæ, non esse illi similem secundum eamdem rationem, id est verum de ratione specifica et ultima, non vero de ratione communi generica, vel transcendentali, ut constat in omnibus causis æquivocis, de quibus verum est, quod effectus non adæquant virtutem causarum, quia non recipiunt similitudinem specificam cum illis, et nihilominus potest in eis inveniri univoca similitudo in aliquo prædicato communi; sic enim ignis, aurum, et similia corpora, non adæquant virtutem solis, et sunt effectus ejus, ac nihilominus univoce conveniunt cum illo in ratione corporis, substantiæ, etc. Et ratio est in promptu, quia ut effectus non adæquet virtutem causæ, satis est quod non perveniat ad specificam perfectionem ejus. Quod ergo

in aliis prædicatis non sit convenientia univoca, id per se non est necessarium ex vi talis causalitatis.

7. *Effectus non adæquans virtutem causæ in eo gradu, in quo ab illa pendet, non convenit cum illa univoce.* — Respondetur, propositionem illam non de ratione specifica, generica, aut transcendentali esse intelligendam, sed præcise ac formaliter de illa ratione, secundum quam effectus procedit a causa. Et sic est ex terminis manifesta; nam, si effectus procedit a causa, non tantum secundum rationem ultimam, sed etiam secundum rationem communem, et in neutra effectus adæquat virtutem causæ, non potest nomen esse univocum, sive significet rationem ultimam, sive communem; nam tunc eadem est ratio de utraque; sed creatura est effectus Dei non tantum prout tale ens est, sed etiam prout ens est, quia ens creatum secundum omnem rationem suam pendet a Deo, et sub nulla ratione adæquat creatura virtutem seu essentiam Dei; ergo sub nulla ratione potest aliquod nomen dici univoce de Deo et creaturis. Neque hic habent locum instantiæ adductæ; nam ignis, verbi gratia, et aurum non sunt effectus æquivoci solis, nisi secundum proprias rationes; secundum communes autem, in quibus univoce cum sole conveniunt, vel sunt effectus univoci, vel potius non sunt effectus per se; nam, ut alibi Aristoteles dixit, res non per se fit secundum eam rationem, secundum quam ex parte effectus seu subjecti supponitur, sed tantum per accidens; per se autem fit secundum eam tantum rationem, quæ non supponitur; ut cum ex aere fit aqua, non fit per se elementum aut corpus simplex, sed aqua, reliquæ vero rationes comitantur per accidens. Sic igitur, quando sol generat ignem aut aurum, semper supponit rationem entis, substantiæ, et corporis, et ideo non causat per se effectum secundum eas rationes. Quapropter nihil impedit quod in eis possint univoce convenire. At vero creatura est per se effectus Dei non solum secundum determinatam rationem entis, sed etiam secundum ipsam rationem entis, ut sic, prout in creatura reperitur; nullo enim modo supponitur in creatura ad actionem Dei, sed secundum omnem illam manat et pendet a Deo.

8. *Nullam creaturam adæquare virtutem Dei, demonstratur.* — Secunda ratio sumitur ex eodem D. Thoma, et præcedentem confirmat, et specialiter ostendit, creaturam in nulla ratione, qua a Deo procedit, adæquare virtutem Dei, sive illa sit ratio entis, sive substantiæ, sive quælibet alia. Quia in Deo ratio entis talis est, ut includat essentialiter omnem perfectionem entis; in creatura vero non ita reperitur, sed definita et limitata ad aliquod perfectionis genus; ergo non adæquat creatura Deum, etiam in communi ratione entis; ergo non dicitur ens de Deo et creatura secundum eamdem adæquatam rationem; ergo nec univoce dici potest. Antecedens declaratur, quia Deus, eo quod sit ens simplicissimum, per essentiam, et infinitum, includit essentialiter et unite omnem perfectionem entis. Unde ipsamet ratio entis, prout in Deo est, essentialiter includit rationem substantiæ, sapientiæ, justitiæ; atque adeo (quod præcipuum est) includit essentialiter ipsum esse omnino independens et a se, cum tamen e contrario in creatura, ipsamet ratio entis sit omnino dependens et ab alio, et in unoquoque ente est limitata ad certum perfectionis genus. Et ob hanc causam ratio entis dicitur esse in Deo per essentiam, in creaturis vero per participationem. Item dicitur esse in illo quasi totaliter, id est, quasi unite complectens totum ens, in aliis vero quasi divisa per partes; ergo longe inferiori et inadæquato modo reperitur ratio entis in creaturis respectu Dei, et consequenter non dicitur de illis univoce, neque secundum eamdem omnino rationem; nam, si Deus et creatura definirentur, aut aliquo modo describerentur, longe alia ratione inveniretur Deus esse ens, quam creatura.

9. *Difficultas, quam præcedentes rationes pati possunt.* — Hæ quidem rationes, et similes, graves sunt et acutæ; illud tamen semper in eis difficile superest, quia vel nimium probant, vel efficaces non sunt, quia nimirum non solum probarent ens non esse univocum, sed etiam non habere unum communem conceptum objectivum Deo et creaturis, quod in superioribus probavimus falsum esse, et plures Thomistæ, qui illis rationibus utuntur, id non admittunt, neque ipse D. Thom., ut ego existimo, et supra ostendi. Sequela probatur, quia, si ratio entis, prout in Deo, aliud essentialiter includit, quam ut in creatura, ergo non potest illa ratio ita esse una, ut uno conceptu formali repræsentetur et unum conceptum objectivum constituat; nam intelligi non potest, quod in conceptu uno ut sic, sit varietas essentialis. Et declaratur in hunc modum, nam, cum dici-

tur Deus includere in sua ratione essentiali totam perfectionem entis, creatura vero quasi partem, et ideo non adæquari, vel est sermo de Deo et creatura, ut entia sunt, vel ut talia entia sunt. Hoc posterius dici non potest, quia nihil ad præsentem causam referret, tum quia nunc non agimus de tali ente, nec de communitate, quam habet, ut tale est, sed de ente ut sic, et communitate ejus ; tum etiam quia id non satis est ad impediendam univocationem ; nam eodem modo dicere possumus, aliud includere animal essentialiter in homine, quam in equo, ratione cujus equus non adæquat perfectionem animalis, prout in homine, considerando scilicet utrumque ut tale animal est, et non præcise sub ratione animalis. Si vero est sermo de Deo et creatura, ut ens est præcise, sic falsum est aliquid essentialiter includi in ratione unius, et non alterius, quia hoc ipso quod aliquid hujusmodi includatur, jam non considerantur præcise, ut entia sunt, sed ut talia sunt. Vel certe, si etiam ut entia sunt, habent illam distinctionem et varietatem, impossibile est, ut unum habeant objectivum conceptum.

Qualis analogia hic possit intervenire.

10. Ut ergo hujus partis veritas, et prædictarum rationum probabilitas, quam magnam esse existimo, melius intelligatur, incipiendum censeo ab altera parte, affirmante ens esse analogum Deo et creaturis ; quamvis enim, si neque æquivocum est, neque univocum, a sufficienti partium enumeratione sequatur fore analogum, nihilominus hoc directe ostendere ac declarare oportet, ut inde melius constet altera pars, negans esse univocum. Ad hoc autem probandum, inquirendum est genus analogiæ, quod hic habere possit locum. Quidam itaque opinantur hic intercedere analogiam proportionalitatis. Ita sentit D. Thom., q. 2 de Verit., art. 11, ubi etiam illam solam admittere videtur, et omnem analogiam attributionis excludere a prædicta divisione, quod sentit etiam Cajet., Opusc. de Ent. et essent., q. 3. Alii vero docent quidem hic intervenire analogiam proportionalitatis, non tamen solam, sed simul cum analogia attributionis. Ita significat Ferrar., 1 cont. Gent., cap. 34, et clarius Fonseca, 4 Metaph., cap. 4, q. 1, sect. 7. Fundamentum esse potest, quia inter Deum et creaturam in ratione entis intercedit vere dampæ pro uortio duarum habitudinum ; nam, sicut Deus comparatur ad suum esse, ita suo modo creatura ad suum. Sed advertendum censeo non omnem proportionalitatem sufficere ad constituendam analogiam proportionalitatis ; nam hæc proportio habitudinum inter res univocas vel omnino similes inveniri potest ; nam sicut se habent quatuor ad duo, ita octo ad quatuor, et sicut homo comparatur ad suos sensus, vel ad principium sentiendi, ita equus ad suos, et tamen illa proportio non constituit analogiam, neque aliquod genus nominis communis ; nam nomen univocum animalis vel dupli non sumitur ex illa comparatione. sed ex unitate rationis in singulis membris inventæ.

11. *Analogia proportionalitatis propria non est inter Deum et creaturas.* — Ad hanc ergo analogiam necesse est ut unum membrum sit absolute tale per suam formam, aliud vero non absolute, sed ut substat tali proportioni vel comparationi ad aliud. At vero in præsenti hoc non intercedit, sive rem ipsam, sive nominis impositionem consideremus. Creatura enim est ens ratione sui esse absolute et sine tali proportionalitate considerati, quia nimirum per illud est extra nihil, et aliquid actualitatis habet; nomen etiam entis non ideo est impositum creaturæ, quia servat illam proportionem seu proportionalitatem ad Deum, sed simpliciter quia in se aliquid est, et non omnino nihil; imo ut infra dicemus prius intelligi potest tale nomen impositum enti creato, quam increato. Denique omnis vera analogia proportionalitatis includit aliquid metaphoræ et improprietatis, sicut ridere dicitur de prato per translationem metaphoricam; at vero in hac analogia entis nulla est metaphora aut improprietas, nam creatura vere, proprie ac simpliciter est ens; non est ergo hæc analogia proportionalitatis vel solius, vel simul cum analogia attributionis ; restat ergo, ut si est aliqua analogia, illa sit alicujus attributionis; atque ita tandem docuit D. Thom., 1 part., q. 13, art. 5 et 6, et 1 cont. Gent., c. 34, q. 7 de Potent, a. 7, et in 1 Sententiar., in Prolog., q. 1, art. 2, ad 2.

12. *Deus et creatura non dicunt analogiam attributionis ad unum tertium.* — Sed super est inquirendum qualis esse possit hæc attributio. In qua re imprimis certum est, hanc attributionem non esse plurium ad unum, id est, Dei et creaturæ ad unum tertium, quam attributionem nos supra mediatam appellavimus, quia nihil potest excogitari prius Deo

et creatura, ut per ordinem ad illud tam Deus, quam creatura, entia nominentur. Est ergo attributio unius ad alium. De qua rursus est certum, hanc attributionem non posse esse Dei ad creaturam, sed e converso creaturæ ad Deum, quia non pendet Deus a creatura, sed creatura a Deo; neque ens dicitur principalius de creatura quam de Deo, sed e converso. In quo est præ oculis habendum, quod D. Thom. supra notavit, tam hoc nomen, quam cætera, quæ de Deo et creaturis proprie dicuntur, licet quoad nos prius significaverint creaturas, seu ad illas significandas imposita fuerint, quoad rem vero significatam primo ac principalius Deo convenire. Homines enim naturæ lumine philosophantes prius cognoverunt esse creaturarum, aut sapientiam, et alias similes perfectiones, et ideo eas prius nominarunt. Unde, si mentem seu intentionem eorum spectemus, qui hæc nomina ad significandum imposuerunt, prius hæc nomina significarunt has perfectiones in creaturis; tamen quia ipsa nomina ex vi suæ absolutæ impositionis non includunt in sua significatione imperfectiones creatas, ideo ex vi ipsarum rerum significatarum prius et principalius significant easdem perfectiones in Deo existentes, quia hujusmodi perfectiones creaturarum, significatæ per has voces, ab alia perfectione manant, quæ propriissime et perfectissime est in Deo.

13. *Deum Platonici qualiter dicant non ens, sed supra ens.*—Ac simili modo distinguenda est absoluta et communis significatio a modo significandi; nam, quia nos loquimur sicut concipimus, et simplicia concipimus ad modum compositorum, ideo ita etiam ea nominamus, et hoc modo distinguimus concretum nomen ab abstracto, quæ, proprie loquendo, quoad hunc modum significandi, in Deo locum non habent, et sic interdum dicimus, Deum potius esse ipsum esse, quam ens, quia ens concretum est, et significat habens esse, ac si aliquo modo distinguatur habens ab ipso esse, et per quamdam illius participationem sit ens. Et quoad hunc modum, significatio seu denominatio entis proprius convenit creaturæ quam Deo. Adeo ut in hoc rigore loquentes interdum sapientes dicant, Deum non esse ens, sed supra ens, ut egregie declaravit Picus Mirand., opusc. de Ente ut uno, cap. 3 et 4, ex nonnullis Platonicis, et Dionys., cap. 5 de Divin. nomin., et cap. etiam 5 de Mystica Theolog. Quem ex parte imitantur August., lib. 5 de Trinit., cap. 10, in fin; Basil., lib. 5 cont. Eunom., cap. 13; Damasc., lib. 1 de Fid., cap. 4; Boetius, lib. 1 de Trinit., circa princ. Tamen, quia ille modus significandi revera non refunditur in rem significatam, neque ei imperfectionem attribuit, ideo ens absolute significat id quod est, et hoc modo propriissime et principaliter dicitur de Deo, absque ullo ordine ad creaturam; sic Exod. 3, dicit Deus: *Ego sum qui sum*, ubi Septuaginta habent: Ἐγὼ εἰμὶ ὁ ὤν, id est, *Ego sum ipsum ens,* quia scilicet (ut Dionysius supra dixit), *Deus non quodammodo est, sed absolute et libere sine ullo termino, universo illo, quod est esse, in se comprehenso et occupato.*

14. *Duplex modus attributionis unius rei ad aliam.*—Deinde observandum est, duobus modis, generatim loquendo, posse aliquam rem denominari per attributionem ad aliam. Unus est, quando forma denominans in uno extremo tantum est intrinsece, in aliis vero solum per extrinsecam habitudinem, quo modo dicitur sanum absolute de animali, et de medicina per attributionem ad animal. Alter est, quando forma denominans intrinsece est in utroque membro, quamvis in uno absolute, in alio vero per habitudinem ad aliud, ut ens dicitur de substantia et accidente; accidens enim non denominatur ens extrinsece ab entitate substantiæ, sed a propria et intrinseca entitate, quæ talis est, ut tota consistat in quadam habitudine ad substantiam. Inter quos duos modos est multiplex differentia. Una est, quod in priori attributione, nomen attribuitur secundario significato solum improprie et per metaphoram, vel figuram aliam; in posteriori vero est propriissima, imo et potest esse essentialis denominatio, quia sumitur ab intrinseca forma, vel a propria natura. Alia est, quod in priori attributione secundarium analogatum, ut tale est, seu ut tali nomine significatur, definitur per primum analogatum, ita ut oporteat hoc poni in definitione illius; si enim declarare velis, quid sit medicinam esse sanam, dices esse effectricem vel conservatricem sanitatis animalis. Cum enim solum extrinsece denominetur talis ab illa forma, non potest nisi per illam definiri, ut notavit D. Thom., 1 p., q. 13, art. 6. At vero in posteriori attributione non est necesse, ut posterius analogatum per principale definiatur, ut notavit Cajetan., eodem art. 6, ex D. Thom., q. 2 de Verit., art. 11. Et inductione probatur, quia, licet sapientia dicatur analogice de creata et

increata, non tamen definitur sapientia creata per increatam; et accidens, licet, in quantum accidens, definiatur per substantiam, non tamen in quantum ens. Et ratio est, quia forma, a qua sumitur illa denominatio, non est extrinseca, sed intrinseca, quæ, ut illo nomine significatur, cum abstracte ac præcise significetur, non includit in sua ratione proprium modum, quo talis forma est in aliqua ex analogatis. Tertia differentia est, quod in priori attributione non datur unus conceptus communis omnibus analogatis, quia forma unde sumitur, in uno tantum est extrinsece ac proprie, in aliis per tropum et extrinsecam denominationem; at vero in posteriori attributione datur unus conceptus communis formalis et objectivus, quia analogata proprie et intrinsece talia sunt, vereque in tali ratione conveniunt, quam potest mens abstracte seu præcise concipere uno conceptu omnibus communi. Ultima differentia addi potest, quod nomen analogum priori attributione non potest esse medium demonstrationis, quia non est medium ratione nominis, sed ratione conceptus. Unde cum nomen subordinetur pluribus conceptibus, non est unum medium, sed multiplex et æquivocum; secus vero est in posterioribus analogis propter contrariam rationem.

15. *In creaturis attributio ad Deum non est, ut non habentis intrinsece formam ad id, quod habet.* — Ex his igitur constat, attributionem inventam inter Deum et creaturam non posse esse prioris generis, scilicet, in qua, forma ad quam fit attributio in uno tantum est intrinsece et proprie, in aliis extrinsece et per translationem; nam constat, creaturam non denominari ens extrinsece ab entitate aut esse, quod est in Deo, sed a proprio et intrinseco esse, ideoque non per tropum, sed per veritatem et proprietatem ens appellari. Item constat, creaturam, ut ens est, non definiri per creatorem aut per esse Dei, sed esse ut sic, et quia est extra nihil; nam si addatur habitudo ad Deum, verbi gratia, creaturam esse ens, quia est participatio divini esse, sic non jam definitur creatura, ut ens est, sed ut tale ens est, nimirum creatum. Denique jam supra ostensum est, ens uno conceptu dici de omnibus sub illo contentis, ideoque posse esse medium demonstrationis, et rationem entis in creaturis inventam posse esse initium inveniendi similem rationem altiori modo in creatore existentem. Neque contra hoc obstat, quod nomen entis interdum tribuatur Deo, ut illi singulare et proprium, ut constat ex citatis verbis Exod. 3. Quomodo etiam dicuntur interdum creaturæ non esse, in conspectu seu comparatione Dei, Isaiæ 40: *Omnes gentes, quasi non sint, sic sunt coram eo, et quasi nihilum et inane reputatæ sunt ei.* Quem loquendi modum etiam Plato interdum usurpavit, ut August. refert, lib. 8 de Civit. Dei, cap. 1. Et indicat in Sophista dicens, illud simpliciter esse, quod omnes perfectiones continet, nihilque ei deest. Hæc (inquam) et similia non obstant, quia in eis non significatur, quod creaturæ non sint vere ac proprie entia, sed quod infinite distent a Deo, quodque Deus singulari et excellenti quodam modo sit id quod est, et fons totius esse, a quo habent cætera ut entia sint, et nominentur, ut significavit Dionysius, citato loco, et eleganter Hieronym., ad Ephes. 3, tractans illa verba: *Ex quo omnis paternitas in cælo et in terra nominatur.* Ubi eodem modo exponit illa loca Scripturæ, in quibus solus Deus dicitur esse bonus, aut sapiens, aut immortalis, Marci 10, Lucæ 18, ad Roman. ult., 1 ad Timoth. 5. Idemque significavit Augustin., 1 de Trinit., cap. 1, et lib. 5, cap. 2, et lib. 7 Confess., cap. 11, et lib. 12 de Civit., cap. 2; et Hilar., 7 de Trinit., aliquantulum a princip.

Quæstionis resolutio.

16. *Qualis creaturæ ad Deum analogia.* — Relinquitur ergo, ut hæc analogia seu attributio, quam creatura sub ratione entis potest habere ad Deum, sit posterioris modi, id est, fundata in proprio et intrinseco esse habente essentialem habitudinem seu dependentiam a Deo. De qua attributione duo ostendenda sunt. Primum, quod talis attributio vere intercedat inter creaturam et Deum; secundum, quod illa ad analogiam constituendam sufficiat. Illud prius optime probatur rationibus ex D. Thom. superius adductis, quarum summa est, quia creatura essentialiter est ens, per participationem ejus esse, quod in Deo est per essentiam et ut in primo et universali fonte, ex quo ad omnia alia derivatur aliqua ejus participatio; omnis ergo creatura est ens per aliquam habitudinem ad Deum, quatenus scilicet participat, vel aliquo modo imitatur esse Dei, et quatenus habet esse, essentialiter pendet a Deo, multo magis, quam pendeat accidens a substantia. Hoc igitur modo dicitur ens de creatura per habitudinem seu attributionem ad Deum

[illegible] non est ita intelligendum, ut existime- [illegible] creatura, concepta sub abstractissima et [illegible]isissima ratione entis ut sic, dicere habi- [illegible]em ad Deum; id enim est plane impossi- [illegible] ut recte probant argumenta superius [illegible], cum sub eo conceptu non concipiatur creatura, ut ens finitum et limitatum est, sed omnino abstrahatur, et solum confuse concipiatur sub ratione existentis extra nihil. Est ergo ita intelligendum, ut in re ipsa creatura non participet rationem entis, nisi cum subordinatione quadam essentiali ad Deum, quod est per se evidentissimum, cum essentialiter sit ens ab alio, ut in superioribus etiam declaratum est.

17. *Vera analogia attributionis invenitur in membris intrinsece formam habentibus.* — Altera vero pars, scilicet, quod hæc habitudo et subordinatio constituat aliquem modum analogiæ, probatur ex Aristotele, lib. 5 Metaph., cap. 6, ubi ait illa esse unum secundum analogiam, *quæcumque se habent, ut ad aliud;* ita enim vertit Bessarion; Græca vero ad litteram habent, *ut aliud ad aliud.* Unde fere omnes expositores existimant, Aristotelem loqui de analogia proportionalitatis, in qua hoc se habet ad illud, sicut aliud ad aliud. Tamen recte possunt verba generalius intelligi; nam et D. Thom. et Alex. Alens., et Scot. intelligunt illa verba de his analogis, quæ dicuntur ad unum tertium, ut dicuntur urina et medicina sanæ, per habitudinem ad sanitatem animalis; et eadem ratione possunt illa verba intellig de his, quorum unum ad aliud dicitur; nam de his etiam verum est dicere, ita se habere, ut aliud ad aliud dicatur; sic autem se habet creatura ad Deum in ratione entis. Unde idem Aristotel., 4 Metaph., cap. 2, ait, *ens multipliciter dici, verum ad unum,* et idem repetit, lib. 7, cap. 4, ubi generaliter ait, omnia, quæ ad unum dicuntur, esse analoga. Et his locis comprehendit analogiam attributionis accidentium ad substantiam, quam constat esse talem, ut ratio entis proprie et intrinsece omnibus conveniat. Quia vero accidentia non participant illam rationem, nisi per habitudinem ad substantiam, id satis est ad constituendam analogiam attributionis. Ergo eadem vel majori ratione in præsenti sufficiet. Tandem ratione declaratur, quia ipsum ens quantumvis abstracte et confuse conceptum, ex vi sua postulat hunc ordinem, ut primo ac per se, et quasi complete competat Deo, et per illud descendat ad reliqua, quibus non insit, nisi cum habitudine et dependentia a Deo; ergo in hoc deficit a ratione univoci, nam univocum ex se ita est indifferens, ut æqualiter, et sine ullo ordine vel habitudine unius ad alterum, ad inferiora descendat; ergo ens respectu Dei et creaturarum merito inter analoga computatur. Atque hoc magis constabit ex solutionibus argumentorum. Quanquam, ut verum fatear, inter eos qui admittunt unum conceptum confusum entis, vix potest esse in hac quæstione dissensio de re, sed de modo loquendi; nam sine dubio habet ens magnam similitudinem cum terminis univocis, cum medio uno conceptu absolute et sine addito de Deo et creatura prædicetur, quam solam convenientiam considerarunt, qui illud univocum appellarunt, quo modo loquendi usus est interdum Aristoteles, ut patet ex l. 2 Metaph., cap. 1, in fine, ubi ad litteram Græca habent: *Unumquodque vero illud præ cæteris maxime tale est, secundum quod aliis univocatio inest.* Unde concludit illud esse maxime verum, vel maxime ens, quod est aliis causa, ut talia sint. Tamen, si attente consideretur prædicta differentia, et modus quo ratio entis in Deo et aliis reperitur, facile intelligitur, multum deficere a vera univocatione, et veluti primum ordinem analogorum constituere.

Responsio argumentorum.

18. *Rejicitur aliquorum responsio.* — Ad fundamentum ergo secundæ sententiæ negatur illa consecutio: Ens dicit unum conceptum communem Deo et creaturis; ergo dicitur de eis univoce. Ad primam probationem distinguunt aliqui [1] de conceptu entis; aut enim sumitur, ut includit proprias rationes inferiorum, aut quatenus illas excludit, seu non includit. Priori modo aiunt, ens esse analogum, quia includit plura habentia inter se ordinem, et sub hac ratione negant rationem entis esse eamdem in creatura et creatore; imo etiam negant esse unum conceptum entis, quia non possunt in uno conceptu includi illa membra secundum proprias rationes. Posteriori autem modo concedunt, ens esse unum nomine, conceptu, et ratione, negant tamen esse univocum, quia sub ea ratione non dicit ordinem ad inferiora; non dicitur autem aliquid esse univocum vel analogum, nisi per ordinem ad inferiora. Hæc vero responsio supponit distinctionem, quam supra rejecimus ut

[1] Vide Javel., 4 Metaph., q. 1.

inutilem ad explicandam significationem hujus vocis, *ens*, et unitatem conceptus ejus; nam ens, ut includens proprias rationes inferiorum, nec significatur hac voce, *ens*, nec concipi potest conceptu proprio et adæquato illi correspondente. Nam ens, prout includens inferiora secundum proprias rationes, non est ens tantum, sed est ens finitum et infinitum, substantia et accidens, et cætera, quæ, sicut non possunt secundum proprias rationes uno conceptu a nobis concipi, ita nec uno nomine significari; ergo illa distinctio de ente includente, vel non includente inferiora, nihil refert ad ejus analogiam explicandam. Confirmatur ac declaratur, nam vel est sermo de ente actu et distincte includente inferiora, et contra hoc procedit ratio facta, quod hujusmodi conceptus nec correspondent huic voci, *ens*, nec pertinent ad ens in quantum ens, sed in quantum substantia vel accidens, etc. Vel est sermo de ente confuse tantum et quasi in potentia includente inferiora, et sic falsum est illi non respondere unum conceptum communem, sed proprios conceptus Dei et creaturæ, substantiæ et accidentis, quia est manifesta repugnantia, quod in conceptu confuso includatur distincta conceptio particularium rationum entis. Tandem eadem ratione dici posset, animal, prout includit inferiora, non esse univocum, id est, prout subordinatur propriis et distinctis conceptibus inferiorum, quia ut sic non habet unum conceptum; esset autem inutilis et frivola responsio, quia nec illi conceptus respondent huic voci animalis ut sic, neque illud est tantum animal, sed est homo, equus, etc.

19. Ex alia item parte falsum videtur, quod in illa responsione dicitur, ens, ut non includens inferiora, neque esse univocum, neque analogum, quia, ut sic, non comparatur ad inferiora. Nam vel est sermo de actuali notitia comparativa ex parte intellectus, et hæc non est necessaria ad univocationem; hominis enim conceptus est univocus, etiamsi actu non comparetur ad inferiora per notitiam reflexam. Vel est sermo de comparatione aptitudinali ex parte ipsius conceptus objectivi entis non includentis actu inferiora, et sic falsum est non comparari, seu non esse comparabilem ad illa, quandoquidem est prædicabile de illis, ut per se constat, nam, cum dicimus creaturam, aut substantiam, vel accidens esse ens, non prædicamus ens, prout includit actu inferiora, sed solum secundum confusam rationem entis; necesse est ergo ut, secundum illum conceptum, vel univocum sit, vel analogum.

20. *Alia responsio ad argumentum. — Expeditur prædicta responsio.*—Aliter ergo responderi potest, Aristotelem in Dialectica nunquam distinxisse analoga ab univocis, vel æquivocis, ideoque, cum analoga media sint inter illa duo extrema, ad illud revocari, cum quo magis conveniunt. Unde Aristoteles, dicto cap. Antepræd., analogum, quod pluribus conceptibus significat inferiora, ut est animal dictum de picto et vivo, sub æquivocis constituit. Sic igitur dici potest, juxta illas definitiones ens potius revocari ad univoca quam ad æquivoca, atque adeo in ordine ad usum dialecticum dici posse univocum, quia et potest esse medium demonstrationis, et simpliciter ac sine addito dicitur de ente creato et increato, et secundum nomen et conceptum commune est. Metaphysice vero esse analogum, quia non æquali habitudine et ordine est in inferioribus, ut declaratum est. Quod si dicas, juxta hanc responsionem, ens æque univocum esse ac quodlibet genus, nam genus, licet logice univocum sit, physice seu metaphysice dici potest analogum, quia in eo latet inæqualitas, seu quia ad inferiora descendit cum quadam eorum inæqualitate, ut sumitur ex Aristotele, 7 Physic., text. 31, et 10 Metaphysic., text. 26, et clarius ex D. Thom., in 1, dist. 19, quæstione quinta, articulo secundo, ad 1. Respondetur non esse similem rationem, nam sub genere est sola inæqualitas perfectionis inter ipsas species, proveniens tantum ex differentiis earum, non vero est inæqualitas ordinis proveniens ex ipsa communi ratione generica, quæ ex se postulet prius et absolute esse in una specie, et deinde in aliis per habitudinem ad primam, quæ posset dici inæqualitas essentialis dependentiæ quæ, requiritur in entis communitate. Et ideo, quamvis physice, et secundum esse quod species generis habent in re, dicatur genus quodammodo analogum, vel æquivocum, non tamen metaphysice, secundum conceptum objectivum et communem. Ens autem est analogum etiam metaphysice secundum communem objectivum conceptum, quamvis secundum illas dialecticas definitiones videatur sub univocis comprehendi. Est ergo hæc responsio probabilis, nimium tamen favet univocationi entis.

21. *Tertia et vera responsio.* — Tertia ergo responsio sit, negando rationem entis esse omnino eamdem in ente finito et infinito.

nam hoc est ens, quia ex se est, illud vero est ens, quia est ab alio. Quod si dicas, his verbis non explicari rationem accommodatam enti ut sic, sed proprias rationes talis et talis entis, respondetur imprimis rationem entis esse transcendentem, et intime inclusam in omnibus propriis ac determinatis rationibus entium, et in ipsis modis determinantibus ipsum ens, ideoque licet ratio communis, ut abstracta, sit in se una, tamen rationes constituentes singula entia esse diversas, et per illas ut sic constitui unumquodque absolute in esse entis. Deinde (quod ad rem maxime spectat) ipsamet ratio communis ex se postulat talem determinationem cum ordine et habitudine ad unum, et ideo, licet secundum confusam rationem sit eadem, sicut est una, nihilominus non est omnino eadem, quia non est ex se omnino uniformis, quam uniformitatem et identitatem requirunt univoca in ratione sua, et ita debet definitio univocorum exponi.

22. *Secundi argumenti solutio.* — Ad secundam rationem respondetur, illo argumento recte probari, ens non esse ex his analogis quæ per metaphoram vel translationem dicuntur, non vero inde fieri, nullo modo esse analogum. Nam illa conditio nominis analogi, scilicet, quod non sit commune multis ex vi unius impositionis, non est de ratione omnium analogorum, sed illorum tantum quæ per metaphoram seu translationem dicuntur. Unde attente considerandum est, illam analogiam translativam seu metaphoricam, quamvis aliquod habeat in rebus fundamentum, non tamen omnino ex illis oriri, sed ex impositione et usu hominum. At vero hæc analogia entis omnino fundatur, et oritur ex rebus ipsis, quæ ita sunt subordinatæ, ut necessario ad unum referantur, quatenus entia sunt, ideoque non potuit nomen entis imponi ad significandum confuse id, quod habet esse, quin consequenter habuerit significare multa cum habitudine ad unum, atque ita fuerit analogum, non per translationem, sed per veram et propriam significationem. Atque hinc etiam expedita relinquitur tertia probatio, in ea enim diminute numerantur analoga attributionis. Nam præter ea, quæ per extrinsecam denominationem dicuntur de secundariis significatis, sunt alia, quæ intrinsece et proprie dicuntur de omnibus significatis, quæ proprias habent leges et conditiones diversas ab aliis analogis, ut satis declaratum est.

DISPUTATIO XXIX.

DE DEO PRIMO ENTE ET SUBSTANTIA INCREATA, QUATENUS IPSUM ESSE RATIONE NATURALI COGNOSCI POTEST.

1. *Quamobrem hæc disputatio in hac sede collocetur.* — Solent metaphysicæ doctrinæ tractatores hanc disputationem de Deo in postremum fere locum rejicere, imitati Aristotelem, qui lib. 12 suæ Metaphysicæ illam attigit, ubi simul et fere indistincte de Deo et cæteris intelligentiis disputat. Quem in hoc etiam cæteri secuti sunt. Et ratio fuisse videtur, quia licet Deus ex se sit maxime cognoscibilis, tamen quoad nos minus notus est, quam materiales effectus, per quos a nobis cognoscitur. Quæ ratio cæteris etiam intelligentiis, servata proportione, communis erit. Nos vero, quoniam in his disputationibus intendimus ordinem doctrinæ servare, quoad fieri possit, prius de increato ente, quam de cæteris in particulari disputamus, quia illud est primum ac præcipuum hujus scientiæ objectum, et ex se omnium dignissimum, ejusque cognitio magnam lucem afferet, ut cætera entia non solum a posteriori, verum etiam, pro captu nostro, a priori cognoscere possimus. Et quamvis Deum non in se, sed ex effectibus cognoscamus ratione naturali, prout nunc loquimur, nihilominus ad instituendam hanc disputationem de Deo, sufficere existimo ea præmisisse, quæ in communi de ente, et de prima entis divisione, et de causis et effectibus tractavimus. Præsertim cum hæc doctrina, prout a nobis traditur, supponat ex philosophia, et nonnulla principia quæ ad Deum cognoscendum juvant, et sufficientem notitiam terminorum, quibus uti possumus ad divinam perfectionem declarandam, saltem quoad significationem, seu quid nominis eorum.

2. Convenienter igitur disputatio hæc in hunc locum cadit, in qua breviter complectemur omnia, quæ naturalis Theologia de Deo docet, abstinendo ab his quæ sola revelatione habentur aut haberi possunt; quæ eatenus solum attingemus, quatenus necessarium fuerit ad præfigendum terminum, ad quem naturalis ratio pervenire potest. Et quamvis in Deo idem sint esse, et quod quid est, et qualis est, tamen nostro concipiendi modo distincte et ordinate de his disseremus.

SECTIO I.

Utrum esse quoddam ens increatum ratione physica vel metaphysica demonstrari possit.

1. Duo insinuantur in hoc titulo : primum, an hoc possit demonstrari; secundum, quo medio, physicone, an metaphysico, quæ duo de Deo etiam inquiri possunt, et in re idem est quærere ens increatum et Deum; nos tamen, majoris claritatis gratia et ad perficiendam commodius rationem, hæc distinguimus, ut sectione sequenti declarabimus. Circa priorem ergo partem Aliacus infra citandus negavit hoc posse demonstrari; tamen de hac re satis fere dictum est in præcedente disputatione ; nam ostendendo variis modis et sub diversis terminis primam divisionem entis, in infinitum scilicet vel finitum, creatum vel increatum, multipliciter ostendimus necessarium esse in universo aliquod ens, quod ex se habeat esse, ut ab illo possint manare cætera, quæ habent esse receptum. Sit ergo ad hanc priorem partem brevis responsio, demonstrari posse ratione naturali esse in rerum natura aliquod ens increatum seu non factum. Probatur rationibus ibi factis, quæ inquirendo, et examinando medium hujus demonstrationis, amplius declarabuntur et confirmabuntur.

Variæ opiniones referuntur.

2. Circa alteram ergo partem variæ sunt opiniones, vel extreme oppositæ, vel mediæ. Prima est, solum medio physico posse demonstrari dari hujusmodi ens primum ac per se necessarium. Hanc tenet Commentator, 12 Metaphys., text. 5, et 1 Physic., text. ult., qui generatim loquitur de omnibus substantiis abstractis a materia, quia fortasse existimavit omnes immateriales substantias esse ex se entia necessaria. Fundamentum autem ejus est, quia solum ex motu cœli æterno colligi potest, esse aliquam substantiam æternam, et a materia abstractam. Additque illam rationem, quod nulla scientia demonstrat suum subjectum esse, sed supponit illud ut per se notum, vel ut demonstratum in alia scientia; sed Deus, vel substantia immaterialis, pertinent ad objectum metaphysicæ; ergo non probantur esse a metaphysico; cum ergo non sit per se notum, sumitur ut demonstratum a philosopho.

3. *Secunda.* — Secunda opinio extreme contraria est hoc munus pertinere ad metaphysicum, et non ad philosophum naturalem. Ita tenet Avicenna, lib. 1 suæ Metaph., cap. 1, ubi e contrario inde concludit, Deum non pertinere ad objectum metaphysicæ, quia hæc scientia probat Deum esse; idem l. 8 suæ Metaph., c. 1 et 3. Idem tenuit Alex. Aphrodis., 12 Metaph., text. 6; et Albertus Mag., 1 Physic., cap. ult.; et Scot., in 1, quæst. 2, prolog., ad 2. Fundamentum est, quia alias philosophia esset dignior quam metaphysica, et hæc ab illa maxime penderet, si ab illa sumeret notitiam Dei, et substantiarum separatarum, etiam quoad esse existentiæ.

4. *Tertia.* — Tertia sententia esse potest, hoc munus, tam ad physicum, quam ad metaphysicum pertinere posse divisim, seu ad unumquemque eorum in solidum. Hanc sententiam non invenio expresse in aliquo auctore, posset tamen fundari in Aristotele ; ille enim, in lib. 8 Physic., et in 12 Metaph., probavit esse in rebus aliquod principium immobile, et a materia separatum ; ergo ad utramque scientiam id pertinere censuit, et sine dependentia unius ab alia ; nam cum metaphysica sit dignior, non potest in hoc pendere a physica. Cum autem physica sit prior ordine generationis, saltem in nobis, non potest etiam in hoc pendere a metaphysica ; nam suam demonstrationem complet prius, quam metaphysica acquiratur.

5. Quarta opinio esse potest, hoc munus pertinere ad utramque scientiam, non divisim, sed conjunctim, ita ut neutra possit demonstrationem complere sine consortio alterius : physica enim inchoat, metaphysica vero perficit. Ita fere videtur sentire Soncin., lib. 12 Metaph., quæst. 1, ubi licet in prima conclusione asserat proprie pertinere ad metaphysicum demonstrare substantias separatas esse, statim vero in secunda conclusione subdit, omne medium, quo hoc demonstratur, aut esse naturale, aut non concludere nisi in virtute alicujus medii naturalis. Aliter distinguit Javellus, eodem lib., quæst. 3, dicens, demonstrare substantias separatas, ut sic, seu in genere esse, pertinere ad philosophum naturalem ; ostendere autem inter eas esse unam primam, quæ est Deus, esse negotium metaphysici. Et adducit D. Thom., 1 cont. Gent., cap. 13, dicentem, Aristotelem, in 8 Physic., solum ad hoc pervenisse ut probaret in motu cœli distinguendum esse motorem a mobili, eumque motorem esse separatum substantialiter a cœlo ; deinde vero in 12 Metaphysic., ex hoc motore ulterius pro-

gressum fuisse ad demonstrandum Deum esse.

6. *Judicium de opinionibus allatis.* — Ex his opinionibus existimo secundam esse simpliciter veram, et quartam posse ad sanum sensum revocari; nam prout a suis auctoribus asseritur, absolute probari non potest. Nulla autem occurrit convenientior aut efficacior ratio confirmandi nostram sententiam, quam usu ipso, et quasi experimento medii physici et metaphysici, quibus hoc probari solet, et utriusque efficaciam examinando. Duo ergo tantum occurrunt physica media, quibus uti possumus ad ostendendum substantias separatas, vel in genere, vel in particulari in primo ente increato.

Expenduntur rationes physicæ. quibus probatur Deum esse.

7. *Primum desumptum ex motu locali tractatur late.* — Primum medium sumitur ex motu cœli, quo usus est Aristotel., 8 Physic., et illud etiam adhibuit 12 Metaph., text. 26, ubi ex motu cœli æterno pervenit ad demonstrandum primum motorem immobilem. Hoc autem medium per se ac præcise sumptum multis modis invenitur inefficax ad demonstrandum esse in rerum natura aliquam substantiam immaterialem, nedum ad demonstrandum primam et increatam substantiam; et imprimis omitto, principium illud in quo tota illa ostensio fundatur : *Omne quod movetur, ab alio movetur*, adhuc non esse satis demonstratum in omni genere motus vel actionis; nam multa sunt quæ per actum virtualem videntur sese movere et reducere ad actum formalem ut in appetitu seu voluntate videre licet, et in aqua reducente se ad pristinam frigiditatem; idem ergo accidere potest in motu locali; atque ita dici potest cœlum non ab alio quam a seipso moveri per formam suam aut aliquam virtutem innatam, ex qua talis motus resultat, sicut motus deorsum resultat in lapide ex intrinseca gravitate. Quo factum est, ut adhuc sit sub judice lis, an cœlum moveatur ab intelligentia, necne. Quomodo ergo ex principiis tam incertis potest vera demonstratio confici, qua probetur Deum esse.

8. Deinde ponamus ut verum illud principium, *omne quod movetur, ab alio movetur* (est enim revera probabilius, recte intellectum), et ex consequente ponamus cœlum ab alio moveri, qua, quæso, necessaria aut evidenti consecutione inferri potest ex illo principio et motu cœli, dari substantiam aliquam immaterialem? Aut enim id colligitur ex motu æterno, aut ex motu tantum. Si primum, collectio imprimis fit ex falso principio, et ita nulla est demonstratio in re ipsa, quicquid Aristot. senserit.

9. Responderi potest ex Scoto, et aliis, motum cœli de facto quidem non esse æternum, tamen ex se posse esse, nam cum sit circularis, nec principium nec finem ex se habet, ideoque motorem cœli ex se aptum esse movere motu æterno, et inde optime concludi talem motorem esse substantiam spiritalem. Sed hæc responsio supponit aliquid non solum incertum, sed etiam minus probabile, nimirum, motum cœli potuisse esse ab æterno. Nam licet ex sua specifica ratione non postulet certum principium, vel terminum, et ideo potuerit ante quodlibet instans incipere et post quodlibet instans durare, tamen ex generica ratione motus et entis successivi, repugnat illi æterna duratio sine principio, tum quia alias nunquam potuisset pertransiri; tum maxime quia omnis creatura ex æternitate existens necessario durare debet per æternitatem in ea dispositione in qua creata est, non quod in æternum, a parte post, ita sit necessario duratura, id enim constat non esse necessarium, sed quod a parte ante per durationem infinitam, et sine principio, necessario sit in ea dispositione permansura, sive illa dispositio sit substantiæ, aut existentiæ, sive qualitatis, aut situs, vel alterius hujusmodi, quia si res creatur ab æterno in aliqua dispositione, etiam ipsa dispositio ab æterno condita est; ergo etiam ipsa dispositio habet durationem sine principio; talis autem duratio necessario est infinita ex parte alterius extremi; nam si est finita, ita ut claudatur duobus extremis, jam habet principium et finem, et consequenter non est æternum; si vero dicatur illa dispositio solum durasse per unum instans indivisibile nostri temporis, hoc multo magis repugnat æternitati, quia multo brevior (si ita loqui licet) est talis duratio, quam quodlibet tempus finitum, imo illa ut sic non est duratio propria, sed initium durationis. Unde potius infertur illud instans esse initium extrinsecum motus immediate subsequentis, atque adeo talem motum non esse æternum, sed temporalem; quia ergo res non potest creari etiam ab æterno nisi in certa ac determinata dispositione, et in illa necessario permanet per aliquam infinitam durationem, ideo repugant

motum esse æternum, quia per motum incipit res privari ea dispositione, in qua condita est. Quod exemplo in re ipsa, de qua agimus, facile illustratur : ponamus cœlum solis esse creatum ab æterno : necessarium fuit astrum solis creari in certo ac determinato loco ; ponamus ergo fuisse creatum in nostro hemisphærio : necessarium fuisset, ut per quamdam æternitatem in illo loco, et in nostro hemisphærio duraret, ob rationem factam; ergo non potuit cœlum illud ex æternitate moveri, alias nec per diem integrum aut horam, nec per durationem aliquam, quæ diei aut horæ posset coexistere, durasset sol in eo loco in quo creatus est. Propter hanc ergo causam, ut alias omittam, existimo æternitatem repugnare motui, et motum includere repugnantiam cum quadam immutabilitate, quam includit æternitas, ideoque non solum de facto motum non esse æternum, verum neque esse posse ; igitur ex motu æterno colligi non potest motor æternus vel immaterialis.

10. Dices : esto repugnet motui ex parte ejus fuisse æternum, nihilominus intelligi potest motor ex se aptus ad movendum æterne, si ex parte mobilis aut motus non repugnaret, et hoc satis est ad vim illationis factæ. Hæc autem aptitudo ex parte motoris ex motu cœli colligi potest, quia durare potest in æternum, cum neque habeat contrarium, neque ex se postulet certum tempus ; ergo motor, quantum in se est, habet vim ad movendum æterne ; ergo perinde id facere posset, quantum est ex se, a parte ante sicut a parte post, si aliunde ex parte effectus non repugnaret. Item duratio illius motus tam diuturni, et invariabilis seu uniformis, aperte declarat motorem ejus sine lassitudine aut defatigatione movere, et consequenter, quantum est ex se, posse semper ac perpetuo movere, atque ita esse immaterialem. Sed imprimis non recte fit collectio ex æternitate a parte post ad æternitatem a parte ante. Motus enim in tempore inchoatus ideo potest in æternum durare, quia motus, qui in re ipsa ponitur, semper est finitus, et tota infinitas, quæ in futuro motu apprehenditur, nunquam in re ipsa existet, ita ut aliquando sit verum dicere totam jam existere aut extitisse, quod secus erit, si ponatur motus ab æterno factus, jam enim tota ejus infinitas in rerum natura extitisset. Unde habere vim ad movendum semper in futurum, est solum habere vim ad efficiendum motum in infinitum ; habere autem vim ad movendum ab æterno, est habere vim ad efficiendum motum infinitum, quod est valde diversum, magisque repugnans. Non ergo ex efficacitate ad illud prius recte infertur potentia etiam ex parte motoris ad hoc posterius ; maxime quia ad id, quod in se involvit repugnantiam, nulla est potentia.

11. Sed age demus ob illam probabilem conjecturam, motorem cœli habere vim ad motum æternum efficiendum, vel etiam fingamus ab æterno movisse cœlum eodem modo, et invariabiliter : quomodo hinc recte infertur illum motorem esse substantiam immaterialem ? Dices, quia non defatigatur movendo. Sed quid, si quis fingat, non esse unum et eumdem motorem, sed plures, qui vicissim moveant, et ideo nunquam ita lassari, quin prius requiescant, quam necesse sit motum aut interrumpere, aut remittere ? Quanquam enim hoc figmentum sit, ex solo tamen motu cœli non potest demonstrari esse falsum, nisi enervando illationem et rationem intentam, ut jam declaro. Quamvis enim sit verum, motorem cœli non defatigari movendo, non inde sequitur illum esse immaterialem, sed solum sequitur, et mobile non resistere, nec reagere dum movetur, et motorem esse æternum ; utrumque autem verum esse potest absque immaterialitate motoris ; sicut sol si ab æterno fuisset, non defatigaretur perpetuo illuminando, quia sine resistentia aut repassione medium illuminat. Sed ait Soncinas supra, ex motu æterno proxime colligi, motorem non esse in potentia, cum sit semper actu movens, ex Arist., 12 Metaphys., tex. 30 ; ens autem in actu, et nullo modo in potentia immateriale est. Sed, quidquid sit de mente Aristotelis, de qua postea videbimus, illa ratio est valde inefficax, nam solum concludit, eum, qui semper actu movet, non esse in potentia ad movendum, non tamen quod nullo modo sit in potentia, tanquam actus purus, alias etiam Angelus movens perpetuo cœlum esset purus actus. Quod si non recte infertur esse purum actum, inferri etiam non potest esse substantiam immaterialem, quia, si non obstante actione movendi perpetuo potest esse in potentia ad alias actiones vel receptiones, eadem ratione dicere quis poterit esse in potentia ad motus, vel qualitates materiales, neque ex sola motione æterna ostendi poterit hoc repugnare potius quam illud. Quod si sit sermo de esse in potentia solum quoad esse substantiale, verum est, movens æternum non esse

sic in potentia, non tamen inde infertur esse immateriale; nam etiam mobile æternum motu locali non est sic in potentia, et tamen non inde fit esse immateriale aut incorporeum, ut in cœlo constat. Igitur, ex æternitate motus, aut ex virtute perpetuo movendi non potest recte colligi esse substantiam immaterialem, quæ movet.

12. Atque ex hoc discursu videtur a fortiori inferri, multo minus posse id colligi ex motu cœli aut temporali, aut absolute sumpto, quia motus æternus aliquid majus est, quam motus simpliciter. Sed argumentemur præterea ex propriis; duobus enim modis poni potest cœlum moveri ab alio. Uno modo ut ab imprimente internum impetum proxime activum motus, sicut grave dicitur moveri a generante. Alio modo ut a proximo movente separato, sicut rota movetur a manu. Neque enim existimo hactenus esse demonstratum, quis horum modorum verior sit, quamvis conjecturis agendo posterior sit probabilior, et quia ille motus non videtur necessarius cœlo propter peculiarem naturam ejus; nam cum ipsum inanimatum sit, et in connaturali loco semper maneat, non est cur propter se motum requirat; et ideo neque internus impetus activus ad talem motum illi debitus est; est ergo motus ille necessarius propter hujus mundi conservationem, gubernationem, et perfectionem; ideoque probabilius est provenire ab extrinseco motore. Verumtamen, quia hoc non est certum, de utroque membro dicere oportet.

13. Si ergo ponamus cœlum moveri ab alio, priori modo, nihil inde probari potest; nam licet recte inde inferatur, esse aliam substantiam priorem cœlo, tamen hoc non tam probatur illo modo, quam supponitur, nam ille motor cœli non aliter dicitur movere cœlum, nisi quia impressit illi internum impetum intrinsecum et connaturalem, qui non imprimitur nisi a generante, seu ab auctore naturæ; supponit ergo illa ratio cœlum habere auctorem, a quo procreatum sit; hoc autem non demonstratur illo discursu, neque ex solo motu physico demonstrari potest, sed solum per metaphysica media, quæ postea videbimus, nam ad motum localem cœli nil refert, quod cœlum sit conditum, vel sit ex se ens necessarium; ergo ex illo motu præcise non potest demonstrari cœlum esse ab alio conditum, sed ad summum potest immediate inferri esse ens ex se imperfectum, cum sit capax talis motus, et inde poterit ulterius colligi non esse ens ex se necessarium, quia tanta imperfectio non cohæret cum tali perfectione; tamen hoc jam spectat ad metaphysicum, ut ex ipsis terminis constat. Igitur ex hoc motu ab alio, non potest demonstrari, quod sit alia substantia superior cœlo, sed potius debet supponi. Multoque minus potest inferri, quod substantia immaterialis sit. Si enim quis fingat cœlum esse conditum a quadam superiori causa corporea et materiali, et ab eadem recepisse intrinsecum impetum, quo continue movetur, quo modo posset ex vi solius motus localis et physici de suo errore convinci?

14. Atque hæc ratio procedit, etiamsi supponamus cœlum moveri ab alio extrinseco, et proprio motore proximo; quid enim habet motus cœli, propter quod necessarium sit illum motorem esse immaterialem? aut enim illud est perpetuitas motus seu diuturnitas, quæ de se potest perpetuo durare, et hoc non, quia ad illud sufficit similis duratio et perpetuitas in motore, et in virtute ejus, quam posset habere, etiamsi esset corporeus, sicut cœlum ipsum, vel sol illam habet. Vel illud esset invariabilitas motus, quæ indicat infatigabilem virtutem in motore, et hoc ad summum declarat motorem esse incorruptibilem, ut alia omittam quæ supra tacta sunt; posset autem esse incorruptibilis, etiamsi esset corporeus, sicut est cœlum ipsum. Vel illud esset conceptus seu ordo motuum cœlestium cum admirabili proportione, et uniformi difformitate apta et accommodata ad hujus mundi sublunaris conservationem et regimen, et hoc quidem ostendit satis evidenter auctorem universi esse intellectualem, et summa sapientia omnia constituisse et gubernare; non tamen proximum motorem uniuscujusque cœli esse intellectualem; posset enim quis fingere unicuique cœlo datum esse proportionatum motorem agentem per modum naturæ, et ex pluribus motoribus diversarum virtutum consurgere illum ordinem. Deinde licet demus inde colligi aliquo modo motores cœlorum esse intellectuales, non tamen incorporeos, nam, licet Angeli essent aerei, ut multi posuerunt, possent movere cœlos, neque ex vi solius motus cœli potest convinci, quod ille sit error.

15. Dicunt aliqui, hoc ipso quod cœlum habet motorem separatum, immediate concludi esse incorporeum, quia cœlum est primum corpus, alias procederetur in infinitum. Sed hoc nihil probat, tum quia sine proba-

tione supponitur cœlum esse primum corpus, cum tamen dici possit esse primum visibile, esse autem alia priora invisibilia, vel esse primum inter simplicia inanimata, esse autem alia animata intellectualibus formis simpliciter priora et nobiliora, quæ possunt poni in numero finito, et ideo non oportebit procedere in infinitum. Sed urgeri potest, nam ex motu cœli probatur ex una parte motorem esse incorruptibilem, et ex alia esse intellectualem: inde tandem concludi potest esse immaterialem, quia incorruptibile corpus nihil deservire potest ad intellectualem actum, ideoque esse non potest principium intelligendi natura sua conjunctum corpori incorruptibili, et ideo, si motor cœli est substantia completa intellectualis et incorruptibilis, necessario esse debet a materia separatus. Respondetur hunc discursum esse satis probabilem, quem iterum et fusius persequemus inferius tractando de intelligentiis creatis; tamen ille discursus non fundatur jam in solo motu physico et locali, sed partim juvatur ex doctrina de anima, et partim ac præcipue nititur in hoc principio, quod intellectualis forma non unitur materiæ, nisi ut juvetur ejus ministerio ad intellectuales operationes, quod principium metaphysicum est, et ita illa ostensio, qualiscumque sit, est metaphysica, quamvis ad eam paretur via aliquo modo per discursus physicos, non quidem evidentes, sed ad summum probabiles, ut declaratum est.

16. Atque hæc quidem generatim procedunt de substantiis moventibus cœlos; ex quibus a fortiori constat ex vi solius motus cœli concludi non posse, dari aliquod primum ens immateriale, et increatum; nam motus cœli de se solum ducit usque ad proximum aliquem motorem cœli, in quo ex se non requirit, et consequenter neque ostendit illas perfectiones, ut declaravimus; ergo neque ex illo motu, neque ex aliquo effectu physico potest investigari, an ille motor sit unus in omnibus cœlis, vel plures, et si sunt plures, an omnes reducantur ad unum primum, a quo pendeant, vel aliquo modo moveantur, et quo genere motionis; ergo multo minus poterit ex motu cœli colligi esse aliquod primum ens, in quod perfectiones illæ conveniant; sed oportebit semper aliquod medium metaphysicum adjungere, quo id concludatur.

17. Quod ergo quidam aiunt, licet ex motu cœli absolute non concludantur illæ proprietates in quocumque motore ejus, concludi tamen in eo, qui ex se et virtute propria movet cœlum; quod enim ex se et virtute omnino propria movet, ex se etiam est, et ideo increatum est, et consequenter immateriale; hoc (inquam) non est ad rem; nam hæc probatio, qualiscunque sit, non est physica, sed metaphysica, nam tota vis illius probationis consistit in illo medio, movens ex se, quod ex solo motu non habetur; nam motus quidem ostendit in motore virtutem movendi; an vero habeat illam virtutem a se, vel ab alio, et an operetur per illam cum dependentia, vel sine dependentia ab alio, non ostenditur ex solo motu, et rursus quomodo ex illa proprietate movendi ex se, colligantur aliæ proprietates, multo minus potest ex motu aut medio physico investigari, sed metaphysicis principiis utendum est; cujus signum manifestum est, quia ex omni causalitate effectiva potest eadem consecutio fieri ad causam ex se efficientem, quæ ex se abstrahit a physico motu, et ab efficientia ex materia, vel sine illa. Igitur ex solo motu cœli nulla est sufficiens via ad hujusmodi demonstrationem conficiendam.

18. *Secundum medium desumptum ex operationibus animæ rationalis, et ipsius essentia.* — Aliud medium, seu alia via, sumi potest ex operationibus animæ rationalis, et cognitione substantiæ ejus, quæ ab illis desumitur; in rebus enim, quæ materiam concernunt, nulla est aut similior Deo, aut immediatius ab eo pendens in esse et operari quam anima rationalis, et ideo nullo physico medio videtur magis posse cognosci Deus quam contemplatione animæ rationalis, et operum ejus; constat autem hoc medium physicum esse; nam licet anima rationalis immaterialis sit, est tamen forma materiæ et similiter operatio ejus, licet in se sit spiritualis, aliquo tamen modo pendet a corpore et ideo consideratio animæ conjunctæ corpori et operationum ejus ad physicum pertinet.

19. Verumtamen hæc etiam via deservire non potest ad demonstrandum aliquid de Deo, nisi supponendo aliquid in metaphysica demonstratum, et utendo semper mediis et principiis metaphysicis ad rem ultimo concludendam. Nisi enim supponamus rationalem animam habere auctorem supremum, a quo procreata sit, non poterunt, ex perfectionibus animæ, similes aut meliores in Deo colligi. Quod autem anima habeat hujusmodi causam, non potest a philosopho ex solis animæ operationibus colligi, sed oportet u

aliquo principio communi aliis agentibus vel effectibus creatis, de quo mox videbimus. Igitur ex hoc medio physico, ut physicum est, non demonstratur dari unum ens increatum. At vero, supponendo habere animam superiorem causam sui esse, quam primum ens, aut Deum appellamus, optime quidem colligitur, si anima est intellectualis, libera, immaterialis, immortalis, et similia, quæ perfectionem simpliciter dicunt, multo magis hæc omnia in Deo reperiri; tamen hæc ipsa collectio fundata est in medio metaphysico, ac generali principio, quod perfectiones effectus sunt nobiliori modo in causa principali, et præsertim in prima; demonstratio autem proprie ad illam scientiam pertinet, ad quam medium demonstrationis spectat. Adde, quod attinet ad attributum immaterialitatis, ex hoc præciso medio non posse inferri Deum esse omnino immaterialem, sed ad summum ad modum animæ rationalis. Concludimus ergo omnia media physica per se esse insufficientia ad demonstrandum esse aliquod primum ens increatum; imo obiter est ostensum per se non sufficere ad demonstrandum, quid, vel quale sit illud ens eo modo quo per effectus demonstrari potest, sed hoc semper ad metaphysicum pertinere. Simul tamen est aliquo modo declaratum, quo modo philosophia paret aliqualiter viam, et occasionem præbeat, et aliquos etiam effectus subministret, quibus ad hujusmodi conficiendam demonstrationem juvet, quod magis in sequentibus exponetur.

Expenduntur rationes et media metaphysica.

20. Superest, ut secundo loco ostendamus, quomodo metaphysica possit demonstrare esse aliquod ens increatum. Quod brevius insinuabimus, quia in præcedente disputatione, sect. 1, fere omnia tacta sunt, quæ hic dici possent. Primo igitur, loco illius principii physici : *Omne quod movetur, ab alio movetur*, sumendum est aliud metaphysicum longe evidentius : *Omne quod fit, ab alio fit*, sive creetur sive generetur, sive quacumque ratione fiat. Quod principium ex eo demonstratur, quod nihil potest efficere se. Nam res quæ fit per effectionem acquirit esse : res autem, quæ facit aut producit, supponitur habere esse, et ideo claram repugnantiam involvit, quod idem faciat seipsum : prius enim, quam res sit, non potest esse in actu formali vel virtuali ad faciendum se, et hac de causa est longe evidentius hoc principium : *Omne quod producitur, ab alio producitur*, quam de illo : *Omne quod movetur, ab alio movetur*; nam quod movetur, supponitur esse, in quo esse potest intelligi actus virtualis ad se movendum; quod autem efficitur, non supponitur esse, sed potius supponitur non esse, antequam fiat; in ipso autem non esse non potest esse virtus ad se efficiendum, et ideo est evidens illud principium proprie intellectum de prima ac vera effectione, ut abstineamus nunc ab illa quæstione Theologica, an eadem res possit bis existere, et ut semel existens possit concurrere ad effectionem sui, ut secundo seu alibi existentis; hoc enim miraculum etiamsi admittatur, non enervat principium positum, tum quia hic agimus de naturali et propria rei effectione aut productione; tum etiam quia illa secunda effectio in prædicto casu non tam meretur nomen productionis, quam conservationis, cum supponat rem existentem.

21. Hoc ergo posito principio, sic concluditur demonstratio : omne ens aut est factum, aut non factum, seu increatum; sed non possunt omnia entia, quæ sunt in universo, esse facta; ergo necessarium est esse aliquod ens non factum, seu increatum. Major est evidens, cum necesse sit ex duobus contradictoriis alterum cuilibet convenire. Minor probatur, quia omne ens factum, ab alio est factum; vel ergo illud a quo factum est, est etiam factum, vel non : si non est factum, datur ergo aliquod ens increatum, quod intendebamus; si vero illud etiam factum est, oportebit ab alio esse factum, de quo ulterius idem inquirendum erit, et ita tandem aut sistendum erit in ente non facto, aut procedendum in infinitum, aut circulus committendus: non potest autem aut committi circulus, aut in infinitum procedi, sistendum ergo necessario est in ente non facto.

22. Declaratur et probatur prior pars minoris; voco enim committi circulum, si quis dicat unam rem produci ab alia, et hanc rursus produci ab ea quam ipsa produxerat, vel immediate, vel mediate, et post multas generationes; ita enim fingere quis posset omnem rem produci ab alia distincta a se, et nullam esse improductam. Hunc ergo circulum dicimus esse impossibilem, et æque repugnantem illi principio : Omne quod producitur, ab alio producitur, sicut quod eadem res seipsam producat; nam si res una fit ab alia a se facta,

mediate saltem et quasi in virtute efficit seipsam. Item quia in re quæ facit aliam, supponitur esse; ergo etiam supponitur, quod sit facta, si per effectionem habet esse; ergo non potest esse facta a suo effectu.

23. Dices, hoc argumentum convincere, rem quæ facit aliam, prout existit quando illam efficit, non esse factam ab eadem re quam efficit, quatenus ab illa recipit esse; nihilominus tamen intelligi posse, rem illam quæ alteram effecit, amittere illud esse, quod tunc habuit, et tamen postea reproduci, vel ab eadem re quam ipsa fecerat, vel aliquo effectu ejus, ut verbi gratia inter homines patrem mortuum regenerari a filio, aut avum a nepote, aut pronepote, aut post centesimam generationem; ita enim facile philosophari poterant Pythagorici, qui reverti easdem animas ad corpora existimabant.

24. Verumtamen evasio hæc non habet locum, nisi simul adjungatur processus in infinitum, nam vel in illis circulis seu conversionibus generationum sistitur in aliquo primo producente non genito, et de illo nullo modo dici potest, quod fuerit factus ab aliquo effectu suo, quia supponitur esse ante omnem suum effectum. Et tunc in illo fit argumentum, quia vel ille primus auctor generationum est simpliciter non factus, et ita concludimus quod intendimus, dari scilicet aliquod ens simpliciter non factum; aut ille etiam factus est ab alio, et de illo alio redit eadem inquisitio, quæ nunquam sistet, donec perveniatur ad ens increatum. Quod si in illis circulis et conversionibus generationum nunquam sistitur in aliquo primo generante, jam adjungitur præter dictum circulum processus in infinitum, et præterea multiplicantur incommoda, scilicet, quod per naturales generationes eadem individua reproducantur, et similia, sine quibus processus ille in infinitum sufficeret, si dari posset.

In causis efficientibus earumque effectibus non posse in infinitum procedi.

25. Superest ergo, ut probemus alteram partem minoris supra positæ, scilicet, non posse procedi in infinitum in emanatione unius entis ab alio, quod in omni genere causarum demonstravit Arist., lib. 2 Metaph., cap. 2. Et præcipua ratio esse videtur, quia ex processu in infinitum sequitur tolli omnem causalitatem, quia in causis per se ordinatis posterior pendet a priori, et omnes posteriores ab aliqua prima; sed posito processu in infinitum, nulla est prima; ergo nulla erit causalitas. Quod alii ita exponunt, quia si procederetur in infinitum, nunquam perveniretur ad effectum, eo quod infinitum pertransiri non potest. Quod ut declaremus, supponamus hunc processum dupliciter fieri posse, scilicet, vel ascendendo ab inferioribus causis ad superiores, vel e contra descendendo ab universalibus ad proximas causas. Hoc posteriori modo evidens est, sistendum necessario esse in aliqua causa ultima, seu proxima effectui, quia alias nunquam perveniretur ad effectum; nec enim intelligi potest, quod effectus prodeat in esse, et quod non proxime et immediate ab aliqua causa prodeat. Prior ergo processus sursum versus est qui difficultatem habet, quique ad rem præsentem spectat; in hoc ergo progressu non videtur efficax ratio facta. Nam illa progressio in infinitum intelligi potest vel inter causas proximas, et magis ac magis remotas, quas vocant per accidens subordinatas, et has non oportet simul concurrere, imo nec simul esse, cum fit effectus, sed successione quadam, ut filius est a patre, et pater ab avo, et sic de cæteris; vel inter causas per se subordinatas, quæ simul, et unaquæque in suo ordine, immediate influunt in effectum, ut causa prima et secunda. Priori ergo modo videtur non repugnare, maxime juxta sententiam Aristotelis, progredi in infinitum, quia si mundus fuisset ab æterno, necessarius fuisset similis processus. Hic autem processus in infinitum sufficit ad eludendam rationem factam, quia quælibet res dicetur facta ab alia, et nunquam sistetur in re non facta. Posteriori autem modo, etiamsi daretur processus in infinitum, perveniri posset ad effectum, quia causæ ita per se subordinatæ non operantur successive una post aliam, sed simul; hoc autem modo non repugnat infinitas causas, si sint, simul operari. Quod enim dicitur, *infinitum non posse pertransiri*, verum est, quatenus hoc significat successionem; nam si unum post aliud numeretur, aut agat, nunquam exhaurietur ex ea parte qua infinitum est. Quod autem totum simul, vel tota multitudo causarum simul existentium, simul etiam agat, vel influat in eumdem effectum, non est contra rationem infiniti. Denique, qui posuerit hanc infinitam causarum subordinationem, negabit omnes pendere ab aliqua prima, unde Aristoteles, dum contrarium supponit, videtur petere principium.

26. Nihilominus evidenter (ut existimo) os-

tendi potest, necessario sistendum esse in aliqua prima causa non facta, et incipiendo a causis per se subordinatis, quarum una per se et actu pendet ab alia, vel in esse, vel etiam in actione. Primum afferri hic possunt rationes, quibus probatur, non posse esse in rebus multitudinem actu infinitam, sine qua multitudine non possit intelligi ille processus in infinitum in causis subordinatis; sed illas omitto, tum quia generales sunt et remotæ; tum quia non sunt adeo evidentes. Argumentor igitur in hunc modum ex propria ratione et subordinatione causarum, ut Aristoteles argumentatus est; quia impossibile est totam collectionem entium, vel causarum efficientium, esse dependentem in suo esse et operari; ergo necesse est esse in illis aliquid independens; ergo non potest in illo progressu in infinitum procedi, sed sistendum est in ente improducto, quod etiam in causando sit independens. Primum antecedens est evidens ex dicto principio : *Omne quod producitur, ab alio producitur;* nam perinde est dicere : Omne quod dependet, ab alio dependet; si ergo tota rerum collectio esset dependens, deberet necessario pendere ab alio; id autem est impossibile, quia extra collectionem non est aliud; quod si tota collectio penderet ab aliquo ente intra ipsam comprehenso, etiam illud penderet a seipso, quod est impossibile; sic ergo impossibile est, totam collectionem entium esse factam, aut totam collectionem causarum esse dependentem in agendo, propria dependentia, qua posterior causa pendet a priori.

27. *Objectioni respondetur.*—Dices : nonne totum compositum pendet a parte, verbi gratia, a forma, et tamen non propterea forma pendet a seipsa. Respondetur imprimis aliud esse loqui de dependentia formali, vel materiali, aliud de effectiva, de qua loquimur; nam, totum pendere a partibus nil aliud est quam componi ex illis, et ideo non est necesse in forma, verbi gratia, seipsam componere, sed solum ut suum proprium et intrinsecum esse conferat composito; dependere autem efficienter, est recipere ab alio suum esse, distinctum ab eo quod est in causa; et ideo si aliqua multitudo secundum se totam effective pendet, necesse est ut pendeat ab aliquo non comprehenso in illa multitudine, nam si ab aliquo in illa comprehenso penderet, vel illud penderet a seipso, vel certe non tota multitudo adæquate et secundum se totam erat dependens. Sunt autem consulto posita illa verba, *adæquate et secundum se totam*, ut excludatur dependentia secundum quid, seu secundum partem, qualis est, verbi gratia, dependentia effectus a causa secunda, ut ignis ab igne genito; dicitur enim totus ignis genitus dependere a generante, quia sine actione ejus revera non fuisset hoc totum; tamen illa dependentia est tantum ratione formæ et unionis ejus cum materia, non est tamen adæquata, ac per se primo, seu secundum se totam, quia entitas materiæ per se non pendet ab actione ignis. Cum ergo dicimus, totam collectionem entium non posse esse dependentem, intelligimus hoc modo, scilicet adæquate, et secundum se totam; nam secundum partem dici potest dependens, quia ablata una parte, non esset illa collectio, formaliter loquendo. Et hoc modo etiam potest collectio ratione unius partis pendere ab alio in illa comprehenso, ut per se notum est; tamen hoc nihil obstabit, quominus in illa collectione detur aliquod ens simpliciter independens, et non factum, quod nos deducere intendimus. At vero, loquendo de collectione entium secundum se totam, et adæquate dependente, id est, secundum omnia entia, quæ illam quasi componunt, sic impossibile est totam collectionem sic dependentem, pendere ab aliquo in illa incluso, sed necesse est, ut sit extra illam; unde e converso sumendo totam collectionem entium, extra quam nihil sit, impossibile est totam illam esse dependentem, quæ erat propositio assumpta.

28. Deinde probatur prima consequentia, quia, si omne ens, divisive, seu distributive sumptum, esset dependens et factum, etiam collectio omnium entium esset dependens et facta, non quidem una singulari dependentia aut actione, sed collectione omnium dependentiarum aut actionum, quibus omnia entia dependent aut fiunt; non enim alia ratione potest esse dependens aliqua collectio entium, nisi quia in ea nullum est ens, quod non dependeat; ergo si tota collectio etiam esse non potest dependens, ut ostensum est, necesse est esse in illa collectione aliquod ens omnino independens, et non factum [1]. Atque eadem ratio est de toto ordine causarum, quarum una ab alia pendet in esse, aut efficere; non enim potest tota causarum collectio esse dependens, quia extra illam nulla est causa a qua pendeat, ut declaratum est. Neque etiam potest fingi mutua talis dependen-

[1] Vide Scot., 1, d. 2, q. 9, et l. 8 Met., q. 6.

tia, ita ut in ea circulus detur, ut superiori etiam discursu late probatum est; agimus enim de propria dependentia, qua inferior causa dependet a superiori, ita ut totum illius esse, posse, et agere, in altera nitatur. Igitur necesse est, ut in tota collectione causarum per se ordinatarum (quæcunque illæ sint) detur aliqua independens omnino ab alia superiori, quoniam alias tota collectio esset pendens, quod repugnare ostensum est.

29. Denique hinc probata relinquitur posterior consequentia. Quod enim in causis efficientibus per se subordinatis detur processus in infinitum, dupliciter intelligi potest. Primo, ut ascendendo a causa proxima et particulari ad superiores magis ac magis perfectas seu universales, nunquam sistatur in aliqua, quæ a superiori non pendeat, et in hoc sensu est evidenter impossibilis hic processus, ut discursus proxime factus probat, scilicet, quia alias tota series et collectio causarum esset dependens, unde, ad probandum quod intendimus, sufficit, ut in hoc sensu non possit dari processus in infinitum in hujusmodi causis. Et ita procedit ratio Aristotelis, quod omnes causæ præter ultimam, quæ immediate conjungitur effectui, essent mediæ, et nulla esset prima, quod est impossibile; idem namque est esse causas medias, quod esse dependentes. Et æque repugnat omnes distributive esse dependentes, ac totam collectionem esse dependentem (ut recte Scotus ibi notavit) nam tota collectio non potest esse dependens, nisi ratione omnium ac singulorum in illa contentorum. Et in eodem sensu facile potest explicari illa ratio, quod alias nunquam posset ad actionem perveniri, nec posset illa infinita dependentia pertransiri; nam actio primario ac principaliter inchoari debet a causa superiori, a qua inferior pendet, unde impossibile est inferiorem inchoare actionem, nisi influente prius superiori, ordine saltem independentiæ et principalitatis; si autem quælibet causa habet superiorem, et nunquam pervenitur ad supremam, nulla est a qua primo et per se inchoetur actio; erit ergo impossibilis omnis effectio. Vel aliter, si illo modo in infinitum progreditur, fit ut tota series et collectio causarum sit dependens; ergo ab aliqua superiori pendet; ergo ab illa principaliter inchoanda est actio; si ergo talis causa nulla est, nec poterit actio ulla inchoari. Hic ergo sensus, et verus est, et nobis sufficit ad demonstrationem intentam.

30. Alio tamen modo excogitari potest progressus in infinitum in causis per se subordinatis intermediis, ita tamen ut omnes sub aliqua prima, seu prorsus independente contineantur. Probabile est enim, quod inter causam proximam et primam sint aliquæ causæ universales mediæ per se subordinatæ, vel saltem non repugnat ita fieri. Rursus numerus causarum, quæ inter supremam et proximam intercedere possunt, non est omnino fixus et determinatus, præsertim in ordine ad potentiam absolutam Dei; potest enim Deus facere ut illæ causæ intermediæ sint tres, vel quatuor, vel plures in quocunque numero, licet in infinitum procedatur. Hinc ergo posset aliquis ulterius progredi, et dicere, posse Deum infinitas causas intermedias et per se subordinatas condere, a quibus effectus causæ proximæ pendeat, ut, verbi gratia, infinitos cœlos, aut Angelos, atque hoc modo non esse impossibilem processum in infinitum in causis per se subordinatis sub una prima. Atque in hoc quidem sensu difficile est probare hunc processum esse impossibilem, maxime ex illa ratione, quod infinitum pertransiri non posset, aut quod non posset inchoari actio. Contra hoc enim recte videtur procedere ratio superius facta, quod sine successione, per simultaneum concursum simul posset actio progredi ab omnibus illis causis, maxime inchoante actionem prima, quæ posset omnes alias ad operandum movere, vel adjuvare, etiamsi essent infinitæ. Neque etiam sufficienter ostenditur hoc impossibile, ex eo quod inter duos extremos terminos (quales sunt causa prima et proxima) non videtur esse possibilis progressio in infinitum, aut multitudo infinita causarum, cum finitum sit, quod terminis seu extremis clauditur; hoc enim est verum in magnitudine continua, non vero in multitudine, præsertim quando extrema sunt diversarum rationum, et maxime, si alterum illorum infinitum sit; sic enim certum est inter infimum Angelum et Deum posse in infinitum species substantiarum intellectualium multiplicari; unde si tota collectio illarum specierum fingatur in re posita, esset infinita multitudo contenta inter illa duo extrema; contenta (inquam) non numero, sed perfectione. Sic igitur excogitari posset infinita multitudo causarum per se subordinatarum.

31. Verumtamen quidquid sit de possibilitate hujus fictionis, ea nihil obstat demonstrationi intentæ, quia jam illa supponit aliquam

n causam, seu primum ens independ... Deinde, etiam si ille infinitus causarum ...sus esset possibilis, præter omnem ra... fingeretur de facto dari in causis per ...ordinatis, quia nec potest ostendi ne...us, neque in rebus potest inveniri ali...ignum aut vestigium talis multitudinis ...luxus infiniti; maxime cum valde pro... sit, ut in superioribus dicebam, non ...ausas proprie per se subordinatas, id est, totales in suo ordine, et immediate influentes in singulas actiones, præter propriam seu proximam causam, et primam seu supremam. Denique licet illa multitudo causarum actu infinita ex præcisa ratione causandi forte non possit demonstrari impossibilis, ex ipsa ratione multitudinis actu infinitæ probabilius est esse impossibilem. Illud etiam difficillimum intellectu est, quod in eo casu nulla posset assignari causa creata proxime subordinata Deo, id est, inter quam et Deum nulla perfectior intercedat, et consequenter nulla etiam assignari posset, quæ a solo Deo in agendo penderet. Sed hæc et similia (ut video) instari possunt in rebus seu causis possibilibus. Non est tamen eadem ratio, quia possibilia sicut sunt in potentia tantum, ita esse possunt infinita syncategorematice, ut aiunt, seu indeterminata; at vero quæ actu sunt facta, debent esse determinata, et ideo impossibile est intelligere causas actu subordinatas sub prima, quin detur in eis aliqua, quæ proxime procedat, aut pendeat a sola prima, et ita non poterunt inter primam et ultimam esse infinitæ. Verumtamen hæc nos immergunt in materiam de infinito quæ infinita est, et ideo illa prætereo, ne a proposito divertamur.

32. Ex his ulterius facile constare potest, quid dicendum sit in causis per accidens subordinatis; eadem enim distinctione respondendum est, nam si intelligatur de infinito processu, non contento sub una causa superiori, independente a tali serie causarum, est plane impossibilis ille progressus in infinitum, quod eadem ratione proportionate applicata ostendi potest, quia si nullus est hominum qui non pendeat et factus sit, ergo tota collectio hominum, seu tota species humana pendet et facta est; ergo necesse est ut pendeat, et facta sit ab alia causa superiori non contenta intra speciem humanam; ergo etiamsi fingatur, seriem hominum procedentium inter se esse infinitam intra suam speciem, nihilominus sumpta tota collectione, necesse est habere causam superiorem. Atque ita progrediendo, vel ab uno individuo ad aliud, vel ab una specie facta ad aliam factam, tandem erit necessario sistendum in re omnino non facta.

33. Quæ ratio evidentior adhuc est, quando hic processus in causis per accidens est inter individua ejusdem speciei, nam si unum individuum tale est, ut ex se non habeat esse, nisi a causa agente illud recipiat, fieri non potest, ut aliud individuum ejusdem speciei habeat ex se esse prorsus independens, et non communicatum ab aliqua causa agente; nam habere esse ex se, vel tantum ab alio, sunt differentiæ seu modi entis plusquam genere diversi, nam si ens corruptibile et incorruptibile differunt essentialiter, et genere, teste Arist., 10 Met., multo magis ens factum et non factum, pendens et independens, nam hoc simpliciter necessarium est, illud vero minime, ut in disputatione superiori declaratum est; cum ergo individua ejusdem speciei sint ejusdem essentiæ, fieri non potest ut unum habeat esse receptum, et non aliud; ergo necesse est, ut tota species, totaque collectio individuorum habeat esse receptum; ergo ab alio non contento in illa specie; ergo non potest in his individuis ita in infinitum procedi, in dependentia, seu dimanatione unius ab alio, sed sistendum necessario est in aliquo non dependente, nec dimanante ab aliquo individuo illius speciei, et consequenter neque a tota specie, quia species non agit nisi per individua. Et tunc procedendum ulterius erit de illa superiori causa interrogando, an sit simpliciter independens, nam si talis est, ipsa est illud ens increatum, quod inquirimus; si vero est dependens, ulterius inquirendum erit de causa a qua pendet, donec sistatur in causa omnino independente, quia non potest in infinitum procedi, propter rationem datam, quod tota collectio causarum aut rerum non potest esse dependens.

De causis per accidens subordinatis.

34. At vero processus in infinitum in causis per accidens subordinatis, manantibus seu dependentibus ab una superiori causa, juxta Aristotelis sententiam, non solum non repugnat, verum etiam necessarius est ad perpetuam generationum successionem et durationem, et juxta multorum Catholicorum sententiam, licet non sit necessarius, nec de facto detur, est tamen possibilis. Quod licet admittamus, nihil obstat nostræ demonstra-

tioni, quia in hoc processu supponitur superior causa, vel simpliciter non facta, vel saltem non tali modo, neque in tali serie generationum contenta, ex qua facile est pervenire ad causam simpliciter non factam, eadem argumentandi forma, ut sæpe dictum, et factum est.

35. Ego vero (ut hoc obiter dicam, quod alibi tractandum est latius) existimo etiam hoc modo esse impossibile progredi in infinitum, etiam in causis per accidens subordinatis, et ab alia superiori manantibus. Quod ita breviter declaro in specie humana, et est eadem ratio de reliquis; nam si species humana talis est, ut non potuerit esse in rerum natura, nisi recipiendo illud a superiori causa, verbi gratia, Deo, ergo necesse est ut in aliquo certo et determinato individuo illud receperit, quod individuum a sola illa causa superiori processerit, et non ab alio individuo illius speciei. Ratio prioris partis hujus consequentis est, quia actiones sunt circa singularia, et ideo non potest species fieri nisi in aliquo certo et determinato individuo; nam individuum vagum non est perfecte singulare, sed aliqua ex parte est quid commune et confusum. Ratio autem posterioris partis est, quia quando individuum procedit ab alio individuo ejusdem speciei, illa non est prima effectio talis speciei in rerum natura, quia jam supponitur facta in alio individuo, a quo alterum procedit: ergo in illa emanatione, in qua primo talis species fit in rerum natura, necesse est ut illud individuum in quo fit, non procedat ab alio individuo ejusdem speciei, sed a sola illa superiori causa, a qua species pendet. Rursus ut daretur talis processus in infinitum, necessarium esset illam speciem productam esse ab æterno, saltem in illo individuo, quod proxime et immediate manat a solo Deo, vel causa illa superiori, quia successio generationum non potest esse infinita a parte ante, nisi sit ab æterno, ut per se notum est.

36. Ex his autem principiis aperte concluditur non posse in infinitum procedi in his causis per accidens subordinatis. Primo quidem, quia quando hoc modo proceditur in infinitum, nunquam potest assignari prima causa in illo ordine, a qua reliquæ dimanaverint; at vero in hac serie causarum per accidens subordinatarum necessario pervenitur ad primum hominem, verbi gratia, a quo generatio hominum incepit, ad illum, scilicet, qui non ab homine, sed a superiori causa procreatus est.

37. Secundo, quia ab illo homine, quem fingimus ab æterno a Deo productum, non potuit alius homo ab æterno generari; debuit ergo necessario generari in tempore, et consequenter successio hominum non potest esse infinita, cum in tempore inceperint multiplicari. Consequentia per se nota est, et antecedens probatur, quia non potuit homo productus ab æterno, simul ac creatus est, generare alium, nam generatio humana successionem requirit; ipse autem simul et sine successione procreatus esset, nec potuisset aliter ex æternitate produci; ergo necesse est ut homo genitus ab alio homine, etiam ex æternitate existente, sit duratione posterior illo. Vel ergo est posterior duratione finita, vel infinita. Primum dici non potest, alias vel neuter esset ab æterno, quod est contra hypothesim, vel inter æternitatem et tempus esset tantum finita distantia, vel uterque esset æternus, et nihilominus unus anterior alio duratione finita, quæ omnia involvunt claram et apertam repugnantiam; nam si duratio unius hominis tantum finite superat durationem alterius, et illa quæ est minor, est finita, etiam altera quæ excedit, est necessario finita, et consequenter non æterna, quia si finito additur finitum, non fit infinitum, sed finitum manet, et terminis clausum; si vero utraque est infinita, impossibile est, quod una excedat alteram ex ea parte qua infinita est, quia si utraque est infinita, utraque est æterna, utraque sine initio; quomodo ergo una est anterior altera, et excessu finito? Est igitur in omnibus his manifesta repugnantia, et ideo impossibile est, ut homo creatus ab æterno non antecedat hominem a se genitum, per infinitam durationem, et ideo series generationum ab illo procedentium, nunquam esse potest infinita, et e contrario ascendendo a quolibet homine in tempore genito per omnes progenitores suos, qui sunt causæ per accidens subordinatæ, non potest progredi in infinitum.

38. Omitto rationem aliam supra tactam, quod res successiva non potest esse æterna; omitto etiam alias, quæ fieri solent in materia de æternitate mundi, quæ sunt probabiles, non tamen æque demonstrant; omitto denique responsionem aliquorum, qui putant evertere discursum factum, negando, in eo casu, in quo generationes hominum essent æternæ, fore necessarium aliquem determinatum hominem esse creatum a Deo ab æterno, vel certe aliquos (quod perinde est),

a quo vel a quibus cæteri ducant originem, qui per humanam generationem procreati sunt; hæc enim responsio, et mente concipi non potest, et ex superioribus satis refutata est. Unde intelligi non potest infinitus progressus in humanis generationibus, nunquam deveniendo ad aliquem hominem, qui sit veluti primus parens cæterorum, nisi ponendo speciem humanam non productam a superiori principio; quia si producta est, revera in aliquo determinato individuo necessario produci debuit; illud autem consequens non solum in fide est erroneum, sed etiam evidenter falsum, ut probatum est. Sic igitur probatum relinquitur (quocunque modo ab effectibus ad causas, et a causis proximis ad remotas, per se vel per accidens subordinatas progrediamur), necessario sistendum esse in aliqua causa non facta, vel tali modo, si tantum in determinato ordine fiat progressio, vel simpliciter improducta, et quæ absolute sit ens increatum, si ascensus fiat simpliciter in toto ordine causarum, vel in toto universo.

39. Ulterius vero colligo ex demonstratione facta hujusmodi ens increatum necessario esse debere substantiam aliquam; nam substantia ex se est prior accidente, semperque accidens in substantia fundatur, unde fieri non potest ut accidens sit primum ens increatum seu non factum, quia quodcunque tale esse fingatur, necessario esse debet in aliqua substantia; ergo multo magis ipsa substantia erit increata, et non facta. Itaque manifeste probatur discursu facto, illud ens quod ex se habet esse sine effectione aut dependentia ab alio, debere esse substantiam; an vero in tali substantia possit intelligi aliquod accidens, quod consequenter etiam increatum sit, utpote existens in substantia increata, dicemus postea, inquirendo divina attributa, et similiter postea videbimus, quomodo demonstrari possit hanc substantiam increatam esse immaterialem; nam ex solo discursu hactenus facto, sumpto ex connexione et subordinatione causarum, non videtur posse immediate colligi illam substantiam increatam esse omnino immaterialem et incorpoream.

40. Posset quidem optime ac facile ex dictis inferri hanc primam substantiam non posse esse materialem tanquam compositam ex hac materia rerum generabilium et corruptibilium; nam omnes res, quæ ex hac materia componuntur, necessario requirunt efficientem causam, quia hæc materia non habet ex se innatam aliquam formam, cum de se sit subjecta mutationi cujuslibet formæ; unde necessario recipit formam ab aliquo efficiente, quod est causa totius compositi ex tali materia et forma; cum igitur omne hujusmodi compositum factum sit, recte concluditur, illud ens, quod non habet causam efficientem, non esse compositum ex hac materia; an vero ipsamet materia facta sit, necne, non potest ex solo prædicto discursu definiri. Rursus, an illa substantia increata possit esse materialis, ut constans ex alia materia, vel etiam an possit esse corporea, ut substantia simplex quantitati subjecta, sicut Averroes de cœlo existimavit, ac denique an cœlum ipsum, quod ingenerabile creditur, et incorruptibile, sit substantia facta, necne, non existimo posse ex prædicto solo discursu definiri; sed ulterius progrediendum est, aliis principiis utendo, ut postea videbimus; hactenus ergo solum est demonstratum esse aliquam substantiam increatam et immaterialem in dicto sensu.

Quid de opinionibus supra relatis sentiendum sit.

41. Tandem ex dictis constat veritas secundæ opinionis superius relatæ, et consequenter ostensum est, primam et tertiam absolute falsas esse, quantum ad id in quo conveniunt, scilicet, quod per medium pure physicum possit demonstrari substantia increata aut abstracta ab omnibus rebus materialibus. Quoad id vero, in quo tertia cum secunda convenit, scilicet demonstrationem metaphysicam per se esse ad hoc sufficientem, verum dicit; hoc enim est quod ipso usu, et examinatione utriusque medii a nobis est demonstratum. Quarta vero opinio, si intelligat metaphysicam demonstrationem per se et intrinsece pendere ab aliquo principio, vel medio pure physico, ut Soncinas et Javellus sentiunt, falsa etiam est, nam discursus factus nullam dependentiam habet ex dictis. Unde etiam constat repugnantiam involvere, quod Javellus ait ad physicum pertinere demonstrare substantiam primam esse, ad metaphysicum vero quid sit. Tum quia metaphysicus non accipit a physico suum primarium subjectum; tum maxime quia nos non possumus demonstrare Deum esse nisi demonstrando aliquo modo quid sit, ut ex dicendis clarius patebit; demonstrando enim quædam attributa convenire cuidam enti, quod est principium cæterorum, demonstra-

mus esse Deum; primum autem ex illis attributis, et maxime essentiale est illud quod hactenus demonstravimus, scilicet esse a se, et sine efficientia ab alio, et cætera omnia in tantum fere demonstrari possunt, in quantum cum hoc connexionem habent, ut videbimus. Unde ad eum maxime pertinet demonstrare quid sit Deus, ad quem pertinet demonstrare esse ens a se, seu per essentiam, et non ab alio, et e converso ille proprie demonstrat Deum esse, qui demonstrat esse in rerum natura aliquod ens increatum; non enim possunt hæc munera inter se partiri physica et metaphysica, sed totum hoc negotium metaphysicæ est. Physica vero (et in hoc sensu esset vera illa quarta sententia, et a secunda non discordaret) parat aliquo modo viam, et disponit ad prædictam demonstrationem conficiendam, tum quia ex motu et sensibilibus effectibus ascendimus ad considerandam rationem effectus et causæ secundum se, et ex dependentia in motu, ad dependentiam in esse et origine, per quam ad primum ens increatum pervenimus; tum etiam quia, si non omnino evidente, saltem probabilissimo discursu pervenimus per physicam viam ad motorem cœli ab eo separatum, ex quo facilius metaphysicus discurrit ad inquirendum non jam primum motorem cœli, sed primum factorem rerum, sumendo proportionalia principia, tanto evidentiora, quanto abstractiora, ut satis declaravimus.

12. Ad fundamenta Commentatoris respondetur, et ad primum, Aristotelem in Physica non satis demonstrasse Deum esse, aut propria attributa Dei, ex solo motu physico, quod partim ostensum est, partim in sequentibus demonstrabitur, sed ibi satis probabiliter ostendit primum motorem immobilem. In 2 autem Metaph., recte docuit et probavit non dari processum in infinitum in causis efficientibus, ex quo principio evidenter concluditur necessarium esse aliquod ens non factum. Ad secundum respondetur, metaphysicam, cum sit suprema scientia, probare posse suum objectum esse, maxime cum non de adæquato, sed de primario objecto sit sermo, et de demonstratione a posteriori, de quo supra in prima demonstratione dictum est.

II.

SECTIO ~~III~~.

Utrum a posteriori demonstrari possit Deum esse, ostendendo unum tantum esse increatum ens.

1. Quanquam discursu facto præcedente sectione evidenter probatum sit, non posse omnia entia esse facta, sed aliquod esse non factum, quod vero hoc sit unum, et non plura, nondum est illa ratiocinatione conclusum. Dicere enim posset aliquis, omne quidem, quod factum est, ab alio factum esse, et in hoc progressu sistendum esse in singulis rerum ordinibus in aliquo principio non facto, non tamen in uno et eodem, sed in pluribus pro rerum et specierum diversitate, quo modo nonnulli gentium posuerunt diversarum rerum principia, ut unum Deum frumenti, alium vini, etc. Ex hæreticis etiam quidam posuerunt unum principium spirituum, et aliud corporum, vel unum bonarum rerum, et aliud malarum, quæ summum bonum et malum appellabant, ut Manichæi et similes. Juxta quem falsum errorem nullum ens, etiamsi sit increatum, esset verus Deus, secundum illud, quod per hanc vocem nos significare intendimus. Et fortasse in hoc sensu dixit insipiens ille in corde suo: *Non est Deus*, quod tribuit Diagoræ Cicer., lib. 1 de Natur. Deor.; et August., lib. 3 cont. litter. Petilian., c. 21; Lactan., lib. 1, c. 2; Theod., lib. 3 De curand. affect. Græc. Si autem ostenderimus, hoc ens increatum ac per se necessarium, tantum esse posse unum numero secundum naturam et essentiam, fiet plane consequens illud esse primam causam cæterorum omnium, quæ sunt vel esse possunt, atque adeo esse Deum, et consequenter esse verum Deum. Quapropter demonstrationes, quæ a philosophis ac Theologis afferri solent ad probandam unitatem Dei ex infinita perfectione divinæ naturæ, licet alias sint optimæ, ut postea videbimus, nunc tamen nobis deservire non possunt, quia supponunt, ut jam probatum, esse in rerum natura Deum, hoc est, ens quoddam infinitæ perfectionis in essentia et natura, quod nondum nos probavimus, sed solum esse ens per se necessarium, utpote ex se habens esse.

2. Et ob hanc fortasse causam non defuerunt etiam ex Catholicis et Theologis, qui dicerent, non posse demonstrari Deum esse, ut Petrus de Aliaco, in 1, q. 3, art. 2 et 3, ubi primum nititur respondere ad demonstrationem, qua probatur dari aliquod ens a se, e

increatum; sed nihil dicit apparens aut verisimile, cui respondere oporteat. Deinde ait, licet concedatur demonstrari, esse aliquod ens a se, non tamen demonstrari illud esse unum tantum, et ideo nec demonstrari posse, Deum esse. Imo ait, quod, licet demonstretur, vel admittatur dari unum quoddam ens increatum, quod sit prima causa efficiens omnium, quæ facta sunt, nihilominus non inferri evidenter illud esse Deum; quia inde non sequitur esse primam causam omnium quæ sunt; quia posset quis dicere, dari plura entia non facta, et inter ea dari aliud ens superius, quod licet non sit efficiens, sit tamen finis alterius entis increati, et eadem ratione fingi possent plura entia increata nullum ordinem causæ inter se habentia, sicut sunt duo Angeli, quos aliqui posuerunt entia per se necessaria. Et in hac opinione, scilicet non posse demonstrari Deum esse, fuit etiam Rabbi Moyses, lib. 6 suæ Philosophiæ, c. 6, et nonnulli etiam philosophi, ut meminit D. Thom., 1 contra Gentes, cap. 11 et 12, et q. 10 de Veritate, art. 12.

3. Alii vero, ex fundamento extreme contrario, dixerunt etiam non posse demonstrari Deum esse, quia id est per se notum. Cujus sententiæ videtur fuisse Anselm. in Proslog., cap. 2 et 3, et lib. contra insipientem. Et insinuatur in Commentariis Hieronymo attributis super Job, c. 36, circa illa verba: *Omnes homines vident Deum*, et super Psalm. 95, in ea verba: *Correxit orbem terræ, qui non commovebitur*. Favet item Damascenus, lib. 1 de Fide, cap. 1 et 3, ubi ait, Dei cognitionem naturaliter esse hominibus insertam; sed hoc a S. Thoma supra, et 1 p., q. 2, art. 1, ita exponitur, quod homini sit naturaliter insertum aliquid, ex quo possit in Dei cognitionem devenire, et eodem modo posset exponi Hieronymus. De Anselmo autem D. Thom. fatetur fuisse illius sententiæ, quem secutus est Abulens., in cap. 6 Exod., q. 2. Sed, quod hæc sententia falsa etiam sit, constabit ex discursu sectionis, ut in fine ejus adnotabimus.

Resolutio quæstionis.

4. Dicendum ergo est demonstrari evidenter posse illud ens, quod est per se necessarium, esse fontem seu causam efficientem rerum cæterarum, ac proinde esse tantum unum. Atque ita evidenter demonstrari Deum esse. Ut intelligatur hæc assertio et consecutio inter partes ejus, oportet supponere, quid omnes intelligant nomine Dei; quamquam enim Deus propter suam simplicitatem et infinitatem definiri non possit, nec etiam exacte a nobis describi, qui imperfecte illum concipimus, tamen ut de illo ratiocinari possimus, necesse est saltem præconcipere et præsupponere quid hac voce significetur. Oportet tamen in explicanda hac vocis significatione duo extrema vitare: unum est, ne in tali descriptione ponamus omnes conditiones, seu attributa Dei, tum quia alias nunquam posset concludi Deum esse, nisi prius demonstrarentur omnia attributa Dei de aliquo ente, quod est contra omnium consuetudinem et conceptionem; tum etiam quia multæ sunt proprietates Dei, quæ multo difficilius cognoscuntur, quam quod Deus sit.

5. Aliud extremum est, ne nomen hoc accommodemus cuilibet proprietati, quæ Dei propria esse videatur; ut, verbi gratia, proprium Dei est esse inter omnia entia maxime dignissimum; dicunt ergo aliqui, nomine Dei nihil aliud significari quam ens perfectissimum omnium. Sed hoc non satis est ad rationem seu significationem Dei declarandam; nam etiamsi quis fingeret, tantum esse in rebus hunc mundum corporeum, et in eo cœlum vel hominem esse nobilissimum omnium entium, non statim existimaret cœlum aut hominem esse Deum hujus mundi, nisi alias Dei proprietates in eis esse crederet. Similiter attribui potest Deo, quod sit primus motor cœli; non tamen propterea recte dicetur nomine Dei solum significari primum motorem cœli, ut talis est, quia si nihil aliud haberet quam esse primum motorem cœli, non ideo Deus esset. Et idem dico de hoc attributo, quod est esse ens necessarium aut ens a se, quia hoc etiam attributum per se sumptum, non satis est ad explendum conceptum, quem nomine Dei significare intendimus; nam ut paulo antea dicebam, si plura essent entia per se necessaria, nullum illorum esset tale ens, quale nos significare intendimus nomine Dei. Significat ergo hoc nomen quoddam nobilissimum ens, quod et reliqua omnia superat, et ab eo tanquam a primo auctore reliqua omnia pendent, quod proinde ut supremum numen colendum est ac venerandum; hic enim est vulgaris et quasi primus conceptus quem omnes de Deo formamus, audito nomine Dei. Et ideo ad demonstrandum Deum esse, non satis est ostendere dari in rerum natura ens quoddam necessarium, et a se, nisi etiam probetur illud esse unicum, et tale, ut sit fons totius esse,

a quo pendent, et illud recipiunt omnia, quæ ipsum esse quoquo modo participant. Hoc autem demonstrato, sufficienter ostenditur Deum esse ; nam reliqua ejus attributa, quæ cum hujusmodi ente necessariam connexionem habent, postea demonstranda sunt.

6. *Quanta certitudo in præcedente assertione.* — Assertio igitur sic declarata non solum vera, sed etiam ita certa Theologis visa est, ut doctrinam Aliaci erroris damnent. Et non immerito, nam pugnat cum sententia Pauli ad Rom. 1 : *Quod notum est Dei, manifestum est in illis ; Deus enim ipsis manifestavit.* Vocat autem notum Dei, id quod naturali lumine de illo innotescere potest, quod saltem esse oportet ipsum esse, nam si hoc ignoretur, nihil prorsus de Deo cognoscetur. Declarans autem hunc manifestationis modum subdit : *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur ; sempiterna quoque ejus virtus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles, quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt.* Ex quibus verbis manifeste colligitur, talem posse cognitionem Dei ex creaturis haberi, ut homines inexcusabiles reddat, si vel Deum esse non assentiantur, vel illum colere negligant. Quod autem illa cognitio in se sit evidens, non videtur ex illis verbis tam aperte colligi ; nam sæpe minor cognitio, quam evidens, sufficit ad obligandum hominem, et ut illum inexcusabilem reddat, nisi juxta illam operetur. Nihilominus tamen, si verba Pauli attente ponderentur, satis indicant evidentem cognitionem, ut sunt illa : *Manifestum est in illis*, et, *intellecta conspiciuntur*. Et simile testimonium est apud Salomonem, Sap. 13, ubi reprehenduntur qui verum Deum ignorant : *Vani* (inquit) *sunt omnes homines in quibus non subest scientia Dei, et de his quæ videntur bona, non potuerunt intelligere eum qui est ; neque operibus attendentes, agnoverunt quis esset artifex ;* et infra : *A magnitudine enim speciei et creaturæ cognoscibiliter poterit creator eorum videri.* Idem indicatur verbis illis Psal. 18 : *Cœli enarrant gloriam Dei*, ut late exponit Chrysost., hom. 9 et 10 ad Populum. Et eodem sensu declarat Gregor. verba illa Job 36 : *Omnes homines vident eum, unusquisque intuetur procul*, lib. 27 Moral., c. 2 ; ac denique idem sentiunt Ecclesiæ Patres, quos nunc referre, videtur a metaphysico instituto alienum ; insinuabo tamen nonnulla testimonia probando ratione assertionem positam. Quæ non potest melius ostendi quam afferendo demonstrationes, quibus dicta veritas probetur.

Prima demonstratio, quod Deus sit.

7. Duæ igitur occurrunt viæ præcipuæ ad hoc ostendendum. Una est omnino a posteriori et ex effectibus ; altera est proxime a priori, quamvis remote sit etiam a posteriori, ut postea declarabo. Prior via est magis usitata a sanctis Patribus, magisque consentanea Paulo et Salomoni in locis citatis, et potissime significatur in verbis illis Sapientis : *A magnitudine speciei et creaturæ,* id est, *a magnitudine et specie, seu pulchritudine creaturarum.* Ex quibus verbis possumus in hunc modum rationem formare, nam, licet singuli effectus per se sumpti et considerati, non ostendant unum et eumdem esse omnium factorem, tamen totius universi pulchritudo, omniumque rerum, quæ in eo sunt, mirabilis connexio et ordo, satis declarant esse unum primum ens, a quo omnia gubernantur et originem ducunt. Hanc rationem attigit D. Thom., lib. 1 cont. Gent., c. 13, ex Damasceno, lib. 1 de Fide, cap. 3 ; et Gregor., 26 Moral., cap. 8 ; et Chrysostom., hom. 4 in Genesim ; et expresse Dionysius Areopagita, c. 7 de Divinis nominibus, dicit Deum cognosci ex creaturarum omnium ordinatissima dispositione ; quod usurpavit etiam August., lib. 11 de Civitat., c. 4 ; et Justinus interrogatus, q. 16 Gentium, *Unde sciri potest sitne Deum omnino*, eleganter ac breviter respondit, *ex eorum, quæ sunt, concretione, constitutione ac stabilitate.* Unde optime Eusebius Cæsariensis, lib. 7 de Præparat. Evangel., c. 2 : *Sicut domus* (inquit) *sine artifice, aut pannus sine texente fieri non potest, ita neque universum hoc sine auctore* Gregorius vero Nazianzenus, oratione 2 de Theolog., exemplo utitur cytharæ, aut concentus ejus ordinatissime ac pulcherrime constituti. Nam sicut is non posset intellig[i] sine aliquo auctore, vel artifice, ita neque hujus universi aptissima constitutio sine Deo Tandem rationem hanc insinuavit Philosophus, lib. 12 Metaph., c. 2, in illis verbis *Quo namque pacto ordo erit, non existent[e] aliquo perpetuo, separato ac permanente* Eamque latius prosequitur, cap. 10, ubi etiam utitur exemplo domus, et familiæ recte ordinatæ, et exemplo exercitus qui sine duce ordinatus esse non potest. Eamdem tetigere lib. 1, c. 3 et 4.

8. *Evasiones rationis factæ.*—Ut autem vis hujus rationis magis perspiciatur, amplius expendenda est. Dicere enim posset aliquis ex hoc effectu ad summum haberi, unum esse omnium gubernatarem, non tamen conditorem. Deinde, dicere posset, illum esse unum non natura, seu entitate, sed consensione, ut si plures artifices ad unum ædificium construendum convenirent. Præterea hic discursus non habet locum in rebus pure spiritualibus, nam de illis nobis evidenter non constat quantam connexionem habeant, vel inter se, vel cum aliis rebus hujus mundi visibilis. Denique si quis fingat præter hunc mundum visibilem, esse alium, nullam connexionem cum hoc habentem, ejusque conditorem esse etiam increatum, ens distinctum tamen ab eo, qui hunc mundum condidit ac gubernat, non poterit quidem prædicta ratiocinatione convinci; ergo ex effectibus quos nos experimur, non satis possumus convincere esse unicum tantum ens increatum, quod sit principium cæterorum omnium, quæ in rebus existunt, sive in hoc mundo, sive in alio. Ex horum itaque expositione videtur pendere dictæ rationis vis, ut universe omnia entia comprehendat, et inter omnia unum tantum primum et aliorum fontem esse concludat; hujusmodi enim ens appellamus Deum.

Prima evasio refellitur, et emanatio totius orbis sensibilis ab uno efficiente ostenditur.

9. Ad primam igitur objectionem vel potius evasionem, imprimis respondere libet verbis Lactantii, lib. 1 de Falsa religione, cap. 2 : *Nemo est tam rudis, tam feris moribus, qui oculos suos in cœlum tollens, tametsi nesciat cujus Dei providentia regatur hoc omne quod cernitur, aliquam tamen esse non intelligat ex ipsa rerum magnitudine, motu, dispositione, constantia, utilitate, pulchritudine, temperatione; nec possit fieri quin id quod mirabili ratione constat, consilio majori aliquo sit instructum.* In quibus postremis verbis eleganter indicat ex gubernatione recte colligi procreationem, quia non potest universum gubernari, nisi ab eo cujus consilio et potentia conditum fuit. Ideo enim mirabili modo et ratione constat, et mira rerum connexione et successione conservatur, quia a sapientissimo artifice ita instructum fuit, prout ad talem gubernationem et conservationem oportebat. Sic igitur ex connexione mutuaque operatione rerum universi, non tantum colligitur unus universi gubernator, sed etiam effector.

10. Quod præterea declaratur breviter discurrendo per omnes res, ex quibus hoc universum constat. Et imprimis de speciebus omnibus rerum generabilium et corruptibilium supra ostensum est, non posse existimari quod a se habeant esse per solam successionem unius individui ab alio, sed necessarium esse ut unaquæque species in aliquo individuo ab aliqua superiori causa effecta sit. Quod saltem quoad ipsa composita et quoad formas materiales, fit evidens ex dictis in superiori sectione; quoad ipsam vero materiam non procedit ratio ibi facta; sumitur tamen probatio ex dictis supra de creatione, disputatione 22, scilicet, quia esse a se, est maxima perfectio; ergo si hæc non convenit formæ nec supposito substantiali, multo minus potest convenire materiæ primæ.

11. *Objectioni satisfit.*—Item, quia si nulla forma substantialis est ex se innata materiæ primæ absque ulla effectione, neque ipsa materia prima potest ex se habere actualem entitatem non receptam ab aliquo agente, quia natura sua postulat formam, et ab ea pendet; ergo non postulat esse nisi in composito et sub forma; ergo non potest ex se habere esse, formam vero expectare ab agente. Patet consequentia, quia si ex se est, necessario est, etiamsi agens nihil efficiat; posset autem agens nullam formam efficere, cum libere illam faciat, ut postea dicemus. Imo si materia ex se haberet esse, necessario esset æterna; agens autem extrinsecum non potuisset ab æterno formam aliquam rerum corruptibilium in illam inducere, nisi fortasse per infinitam durationem in ea conservaret formam, quam ex æternitate in illam induxerat, ut patet ex dictis sectione præcedente; nullus autem sanæ mentis excogitare potest, auctorem hujus mundi inferioris (quicunque ille sit) necessitari ad inducendam in materia ab æterno aliquam certam formam, quam per infinitam durationem in ea conservaret; neque ullus philosophus, etiam ex his qui existimarunt mundum esse ab æterno, finxit ita fuisse æternum hunc inferiorem mundum corruptibilem, ut in aliquo vel aliquibus determinatis individuis prius per æternitatem duraverit, quam inchoatæ in illo fuerint generationes et corruptiones. Si ergo nulla forma determinate sumpta necessario inest materiæ, ergo nulla necessario fit in illa ab

agente, præsertim ex æternitate; ergo neque illa potest ex se habere esse necessarium et æternum. Dices, rationem hanc procedere supponendo, materiam natura sua pendere a forma, quod tamen non est evidens. Respondeo, etiam seclusa rigorosa dependentia, hoc ipso quod materia natura sua postulat formam, et sine illa esse non potest nisi in statu maxime præternaturali (quod nemo negare potest), satis concludi esse prorsus alienum a natura materiæ, habere esse a se, et expectare formam ab agente. Sicut in materia de anima, recte docent philosophi, non esse naturale animæ rationali esse ante corpus, quia natura sua postulat esse in corpore, quamvis a corpore non pendeat; unde licet extra corpus manere possit, est tamen tunc in præternaturali statu. Quo argumento recte etiam concluditur animam rationalem non habere esse ex se necessarium et æternum.

12. *Ex prædictis eiicitur conclusionis probatio quoad res sublunares.* — Ex his ergo recte colligitur res omnes sub cœlo contentas ab aliquo superiori auctore esse procreatas. Unde imprimis fit, quatuor simplicia elementa ab uno et eodem auctore facta esse, ab eo scilicet, a quo ita sunt disposita et ordinata, sicut expediebat ad totius universi conservationem et regimen. Nam sicut propter hunc finem creata sunt, id est, propter bonum universi, et propter mistorum etiam generationes, ut statim dicam, ita in ea proportione creata sunt, quæ illi fini esset consentanea; in proportione, inquam, non tantum magnitudinis, sed etiam qualitatis et naturalis convenientiæ, vel diversitatis; necessarium ergo fuit, ut idem esset auctor omnium, alioqui non posset illa proportio et connexio sub unam intentionem cadere. Deinde etiam colligitur, eumdem, qui fuit conditor elementorum, fuisse etiam non solum gubernatorem, sed etiam conditorem mistorum, qui ex elementis generantur. Non est quidem necessarium ut mista omnia fuerint a solo auctore universi immediate producta; imo, si id intelligatur de productione per propriam et immediatam creationem, non solum necessarium non est, sed neque etiam verum, nam etiam juxta divinam Scripturam, de elementis prius creatis Deus mista produxit, quæ productio non potuit esse proprie creatio, cum fuerit ex præsupposita materia. Quin potius etiam de elementis ipsis non constat omnia fuisse immediate creata, vel an unum prius creatum fuerit, et reliqua postea ex illo formata, et, licet illud prius sit probabilius magisque sacræ historiæ consentaneum, non tamen potest ratione demonstrari; nec refert ad id quod agimus, dummodo constet unum et eumdem esse horum omnium auctorem.

13. Si autem illud de mistis intelligatur hoc modo et sub hac amplitudine, scilicet, de productione sive per propriam creationem, sive ex alio corpore prius creato, adhuc distinctione et declaratione opus est, nam potest intelligi, vel de productione, quæ a solo Deo immediate fiat, vel quæ fiat per causas secundas. Rursus inter hæc mista quædam sunt ita imperfecta, ut possint ab occurrentibus causis generalibus fieri absque concursu causæ particularis, et ejusdem rationis, ad quam per se, et veluti ex instituto hoc munus pertineat. Atque hoc modo producuntur non solum mista, quæ proprie dicuntur imperfecta seu meteorologica, quæ in secunda regione aeris frequentius generantur, sed etiam metalla, quæ in visceribus terræ virtute solis producuntur, et viventia multa, et animalia imperfecta. Et de his omnibus non potest (ut existimo) alia evidenti ratione ostendi esse immediate producta a prima causa seu auctore universali, nisi illa, qua in superioribus ostensum est primam causam concurrere immediate causis secundis, ad omnes actiones et effectus earum, quia non oportet ut prima causa majorem adhibuerit concursum, cum in universalibus causis creatis, vel in concursu plurium causarum sit sufficiens virtus ad hos effectus producendos cum generali concursu primæ causæ. Ad rem autem seu demonstrationem, quam intendimus, satis est hic modus emanationis harum rerum ab eodem auctore, a quo elementa facta sunt. Imo in rigore sufficeret demonstrare, hos effectus non habere alium primum auctorem, qui sit ens increatum, præter eum qui elementa et alias res universi procreavit, sive ab illo immediate procedant, sive mediate, scilicet, quia proxima causa eorum effectuum ab illo primo ente dimanavit.

14. Alia vero sunt mista adeo perfecta, ut non possint immediate a cœlo, vel aliis generalibus causis creatis fieri sine proprio ac determinato concursu causæ proximæ ejusdem rationis; sic enim homo non generatur, nisi ab homine, et leo a leone, et sic de aliis perfectis animalibus, et in quibusdam arbo-

ribus et plantis idem accidere videmus; non enim oritur triticum nisi ex tritico, et in perfectis arboribus idem videmur experiri. In his ergo est multo evidentius, procreationem eorum revocandam esse ad aliquem superiorem auctorem, quia nec tota species potuit a seipsa dimanare, aut ex seipsa esse, ut supra ostensum est; neque in omnibus his causis visibilibus est sufficiens virtus ad introducendas hujusmodi rerum species in universo. Quod autem harum rerum omnium idem primus sit auctor, sive inter se, sive cum elementis conferantur, constat ex connexione earum inter se, sive in ratione materiæ, sive in ratione efficientis, aut finis. Ita enim sunt elementa constituta, ut ex eis possint commode hæc mista produci, aut nutriri, vel conservari, adeo ut a suis etiam naturalibus locis aliquantulum immutata sint in mistorum commodum et utilitatem. Et inter ipsa mista quædam aliis deserviunt in cibum, vel alias utilitates, et universa fere serviunt homini, propter quem proxime condita esse, intelligi potest, vel ex ipsis rebus, earumque diversis qualitatibus, ac variis proprietatibus hominum usibus accommodatissimis, quas proprietates a sua prima conditione receperunt; est ergo signum evidens, hæc omnia non solum ab eodem auctore gubernari, sed etiam condita esse. Quod etiam declarat ipsa universi pulchritudo, ad quam sine dubio tam varia mistorum procreatio ordinata est, et tam ordinate disposita, ut non poterit casu aut fortuito a diversis auctoribus ita fieri, sed ab unico et universali auctore, qui hanc pulcherrimam universi machinam intendebat.

15. *Cœlum an animatum et qua anima aliqui crediderint.—Quoad cœlestia corpora probatur assertio.* — Superest dicendum de corporibus cœlestibus, quorum origo obscurior naturaliter esse videtur, eo quod incorruptibilia sint. Unde multi ex Gentilibus perspicuum esse crediderunt, cœlum non habuisse ortum, ut refert Justinus in responsione ad quintam quæstionem Gentibus propositam. Verumtamen quod cœlum etiam sit factum, ostendi potest imprimis ex imperfectione ejus; est enim cœlum ens imperfectius homine; cum ergo homo non habeat esse nisi a superiori causa, quomodo existimari potest cœlum ex se habere esse? Dices primo, non satis constare, cœlum esse imperfectius homine, nam multi existimarunt esse animatum anima intelligente. Respondetur, de propria animatione per informationem vix fuisse philosophum aliquem, qui cœlum animatum esse existimaverit; nullum enim vitæ indicium, aut opus in illo corpore invenimus; nam illuminatio et influentiæ omnes, naturales actiones sunt; motus autem localis per se solus, et maxime non progressivus, nullum est vitæ indicium, cum ab impetu vel naturali vel extrinseco fieri possit. Qui ergo cœlum vivens aut animatum vocarunt, locuti sunt ratione intelligentiæ moventis cœlum, quæ quia illi assistit, eoque quodammodo utitur ad agendum, secundum quamdam metaphoram anima illius appellata est. Qui vero in sensu magis proprio id asseruerunt, improbabiliter locuti sunt. Contra eum nihilominus, qui in ea sententia persisteret, non esset efficax ratio facta, sed tunc eodem modo esset de cœlo, quo de aliis intelligentiis philosophandum, de quibus statim dicam. Atque eodem fere modo occurrendum est, si quis dicat hominem solum ratione animæ intellectivæ esse superiorem cœlo, et de hac non satis constare esse factam; dicendum est enim satis constare intellectivam animam factam esse, tum generali ratione, qua id potest de intelligentiis ostendi; nam cum anima sit minus perfecta, quam intelligentiæ, si hæ factæ sunt, multo magis ipsa; tum speciali ratione, quia cum ipsa sit forma corporis, et non tam sit propter se, quam propter totum compositum, nec naturaliter existere potest ante corpus, nec habere ex se esse, si ipsum compositum efficiente indiget, ut paulo antea declaravimus.

16. Tandem dicere potest aliquis, etsi corpus cœleste sit minus perfectum quoad gradum essendi, esse tamen perfectius in modo, cum incorruptibile sit, ideoque fieri posse ut etiam in perfectione essendi a se superet hominem, licet in essentiali gradu superetur. Respondeo, id esse impossibile, esseque longe diversam rationem unius et alterius attributi, nam rem esse incorruptibilem, provenire potest aut ex carentia contrarii, aut ex conditione materiæ, vel quadam rei simplicitate; unde hæc proprietas non semper indicat summam vel maximam essentialem perfectionem rei. At vero esse a se, et illa singularis necessitas essendi, quæ provenit ex independentia ab omni efficiente causa, est manifestum indicium eminentissimæ cujusdam perfectionis, non solum in modo, sed etiam in gradu ipsius esse, quia per hanc perfectionem magis distat ens a nihilo, seu a non ente, quam per quamcunque aliam,

quæ ab hac præscindat. Item, quia tale ens minus habet potentialitatis, quandoquidem nec in potentia objectiva esse potest. Ac denique tale ens sub alterius dominium non cadit. Unde singulari ac supremo modo est (ut ita dicam) sui juris, et nulli alteri subjectum. Quæ omnia sine dubio longe excellentiorem perfectionem indicant, et ideo fieri non potest ut res inferior in gradu entis hanc perfectionem habeat, quam superior attingere non potest.

17. Atque hinc confirmatur hæc ratio sumpta ex imperfectione cœli; est enim cœlum ens materiale, vel (ut extra omnem opinionem loquamur) corporeum, extensum, quantum, in qua proprietate, scilicet, quantitatis et extensionis, convenientiam habet ejusdem rationis cum inferioribus corporibus, estque in potentia passiva, saltem ad motum, et aliquas accidentales perfectiones, indigetque motu, saltem ut ad agendum in variis locis applicari possit. Imo impotens est ad ita se movendum et applicandum, nisi ab alio moveatur. Qui ergo credibile est, ut a se sit, quod et motu indiget, et a se illum habere non potest? Tanta ergo perfectio, quanta est esse ens independens, et necessarium absque esse in potentia objectiva, plane repugnat enti habenti tot imperfectiones, quot in cœlo conspiciuntur. Non est ergo cœlum ens improductum, sed factum.

18. Probandum vero ulterius restat (simulque hoc ipsum confirmabitur), habere eumdem auctorem sui esse, quem elementa ac cætera inferiora corpora habent, quod facile fiet, prosequendo et applicando discursum factum de connexione et proportione horum corporum inter se. Est enim imprimis evidens, corpora cœlestia inter se habere summam proportionem et debitam subordinationem, non solum in figura, situ et loco, sed (quod maxime ad rem spectat) in motu etiam et influentia, prout necessarium vel conveniens est ad habilitatem, et bonum regimen totius universi. Signum est ergo manifestum, et omnes cœlos fuisse ab eodem auctore conditos, et illum non esse alium a conditore totius universi, seu ab eo qui elementa et cætera inferiora corpora procreavit. Probatur consequentia quoad priorem consequentis partem, quia intelligi non potest, vel hanc cœlorum dispositionem et ordinem casu accidisse, vel cœlos prius fuisse ab aliquibus privatis agentibus conditos; postea vero fuisse ita dispositos et ordinatos ab aliquo superiori agente qui bonum totius universi procurat. Nam et ipsa pulcherrima et aptissima varietas et dispositio cœlorum in magnitudine sicut figura et virtute, evidenter enarrat sapientiam conditoris, qui ex intentione alicujus finis, et universalis commodi ita illos disposuit, et ipsa stabilitas et natura cœlorum satis declarat, non post naturam, sed cum ipsa natura accepisse eam dispositionem, præsertim quoad illas quatuor proprietates, quas numeravimus, scilicet, magnitudinem, figuram, et situm, et innatam vim influendi, nam de motu alia est ratio, quia et necessario est posterior, saltem per instans, et magis extrinsecus advenit. Fabricator ergo universi non est fingendus ad modum humanorum artificum, qui res aliunde subsistentes juxta finem a se præstitutum coordinant, et ita rem artificiosam componunt: sed tanquam diversus artifex, qui condendo cœlos, eis dedit naturam accommodatam tali dispositioni et ordini, quem simul cum illis procreavit.

19. Atque hinc ulterius facile persuadetur altera pars consequentis, scilicet, ob eamdem rationem, et colligationem illorum superiorum corporum cum inferioribus, necessario fatendum esse eamdem esse conditionem omnium. Quod præterea in hunc modum declaratur: duobus enim aut tribus modis intelligi potest constitutio universi ex cœlis et corporibus sublunaribus. Primo, quod cœli jam existentes, aut ex se (quod jam improbatum est) aut ab aliquo efficiente, ipsi sua virtute et efficacia condiderint omnia inferiora, eaque convenienter aptaverint ad hujus inferioris mundi constitutionem et conservationem. Et hic modus est per se incredibilis. Primo, quia hic mundus inferior fieri non potuit, nisi per creationem; nullum autem corpus potest habere naturalem vim creandi, ut in superioribus dictum est. Imo licet fingeremus, Deum prius creasse materiam, non potuissent cœli ex illa statim producere omnia elementa ita distincta et disposita, sicut natura eorum vel universi utilitas ac pulchritudo requirit. Cum enim cœli naturaliter agant, et, quantum est ex se, eodem modo, si cum eadem propinquitate, vel distantia, et cum eodem discursu applicentur, non potuissent ex eadem materia ex se æque indifferente tam varios, tamque ordinatos effectus efficere. Est itaque evidens, hoc non fuisse opus solius naturæ, sed intelligentiæ habentis vim eminentissimam, et multiplicem, quoad efficacitatem, et arbitrium operandi juxta finem intentum.

Deinde quia cœli per se soli vix aliquid possunt efficere sine concursu inferiorum corporum; nam et debent præmittere lucem, vel aliam influentiam sibi proportionatam, et ad perficiendos effectus semper requirunt aliquam inferiorum causarum cooperationem. Cujus argumentum est, quod sol, qui inter omnia astra videtur efficacissimus, minime potest aut segetes procreare sine pluvia et lispositione terræ, aut aliquid simile per se solus efficere. Adde aliquos esse effectus in iis inferioribus, qui non possunt a cœlis fieri sine univocis agentibus, ut supra visum est.

20. Alio tamen modo fingi potest, quod cœlis jam existentibus, et sic dispositis a sua efficiente causa, aliud agens omnino distincum, effecerit inferiorem orbem, illumque lisposuerit modo conveniente et accommolato, ut ab orbe superiori foveri et gubernari posset. Et hic modus est etiam per se improbabilis, nam si intelligatur id factum esse quasi ex conventione et pacto utriusque agenis, id pertinet ad secundam objectionem statim tractandam; si vero sit sermo (ut in dicis verbis significatur) auctorem cœlorum in llis ita creandis ac disponendis non respexisse mente et intentione sua ad commodum et utilitatem inferioris orbis, id est manifeste falsum, ut satis ex dictis constare potest; nam ipsa cœlorum dispositio et influentia proclamat illos fuisse conditos *in ministerium cunctis gentibus*, ut Scriptura loquitur. Quod etiam manifestant ordinatissimi motus eorum, qui uniformi quadam difformitate ita sunt mirabiliter distributi, ut ad omnem usum inferiori mundo necessarium deserviant, nimirum, ad temporum varietatem, ad generationes, et corruptiones rerum, ac denique, *ut sint in signa, et tempora, et dies et annos*. Nec refert quod hi motus additi sint cœlis post creationem eorum, et quod (ut est probabile) fiant a motoribus distinctis et inter se, et a cœlorum conditore, quia nihilominus cœli sunt conditi apti et accommodati ad tales motus, ut declarat eorum figura et influentia; signum ergo est, eo respectu et intentione fuisse conditos. Unde, quamvis habeant suos proximos motores, non tamen independentes a primo conditore et gubernatore, et juxta illius imperium, et intentionem moventes, prout ad bonum totius universi, et commodum usum inferiorum corporum expedit. Optime igitur ac plane evidenter ex fabrica et constitutione hujus universi, et colligatione, proportione ac subordinatione partium ejus, illatum est, unum esse totius universi auctorem.

Secunda evasio excluditur, et vera unitas primi auctoris totius universi ostenditur.

21. Sed jam occurrit secunda evasio, nam duobus modis intelligi potest hæc unitas: primo per naturalem et simplicem unitatem ejusdem causæ; secundo per aggregationem et consensionem plurium. Nos ergo priorem unitatem intendimus; est enim necessaria ad concludendum Deum esse; discursus autem factus, licet ostendat unitatem, non tamen videtur illam ita perfectam demonstrare. Præcipue enim fundatur in hoc, quod totum universum per modum unius adæquati effectus, cadere debuit sub intentione unius agentis; hoc autem verum esse potuit, etiamsi concurrerent plura agentia quasi partialia, dummodo per modum unius ad unum effectum adæquatum efficiendum conveniant, sicut plures artifices ad unum ædificium. Ut ergo hanc fictionem excludamus, et ex hoc effectu ostendamus veram unitatem primi agentis, imprimis supponere oportet, hujusmodi causam necessario debere esse intellectualem, quod et infra a priori ostendetur, et ex dictis de fabrica et dispositione universi est evidens, et ex uno effectu, homine videlicet, manifeste etiam concluditur, ac denique etiam juxta illam fictionem est imprimis necessarium; nam duæ causæ partiales cognitione carentes, et maxime si sint diversarum rationum, non possunt per se et ex intentione convenire ad unum adæquatum effectum producendum, nisi alicui superiori causæ subordinentur, cujus sint veluti organa aut instrumenta.

22. *Quot absurda sequantur ex assertione plurium causarum hujus orbis sine subordinatione.*— Unde ulterius advertendum est, duobus modis posse excogitari consensionem illam plurium causarum partialium ad condendum universum. Primo quod omnes illæ sint subordinatæ uni superiori causæ, a qua esse receperint. Et hic sensus, licet falsam et erroneam doctrinam contineat, nihil tamen obstat aut refert ad rem quam nunc tractamus; nam juxta illum sensum jam admittitur unum tantum increatum ens, a quo cætera processerunt, et totus hic mundus primordialiter ab eo duxit originem, quod satis nobis est ad probandum Deum esse; illud enim primum ens Deum appellamus. An vero immediate per seipsum mundum produxerit, vel per inferiorem causam sibi subordinatam, unam,

vel plures, quod in prædicto sensu tangitur, pertinet ad aliam quæstionem de creatione, quam in superioribus tractavimus, et jam nunc iterum occurret. Alio ergo modo intelligi potest, quod plures causæ convenerint ad producendum hunc mundum absque subordinatione, vel inter se, vel ad aliam superiorem, sed cum quadam æqualitate quoad independentiam in suo esse et agere, licet fortasse, quoad effectuum productionem una plus concurrerit, seu meliores etiam effectus effecerit, quam alia; necessario enim dicendum est aliam fecisse cœlum, aliam ignem vel aquam, aut alio simili modo. Et hic est sensus illius erroris, qui sola declaratione absque alia impugnatione statim per se apparet improbabilis atque ridiculus, quia frustra et sine fundamento multiplicantur illa principia, et necesse est, quodlibet illorum imperfectum esse et insufficiens ad suum effectum, vel alia esse supervacanea, et consequenter impossibilia.

23. *Primum.* — *Secundum.* — Argumentor igitur in hunc modum, nam vel unaquæque ex illis causis requirit consortium aliarum, quia ipsa est impotens absque aliis ad producendum totum universum, aut quia, licet singulæ possent producere totum, et ex se essent in virtute æquales, nihilominus inter se effectum hunc partiri voluerunt. Si primum dicatur, sequitur primo quamlibet aliarum causarum per se sumptam esse valde imperfectam et limitatam in virtute. Unde sequitur secundo esse etiam impotentem ad eum effectum, qui illi tribuitur; nam talis effectus non potuit, nisi per creationem fieri, verbi gratia, quodlibet cœlum, et quodlibet etiam elementum, quod productionem totalem ac primariam includit; ostensum est autem in superioribus, ad creandum per talem modum principalis causæ, requiri virtutem simpliciter infinitam; ostensum etiam est, causam habentem virtutem principalem creandi, posse creare quidquid creabile est; in dictis autem causis dicitur esse virtus limitata, et ad unum vel alium effectum definita; non est ergo illa virtus creativa; ergo neque est sufficiens ad primam universi productionem etiam ex parte, nisi prius supposita fuerit ad actionem ejus creatio materiæ. Quod si tota materia prius creata fuit ab aliquo agente, cum illa fuit concreata aliqua forma, quia materia non per se fit, sed cum toto quod creatur; ille ergo est primus universi conditor, quem Deum appellamus.

24. *Tertium.* — Tertio sequitur ex illo errore, aggregatum ex omnibus illis causis esse finitum virtute, imperfectum sapientia, mutabile variis voluntatibus. Ex quo ulterius fit, providentiam et gubernationem universi ab illo pendentem non posse non esse valde imperfectam, et in multis deficientem, valdeque alienam ab infinita sapientia et potentia, quam universi fabrica et gubernatio satis indicat. Sequela declaratur, nam imprimis cum singulæ ex illis causis sint finitæ virtutis, non potest ex omnibus illis simul sumptis coalescere aliqua infinita virtus, nisi fortasse illæ partiales causæ dicantur esse infinitæ multitudine, quod quidem dici non potest de his, quæ actu produxerunt res universi; nam cum hæ sint finitæ in multitudine, non potest causarum multitudo esse infinita, nisi dicatur, plures, vel etiam infinitas concurrere simul ad singulas res producendas; quod quam sit absurdum et ridiculum, per se constat. Neque esset minus improbabile dicere, hujusmodi causas, potentes hoc modo producere res universi, esse infinitas, etiamsi non omnes actu operentur; nam ut omittam rationes communes, quæ contra hoc infinitum fieri possunt, item quod gratis et sine fundamento fingitur, si ex nulla operatione colligi potest; item quod nihil deservit illa infinita multitudo ad condendum universum, prout factum est, si quidem non tota illa ad ipsum concurrit, præter hæc (inquam) omnia, non est in toto illo definito aggregato causarum vis agendi infinita et ex omni parte perfecta, quia hæc perfectio magis consistit in intensione quam in multitudine.

25. Deinde potest similis discursus fieri de sapientia, quæ est potissima perfectio rei intellectualis, et commensurata perfectioni essendi; si autem virtus limitata est et imperfecta, etiam essentia; ergo etiam sapientia. Unde posset facile de hujusmodi causis partialibus existimari, quamlibet earum multa ignorare, et præsertim futura, quæ pendent ex aliorum voluntatibus; qualis ergo posset esse providentia ab hujusmodi causis proveniens, etiam si fingantur omnes simul inter se consulere, et sese mutuo juvare, et altera alterius imperfectionem et imbecillitatem supplere? Quid dicam de earum voluntatibus? Essent enim plane mutabiles, cum essent finitæ; facile ergo possent inter se dissentire, et una agere præter, aut contra voluntatem alterius. Unde recte ad rem, de qua agimus, dixit Justinus Martyr, oratione exhortatoria ad Gentes, pri

cipatum plurium bellis et dissidiis esse expositum, unius vero imperium esse ab his incommodis liberum. Et in eamdem sententiam dixit Athanasius in oratione contra idola: *Ubi princeps non est, ibi disturbatio nascitur, unde concluditur, quod multitudo deorum, nullitas est deorum.* Et Cyprianus, lib. de Idolorum vanit.: *Ad divinum* (inquit) *imperium etiam de terris mutuemur exemplum. Quomodo unquam regni societas, aut cum fide cœpit, aut sine cruore desiit?* Et Plato, in Politico, ultra medium, multorum administrationem omnibus in rebus debilem et infirmam esse dixit. Propter quod ex Aristotelis, 8 Ethicor., cap. 10, et omnium philosophorum sententia, monarchicum regimen cæteris omnibus præfertur. Propter quod merito idem Arist., lib. 12 suæ Metaphysicæ, ita concludit: *Entia nolunt male gubernari. Non est bonum pluralitas principatuum. Unus ergo princeps.* Esset igitur imperfecta valde universi gubernatio et providentia, si ex multis capitibus multisque voluntatibus finitis et mutabilibus penderet sine subordinatione ad supremam quamdam potentiam, summam sapientiam et voluntatem immutabilem, ac summe bonam.

26. Adde quod res universi ita sunt inter se dispositæ et connexæ, ut aliæ aliis omnino indigeant, vel ad suam conservationem, vel ad suas actiones peragendas; omnes etiam ita intendunt totius universi integritatem et conservationem, ut propria commoda interdum deserant propter illam tuendam, ut aqua ascendit ad replendum vacuum, et terra præter suam naturalem conditionem, altiorem locum occupat, quam aqua, ut est magis recepta sententia. Quod si (ut alii volunt) aqua simpliciter eminet, illud est mirabilius, quod semper continet tumentes fluctus suos, ne terræ pulchritudinem omnesque ejus habitatores obruat. Quæ ergo ex illis partialibus causis erit sufficiens ad suum proprium effectum tuendum ac conservandum? Nulla hanc. Sed oporteret mistorum vel animalium auctorem rogare aquarum dominum, ut ipsas contineat, ne suos effectus destruant; et ad hunc modum unaquæque postularet auxilium alterius, ut suum effectum tueri aut conservari posset. Atque similia incommoda et absurda excogitari facile possunt, quia revera id, quod ex multis imperfectis coalescit, non potest non esse imperfectum. Igitur tam mirabilis structura et diversarum rerum mirabilis compositio et ordo sine uno supremo architecto concipi non potest.

27. Quod si quis alteram partem dilemmatis supra positi eligat, et dicat, esse quidem plura prima principia rerum universi, singula tamen per se sufficientia ad totum gubernandum, et virtute ac perfectione æqualia, etc., contra hoc imprimis est, quod sine fundamento dicitur hujusmodi causas divisisse inter se universi productionem per partes; nam ex quo effectu id colligitur? vel, si non colligitur, quis hoc revelavit? Rursus rationes factæ absolute concludunt, esse necessariam unam adæquatam causam per se intendentem totum universum, ejusque commodis attendentem, et non sufficere causas partiales, sive tales sint ex impotentia, sive ex voluntate. Præterea contra eum qui hoc fingeret, sufficiens ratio esse deberet, quod superflue et sine rationabili motivo tot principia introduceret. Nam, si unaquæque ex illis causis sufficiens ponitur ad producendum et gubernandum totum universum, prout nunc est, et secundum omnem perfectionem, quæ in eo desiderari potest, quid est, cur plures hujusmodi primæ causæ esse finguntur? aut ex quo effectu talis multitudo inveniri aut credi potest? Fortasse quis respondeat talem multitudinem non poni propter effectus, quia ad talem ac tantum effectum sit necessaria, sed quia per se pertinet ad rerum perfectionem, ut res adeo perfectæ multiplicentur. Sed contra, nam potius unitas et singularitas illius naturæ pertinet maxime ad perfectionem ejus et aliorum. Quod ex professo probandum est infra tractando de unitate Dei, et attingetur etiam in posteriori puncto hujus sectionis. Et nunc declaratur breviter, prosequendo considerationem illius primi entis sub ratione causæ, et secundum habitudinem ad hunc effectum adæquatum, qui est totum universum, in qua consideratione et ratione nunc insistimus. Igitur si hoc universum haberet plura prima principia, nullum illorum haberet perfectum dominium in totum universum, et consequenter nullum eorum posset perfecte illud gubernare; nam si unum eorum vellet aliquid corrumpere vel annihilare, altero nolente non posset, quia ab illo solo posset sufficienter conservari. Et similiter si unum eorum vellet aut ventos aut pluvias excitare, altero resistente non posset, quia essent ut minimum æqualis virtutis, et sic de aliis; igitur ad perfectionem talis causæ, ut causa est, et sui effectus domina, et ad perfectam ejusdem effectus gubernationem spectat, ut tales cau-

sæ inter se æquales non multiplicentur. Hinc Aristoteles duodecimum librum suæ Metaphysicæ recte conclusit verbis paulo antea citatis. Hinc etiam est illud vulgatum Homeri, lib. 2 Illiados :

Multos imperitare malum est : rex unicus esto.

28. Unde recte Lactantius, lib. 1 de Falsa religione, cap. 3, primum improbat multitudinem principum et gubernatorum universi, qui inter se partiantur officia, quia necesse est, eos imbecilles esse, *siquidem singuli sine auxilio reliquorum tantæ molis gubernaculum sustinere non possent.* Deinde probat, non posse plures tales esse, qualem nos *volumus unum, quia singulorum potestas* (inquit) *progredi longius non valebit, occurrentibus sibi potestatibus cæterorum ; necesse est enim, ut suos quisque limites aut transgredi nequeat, aut si transgressus fuerit, suis alterum finibus pellat ;* et Hieronymus, epist. 4 ad Rusticum, variis exemplis, tam naturalibus quam politicis, ostendit non posse regnum duos capere, et potestatem impatientem esse consortis.

29. Solum posset quis excogitare et dicere, hoc esse verum in his qui possunt habere repugnantes voluntates ; hos autem mundi gubernatores aut procreatores habere illas omnino concordes. Qui autem sic existimat, ut perfectum dominatum aut regimen universi tueatur, cur non potius unam tantum voluntatem intelligat, a qua omnia pendeant et gubernentur ? Nam ut recte dixit D. Thom., 1 p., q. 193, art. 3 : *Illud quod per se unum est, potest esse causa unitatis convenientius, quam multi uniti, unde multitudo melius gubernatur per unum, quam per plures.* Deinde aut illæ voluntates essent concordes ex necessitate naturæ aut ex libera consensione. Primum intelligi non potest, nisi voluntates illæ careant libertate, et semper ex necessitate naturæ operentur, quod de primo principio sentiri non potest, ut infra ostendam. Assumptum vero patet, quia si utraque voluntas est libera, et neutra in alteram efficaciam habet, sed utraque est absoluta et independens, qua necessitate naturæ fieri potest, ut quod una vult, velit altera ? Multo vero minus id esse potest certum et infallibile per liberam consensionem, quia non est major ratio cur una alteri consentiat, quam e converso ; neque cur una incipiat, et altera obsequatur ; erit ergo veluti casu eveniens talis concordia, et eadem ratione posset sæpe intervenire discordia.

Occurritur tertiæ objectioni, et agitur de causa efficiente intelligentiarum.

30. Quæ hactenus diximus, evidenter (ut existimo) procedunt de illo primo ente, quod est causa hujus universi visibilis, quod nos experimur, et idcirco facile possumus ex illo philosophari et discurrere ; sed tunc occurrit tertia objectio, quia ex hoc effectu et unitate universi probare non possumus intelligentias et res spirituales non habere esse a se, aut esse creatas ab eodem auctore, a quo universum factum est. Quia ex effectibus universi visibilis ostendere non possumus, intelligentias aut factas esse, aut habere aliquam connexionem cum cæteris rebus universi, ratione cujus concludatur ab eodem auctore factas esse, a quo universum, seu corpora cœlestia. Accedit quod ob hanc causam nonnulli ex philosophis senserunt intelligentias esse per se entia necessaria, et a nullo fuisse productas, quam sententiam multi et Aristoteli et Commentatori attribuunt, ut Greg., in 2, d. 1, art. 1, qui tamen non aliter de intelligentiis quam de cœlis senserunt, ut dicemus.

31. Ad hanc difficultatem dicendum est, aliud esse quærere absolute et simpliciter, an intelligentiæ sint entia ex se necessaria et dependentia ab alio in suo esse, et quid absolute possit circa hoc demonstrari ratione naturali ; aliud vero esse inquirere, quid ex effectibus, quos in universo experimur, possit circa hoc immediate colligi, et hæc quæstio posterior tantum est, quæ ad efficaciam præsentis rationis spectat. Ubi primum inquirendum esset, an ex effectibus naturalibus possimus cognoscere esse aliquas substantias separatas, vel superiores rebus omnibus sensibilibus præter unam primam, quam necessariam esse ostendimus ad hujus mundi visibilis productionem et gubernationem, et deinde unde sint, seu quam originem habeant. Etenim si nulli sunt effectus in natura ex quibus tales substantiæ cognoscantur, non poterit ex effectibus immediate elici, an sint productæ vel improductæ. Demus enim esse aliquas substantias hujusmodi, quæ nullam in corporibus operationem habeant, quam nos experiamur, quo modo ergo poterimus nos ex effectibus immediate elicere, an tales substantiæ sint ab una prima substantia necne, et an sint æquales illi, vel inferiores. Addo semper *immediate,* quia ex proprietatibus Dei quas ex effectibus ejus elicimus, po

sumus nos postea ratiocinari, an tales proprietates sint ita propriæ unius substantiæ, ut sint incommunicabiles aliis, et hoc modo mediate quidem ex effectibus, proxime autem a priori demonstrari fortasse potest, si sunt aliæ intelligentiæ præter primam, illas esse effective a prima, illamque solam esse a se, de quo dicemus in sequenti sectione.

32. Igitur generalis quæstio, an tales substantiæ sint, postea ex professo tractanda est in propria disputatione, quam de illis instituemus; nunc breviter dico, ex solis effectibus quos nos experimur, non satis evidenter ostendi illas esse; quod si hoc aliquo medio metaphysico probandum est, potius erit ex causa earum quam ex effectu; atque ita eo modo quo demonstratur eas esse, simul demonstratur habere esse receptum a primo ente. Rursus assero ex effectu seu motu physico fieri aliquam conjecturam, quod hujusmodi substantiæ sint in rerum natura, eo quod moveant cœlestes orbes; illam tamen solum esse probabilem rationem, non demonstrationem, ut infra ostendam. Tandem dico, eo modo quo possunt hæ substantiæ ex effectibus investigari, non cognosci ut ex se existentes, sed ut habentes originem effective ab eadem prima causa, quæ universum produxit. Et hoc modo est probabile, Aristotelem et alios philosophos cognovisse intelligentias esse effective a Deo. Ita enim sensisse Aristotelem indicat D. Thom., in 2, d. 1, quæst. 1, et lib. 8 Physic., et 12 Metaph. ; et Scotus in 2, d. 2, et Quodl. 7, circa finem, probantque ex professo Soncinas, 12 Met., q. 16; Javel., q. 28; Cajet., de Ente et essent., c. 5, q. 10, ubi magis directe probat hanc fuisse sententiam Commentatoris. Javellus autem existimat potius Commentatorem in hoc errasse, et diversum ab Aristotele sensisse, quod non multum refert; ex discursu tamen et ratione, quam statim subjiciemus, fortasse constabit, quid horum verius sit. Avicenna etiam, 9 suæ Metaph., c. 4, expresse ponit omnia tam corporalia, quam immaterialia, manasse a primo ente, non tamen immediate, sed primam intelligentiam fluxisse immediate a Deo, et a prima intelligentia manasse secundam, et sic usque ad ultimam, a qua universum immediate factum est, quam doctrinam constat esse Platonicam, et fere eadem habetur nomine Aristotelis, in libr. 3 de Secretiori parte divinæ Sap., cap. 2. Ille tamen modus emanationis sicut omnino falsus est, ut ex dictis superius de creatione facile constat, ita etiam nullum habet indicium in omnibus effectibus, aut motibus, quos in cœlis, vel elementis aut in nobis ipsis experimur, et ideo omittenda nunc est illa doctrina, de qua jam supra dictum sæpe est, et aliquid in sequentibus dicemus.

33. Probatur ergo assertio posita, quia in universo nullus est effectus aut motus, ex quo colligere possimus intelligentias esse, præter motus cœlorum; sed hic effectus eadem certitudine aut conjectura, vel probabilitate, qua indicat intelligentias esse, indicat eas ut subordinatas, atque adeo ut effectas ab eodem universi auctore; ergo. Major constat, tum ex Arist., 8 Phys., et 12 Metaph., ubi ex motu cœli ascendit ad intelligentiarum contemplationem, neque alibi unquam adinvenit aliam viam ostendendi esse in mundo hoc genus entium, et eum fere imitati sunt posteriores philosophi; tum etiam quia discurrendo per omnes effectus universi, nullus est ad quem necessarium sit hoc genus entium. Nam ad productionem totius universi, tam quoad simplicia corpora quam quoad species mistorum perfectas sufficit virtus primi auctoris; ad alterationes vero, generationes et corruptiones, et elementorum mutationes sufficit virtus causarum secundarum proximarum et universalium, seu cœlestium, cum generali concursu primæ causæ. Ergo si in re aliqua possunt hi effectus pendere ab intelligentiis, solum est in quantum pendent a motu cœli, et eo mediante a motore cœli.

34. Solum videntur esse quidem effectus, quos in seipsis homines experiuntur, possuntque dici morales potius quam physici, quia non pertinent neque ordinantur ad physicas generationes et alterationes quæ in universo fiunt, sed ad mores hominum. Hujusmodi autem sunt interiores locutiones vel motiones, quibus ad bonum vel malum inducimur, quas ab aliqua superiori causa, vel spiritu provenire, manifesta fere experientia notum est, et sæpe etiam contingit, hujusmodi locutiones vel apparitiones esse visibiles, de quibus etiam apud philosophos multa inveniuntur, qui hos spiritus interdum genios, interdum dæmones, et deos appellant. Verumtamen hic effectus, vel non satis ostendit esse superiores spiritus distinctos ab animis hominum, et a causa prima, vel si illos indicat, simul indicat eos esse creatos. Primum enim non est omnino evidens, hos in-

teriores motus, vel locutiones, ab extrinseco agente intellectuali proxime provenire, et non potius ab interna vi ipsius animi, mediis objectis quæ illi occurrunt. Deinde quamvis demus tales esse interdum hujusmodi motus, vel taliter fieri, ut, si recte perpendantur, satis ex eis intelligi possit ab extrinseco spiritu provenire, nihilominus si effectus est bonus, potest esse immediate a Deo, et ita frequenter accidit in internis motibus et locutionibus; nam quod hæ interdum proveniant a bonis Angelis, magis doctrina revelata quam experientia nobis constat. Quod si aliquibus philosophis hoc innotuit, fortasse aliqua traditione, aut communicatione cum fidelibus eorum temporum, verbi gratia, Hebræis, id fuerunt assecuti, fortasse ex sufficiente revelatione ipsorummet Angelorum. Quæ cognitio pertinet ad disciplinam et fidem quamdam humanam, potius quam ad inventionem et scientiam ex effectibus, de qua nunc agimus. Si vero effectus est malus seu inducens ad malum morale, vel ad deceptionem, sic non potest esse immediate a Deo, qui summe bonus est, non tamen est evidens non posse esse ab spiritibus humanis separatis. Et licet demus interdum talem esse effectum, ut satis ostendat esse a superiori et efficaciori spiritu, tamen simul indicat, illum spiritum esse creatum; nam cum malus sit, mutabilis erit, et a bono deficiens, quia malum nihil est nisi defectus boni, ut supra ostendimus; nihil autem est mutabile et defectibile, nisi quod creatum est; sunt ergo illi spiritus creati. Ex ipsa item malitia talium spirituum potest fieri optima deductio, quam sæpe indicat Augustinus agens contra Manichæos; nam si isti spiritus mali efficiuntur deficiendo a bono, hoc ipsum indicat bonam eorum naturam; non enim esset illis malum a bono deficere, nisi ipsa natura bona esset; non autem potest esse summum bonum, alioqui non posset a bono declinare; ergo est bonum per participationem; ergo est effective a summo bono. Omisso igitur hoc morali effectu, qui ad physicam vel metaphysicam considerationem non spectat, ex effectibus naturalibus nullus est, qui ad aliquam intelligentiarum cognitionem nos inducat, nisi cœli motus.

35. Superest probanda altera propositio assumpta, videlicet, sicut ex hoc effectu colligimus intelligentias esse, ita etiam colligendum esse eas esse a conditore universi. Primo, quia non minus pertinent ad constitutionem hujus universi, quam cæteræ res quibus constat, quandoquidem sine actione earum, neque mundus hic naturaliter conservari posset, neque in eo esse possent generationes et corruptiones: ergo a quo est totum, est hæc etiam pars universi. Secundo quia intelligentia movens cœlum ita movet, sicut ad bonum universi expedit, et propter hunc finem in ea motione perpetuo et sine variatione perseverat; ergo signum est ab eodem conditore esse ad hunc finem procreatam, et ad hoc munus destinatam. Rursus hoc etiam est signum, intelligentiam hanc movere propter finem intentum ab auctore universi, et consequenter movere propter ipsummet auctorem universi, id est, vel ut ejus imperio obsequatur, vel ut ei ministret seu cooperetur ad consequendum finem ab ipso intentum, vel ei in agendo et benefaciendo assimiletur; ergo signum est hanc intelligentiam esse subordinatam ipsi primæ causæ, et ab ea pendere, et consequenter ab illa factam esse. Atque hunc discursum significavit Philos., 12 Metaph., text. 36, cum dixit unum esse motorem immobilem, a quo omnes aliæ intelligentiæ pendent, quia omnes pertinent ad ordinem universi, atque ita omnes moventur a primo motore, saltem ut a fine appetibili, ipse autem est movens immobile.

36. Dices hinc solum haberi, cæteras intelligentias respicere primam ut finem, non vero ut efficientem. Respondetur, ex causa finali colligi efficientem, quia quidquid habet finalem causam, etiam efficientem habet, ut in superioribus dictum est, et infra iterum occurret. Deinde dicitur, juxta discursum, quem in tota hac ratione prosecuti sumus, ex connexione harum intelligentiarum cum universo colligi dimanationem earum ab eodem auctore, a quo manavit universum. Non est enim existimandum, auctorem universi non potuisse illud condere integrum, et omnibus suis causis absolutum, inter quas hæ intelligentiæ obtinent locum valde præcipuum. Neque etiam est verisimile, post cœlos conditos, aliunde quasi evocasse ministros, quibus ad illos movendos uteretur, et non potius propria vi et facultate eos de non esse ad esse sicut cœlos ipsos perduxisse, cum non sit in uno major, quam in altero difficultas; denique quia si intelligentiæ essent entia tam necessaria ex se sicut Deus, non essent sub dominio ejus, et consequenter nec subderentur imperio ejus; quo modo ergo posset Deus efficaciter eis uti ad ministerium universo necessarium?

Igitur ex hujusmodi ministerio recte colligitur, has intelligentias esse creaturas auctori universi subjectas, et ab eo productas.

Respondetur quartæ objectioni.

37. Quarta objectio erat, quia præter hoc universum existimari potest esse aliud factum ab alio primo ente non facto. Cui responderet fortasse Philosophus, impossibile esse dari aliud universum, propter rationes, quas habet in 1 de Cœlo, c. 8 et 9. Verumtamen illæ rationes nullius momenti esse debent apud philosophum Christianum; non est enim dubium quin potuerit Deus plures mundos efficere, quos si fecisset, in eis clare deficerent omnes Aristotelis conjecturæ, quibus concludere vult, vel in hoc universo esse totam materiam ex qua possint simplicia aut mista corpora constare, vel non posse elementa hujus universi quieta in suis locis manere, si aliud universum existeret. Nihil tamen efficit, nam imprimis posset esse aliud universum constans ex corporibus simplicibus specie diversis, vel quoad species seu formas, vel etiam (quod minus certum est) quoad genus physicum, seu materiam primam. Deinde quamvis non constet esse aliam materiam præter eam quæ est in hoc universo, quia nullum nobis est indicium alterius materiæ, ideoque nullus philosophus possit affirmare illam esse, re tamen vera, et (ut sic dicam) positive, nullum est medium ad demontrandum totam materiam rerum corporalium, quæ est in rerum natura, esse in hoc universo. Tandem, quod attinet ad loca, vel motus elementorum, cum hæc sumenda sint ex naturali ordine ipsorum corporum inter se, corpora uniuscujusque mundi (si duo essent) in suis locis quieta manerent, et ad salvandum inter se debitum ordinem naturaliter moverentur; corpora vero distinctorum mundorum non haberent inter se ordinem, et ideo neutrum appeteret sub alio, vel supra aliud esse. Dicendum est ergo, quod is qui ad vitandam vim rationis factæ alium orbem esse confingeret, nihil sane diceret impossibile, seu implicans contradictionem; temere autem (ut omittam errorem contra fidem) affirmaret id, quod nulla ratione vel conjectura in suspicionem venire potest, et ideo evasionem illam non esse philosophicam. Fateor tamen ex hac et præcedente objectione convinci, discursum factum ad probandum tantum esse unum ens improductum, et reliqua omnia entia ab illo facta esse, non concludere absolute de omnibus entibus, sed de illis tantum quæ in humanam cognitionem per discursum seu philosophiam naturalem cadere possunt; et ideo ut ratio universe concludat necessario adhibenda est ostensio a priori, quam secundo loco promisimus, et in sequenti sectione persequemur.

SECTIO III.

Utrum aliquo modo possit a priori demonstrari, Deum esse.

1. Ut de altero modo probandi propositam veritatem dicamus, supponendum est simpliciter loquendo, non posse demonstrari a priori Deum esse, quia neque Deus habet causam sui esse, per quam a priori demonstretur, neque si haberet, ita exacte et perfecte a nobis cognoscitur Deus, ut ex propriis principiis (ut sic dicam) illum assequamur. Quo sensu dixit Dionysius, capite septimo de Divinis nominibus, nos non posse Deum ex propria natura cognoscere. Quanquam vero hoc ita sit, nihilominus postquam a posteriori aliquid de Deo demonstratum est, possumus ex uno attributo demonstrare a priori aliud, ut si ex immensitate, verbi gratia, concludamus localem immutabilitatem; suppono enim, ad ratiocinandum a priori, modo humano, sufficere distinctionem rationis inter attributa.

Resolutio quæstionis.

2. Ad hunc ergo modum dicendum est, demonstrato a posteriori Deum esse ens necessarium et a se, ex hoc attributo posse a priori demonstrari, præter illud non posse esse aliud ens necessarium et a se, et consequenter demonstrari Deum esse. Dices: ergo ex quidditate Dei cognita, demonstratur Deum esse, quia quidditas Dei est, quod sit ens necessarium et a se; hoc autem plane repugnat, quia quæstio quid est, supponit quæstionem an est, ut recte ad hoc propositum notavit D. Thomas, 1 part., quæst. 2, art. 2, ad 2. Respondeo, formaliter ac proprie loquendo, non demonstrari esse Dei per quidditatem Dei ut sic, quod recte argumentum probat, sed ex quodam attributo quod reipsa est essentia Dei, a nobis autem abstractius concipitur, ut modus entis non causati, colligi aliud attributum, et ita concludi illud ens esse Deum. Unde ad concludendum hoc modo esse Deum sub ratione Dei supponitur esse

probatum dari ens quoddam per se necessarium, nimirum ex effectibus ejus, et ex negatione processus in infinitum. Atque ita, quod primum de hoc ente probatur, est esse; deinde esse ab intrinseco necessarium; hinc esse unicum in tali ratione ac modo essendi, ideoque esse Deum. Atque in hunc modum prius aliquo modo definitur quæstio an est, quam quod est. Quanquam, ut supra dicebam, in Deo non possunt omnino sejungi hæ quæstiones, eo quod et esse Dei sit quidditas Dei, et proprietates illius esse, quibus ostendi potest illud esse proprium Dei, constituunt (ut ita loquamur) ipsam quidditatem et essentiam Dei.

Cur ens per se necessarium non possit esse nisi unum. Ostensio prima.

3. Est autem difficile ex eo quod datur unum ens necessarium a se, et ex se, efficaciter deducere non posse habere aliud simile in ea proprietate. Soncinas, 12 Metaphysic., quæst. 17, id probat hac ratione. Quia esse convenit per se primo enti improducto; sed non potest per se primo convenire duobus; ergo non potest esse nisi unum ens improductum. Major videtur per se nota, quia ens improductum non habet esse per accidens, sed essentialiter, neque habet esse per aliud, cum sit omnino independens; ergo esse illi convenit per se primo. Minor autem patet, quia illud dicitur convenire alicui per se primo, quod ei convenit adæquate, ita ut illi semper ac per se conveniat, et nulli alteri nisi illi, vel ratione illius, aut mediante illo. Unde primo Poster., text. 11, prædicatum per se primo conveniens, universale vocatur, quia non per aliud, et adæquate convenit. Hic discursus sumptus est ex D. Thom., 2 cont. Gent., cap. 15, licet diversis terminis ipse utatur dicens, esse convenire Deo secundum quod ipsum; res tamen eadem est, ut constat ex Aristotele, loco citato.

4. Videtur tamen imprimis in hac ratione peti principium; cum enim dicitur esse convenire Deo per se primo, illa particula, primo, sumi potest aut negative aut positive; priori modo sensus est, Deo ita convenire esse, ut nulli alteri prius conveniat. Et hoc modo est per se evidens propositio, supposito quod Deus sit suum esse per essentiam, et in hoc tantum sensu probatur illa propositio ratione facta, scilicet, quod Deus habet esse, non per accidens, neque per aliud. Tamen in hoc sensu non sufficit illud principium ad inferendum nullum aliud ens habere esse ex se, quia etsi non prius, tamen æque primo posset habere esse. Posteriori ergo modo accipiendum est illud principium, et sensus erit, Deo convenire esse prius quam omni alii enti, ita ut nulli conveniat æque primo. Et hoc modo petitur principium in illa ratione; hoc enim ipsum est, quod inquirimus; nec propositio illa in eo sensu satis probatur superiori discursu. Nam ex eo quod Deo conveniat esse, non per accidens, neque per aliud, ad summum inferri potest nulli alteri convenire prius quam ipsi, non vero quod ei prius conveniat, quam cæteris. Dicetur fortasse principium illud assumi in priori sensu; in altera vero propositione subsumi et probari, id quod convenit alicui per se primo hoc modo, non posse alteri convenire, nisi per ipsum.

5. Contra hoc vero objicitur secundo ac præcipue, quia in omnibus illis terminis, scilicet, convenire per se primo ac per aliud, videtur committi magna æquivocatio. Duobus enim modis potest aliquid convenire multis per aliud prius: uno modo realiter, et per veram causalitatem effectivam, ut lucere, exempli causa, dici potest convenire per se primo soli inter omnia astra; alio modo secundum rationem tantum absque physica causalitate, sed metaphysica tantum ratione, quo modo risibile convenit per se primo homini, et per ipsum Petro et Paulo. Si ergo in præsenti propositio illa subsumpta sumatur hoc posteriori modo, ut revera sumitur ab Aristotele in Posterioribus, est quidem vera, et recte probatur ratione ibi facta, non tamen est ad rem, quia hic inquirimus dimanationem effectivam unius ab alio, unde in proportionali sensu negari posset prior propositio, ut jam dicam. Si autem illa propositio sumatur in priori sensu, falsa invenietur, ut patet in dicto exemplo de homine, vel in illo de triangulo, quod Aristoteles affert; nam, licet habere tres angulos æquales duobus rectis, per se primo conveniat triangulo, non convenit per illum effective isoscheli. Atque ita, qui crederet esse dua entia improducta, diceret quidem secundum rem utrique convenire per se primo esse, quia neutri per alterum, neque utrique per aliud effective, et hoc modo non esse inconveniens, ut idem prædicatum duabus rebus conveniat per se primo, quia non est necessarium, ut tale prædicatum sit universale, vel adæquatum respectu omnium et singulorum, quibus dicto

modo per se primo convenit. Secundum rationem autem negaret, qui sic opinaretur, quod esse conveniat per se primo Deo, ut Deus est, seu ut tale ens est, sed enti improducto ut sic, cujus ratio (posita illa hypothesi) secundum intellectum abstraheret ab hoc vel illo ente improducto, et per illam secundum eamdem distinctionem rationis conveniret esse huic vel illi enti improducto. Unde cum in illo discursu dicitur, Deo non convenire esse per aliud, si intelligatur, id est, per causam efficientem, verum est, et recte probatur ex eo quod est ens improductum; si vero intelligatur, id est, non per aliam rationem abstractiorem secundum præcisionem intellectus, sic negabitur, illa propositio ab eo qui posuerit duo entia improducta; nec in eo sensu probari potest ex discursu facto.

6. Et declaratur amplius difficultas; nam ut ratio æqualiter et sine æquivocatione procedat, loquendum est de esse, et ente, seu eo quod est, cum proportione. Aut ergo est sermo de tali determinato esse, quod est in re, aut de esse ut sic secundum rationem abstracto. Priori modo verum est hoc esse particulare, quod est in Deo, per se primo convenire Deo, ut Deus est, et adæquate convenire illi, et formaliter in nullo esse nisi in ipso, seu in eo supposito, quod est Deus, participative autem in nullo esse, nisi per ipsum. Ex hoc autem inferri non potest efficaciter, nullum aliud esse posse alteri enti convenire per se primo; nam potest cogitari aliud realiter distinctum ab esse Dei, et non participatum ab ipso. Neque apparet, quomodo ex dicto discursu hoc probetur impossibile. Si vero sit sermo de esse ut sic, et abstracto secundum rationem, sic negabitur, subjectum seu quasi subjectum ejus, cui adæquate comparatur, ac per se primo convenit posterioristice, esse hoc ens singulare, quod appellatur Deus, quia non est necesse ut communis ratio per se primo dicatur de re singulari. Unde si esse abstractissime sumatur, ut est analogum quoddam ad esse improductum et productum, non videtur per se primo convenire Deo, aut enti improducto, sed enti ut sic, ut est etiam quoddam analogum ad ens per essentiam, et participatum. Si autem minus abstracte sumatur esse pro esse improducto, sic jam dicetur esse quid commune secundum rationem, et ideo non comparari per se primo et adæquate ad hoc ens, quod est hic Deus, sed ad ens improductum, quod etiam ponitur esse commune secundum rationem ad plura entia improducta, imo et univocum, si consequenter procedatur juxta illam hypothesim. Quæ, licet sit falsa, et similiter falsa sint quæ ad illam consequuntur, tamen hoc ipsum non videtur posse convinci illo discursu, cujus efficacitatem inquirimus.

7. Dicetur forte in ea ratione supponi ens esse analogum; et ideo ipsum esse non posse reduci ad rationem communem, cui per se primo conveniat, sed ad rem aliquam singularem, et inde consequenter inferri, non posse per illam convenire aliis formaliter et secundum rationem, ideoque recte concludi convenire per illam effective. Item dici potest (quod fere in idem redit), rationem illam supponere in Deo non posse abstrahi rationem quasi genericam et specificam communem et particularem, et ideo perinde esse, quod aliquid conveniat Deo, ut tale ens est, vel ut ens improductum est. Verumtamen hæc responsio non videtur efficaciam præbere rationi factæ, nec satisfacere, duplici ex causa. Prior est, quia (ut omittam, id quod dicitur de analogia entis esse sub opinione, quod satis est ad infirmandam vim demonstrationis) ipsa analogia entis recte declarata supponit emanationem et dependentiam omnium entium a Deo, ut patet ex superius dictis de analogia entis ad Deum et creaturas; ergo si prædicta ratio supponit analogiam entis respectu Dei et omnium aliorum quæ habent esse, supponit quod probandum est, scilicet, nihil habere esse nisi per dependentiam a Deo. Altera causa est, quia, etiam posita analogia, non probatur, ex analogia sequi emanationem, sed solum inæqualitatem. Unde dici facile posset, licet esse, secundum principale ac primarium significatum ejus, per se primo conveniat soli Deo, tamen secundum rationem aliquam minus principalem convenire aliis entibus improductis, quia non est necesse, ut in analogis secundarium significatum effective manet a primario. Denique quia licet ens sit analogum respectu entis increati et creati, vel substantiæ et accidentis, nihilominus responderi posset esse univocum ad plures substantias improductas, sicut de facto revera est univocum ad substantias creatas inter se tantum comparatas. Unde quod dicebatur, in Deo scilicet non esse rationem communem nec particularem, si intelligatur de ratione communi analoga et abstrahibili secundum rationem nostram, falsum est. Si vero de ra-

tione univoca, licet in re verum sit, tamen fortasse negaretur ab eo qui poneret plura entia improducta, et ideo non est supponendum in prædicta ratione, ne petatur principium.

Secunda ratio cur entia per essentiam non possint esse plura.

8. Ad hæc omnia responderi potest addendo rationem aliam ex D. Thom., 1 cont. Gent., c. 42, ratione 7, ubi sic argumentatur: *Si sint duo, quorum utrumque necesse est esse, oportet quod conveniant in intentione necessitatis essendi; oportet igitur quod distinguantur per aliquid, quod additur vel utrique vel alteri, et sic oportet, vel alterum, vel utrumque esse compositum; nullum autem compositum est necesse esse per seipsum.* Atque ita concludit, non posse esse plura, quorum utrumque sit necesse esse. Hic autem discursus etiam est valde difficilis; nam si quid probaret, etiam convinceret non dari unum conceptum entis, vel substantiæ communem Deo et creaturis. Item totus ille discursus applicari potest ad tres divinas personas, quatenus in ratione personæ conveniunt; nam simili argumento concludi posset eas fore compositas ex communi intentione personæ, et aliquo addito, in quo distinguantur. Quod si non obstante numero trium personarum, quispiam negaverit dari intentionem personæ communem illis, eadem ratione, licet admittantur plura entia improducta, negabitur intentio entis necessarii, communis illis. Vel e contrario, si (quod probabilius est) intelliguntur divinæ personæ convenire in communi ratione personæ, et distingui in propriis absque compositione quæ deroget simplicitati earum, quia illa communitas solum est per abstractionem et præcisionem mentis, et determinatio non est per propriam compositionem etiam rationis, sed per simplicem modificationem, quasi transcendentalem, ita eodem modo dici posset de duobus entibus improductis, quatenus convenirent in communi ratione entis necessarii, et distinguerentur in propriis entitatibus. Imo licet admitteretur, vel utrumque vel alterum illorum entium esse proprie compositum compositione rationis, non videtur talis compositio formaliter repugnare cum necessitate essendi, quia non includit propriam potentialitatem realem, neque dissolubilitatem realem eorum, ex quibus fit talis compositio. Nam cum in re non distinguantur, sed sola ratione, non sunt in re proprie unita, sed unum, unde neque in re sunt separabilia, sed sola mente præscindi possunt, quod non repugnat necessitati essendi. Atque hoc modo et prædicto exemplo convenientiæ et distinctionis divinarum personarum, videntur enervari multæ rationes, quæ in hac materia fieri solent, et tanguntur a D. Thom. in prædictis locis et in multis aliis primi et secundi libri cont. Gent., quæ licet valde subtiles sint et metaphysicæ, et aptæ ad persuadendum intellectum bene dispositum, sunt tamen difficiles ad convincendum protervum et repugnantem.

Tertia ratio ad idem.

9. Hujusmodi etiam esse videtur illa ratio, quam decimo loco, in cap. 42, lib. 1 cont. Gentil., ponit idem S. Doctor, scilicet: Ens, quod per se est necessarium, habet necessitatem essendi in quantum est hoc singulare; ergo impossibile est entia per se necessaria esse plura; ergo non possunt esse plura entia improducta; ergo quidquid est, ab uno ente improducto trahit originem. Consequentia prima patet, quia singularitas rei non est communicabilis alteri; et ideo quod convenit alicui quatenus est hoc singulare signatum, non esse multiplicabile. Reliquæ autem illationes per se notæ sunt. Antecedens vero probatur quia si ens necessarium non habet necessitatem essendi quatenus est hoc singulare individuum, ergo hæc singularitas non est per se necessaria enti necessario ut sic; ergo ex aliquo alio dependet, aut aliunde provenit. Hoc autem involvit repugnantiam; nam ens per se necessarium maxime debet esse tale, quatenus singulare est, quia non est ens actu, nisi quatenus singulare est; ergo singularitas ipsa maxime debet illi convenire ex intrinseca necessitate, et non aliunde, neque dependenterab alio. Si autem singularitas convenit ex intrinseca necessitate essendi, non potest multiplicari, sicut si homo ex intrinseca ratione hominis necessario secum afferret singularitatem Petri, non posset multiplicari.

10. Est sane ratio egregia et subtilis; posset autem aliquis persistens in prioribus solutionibus, respondere, hoc ens singulare, quod est improductum, habere necessitatem essendi quoad totam suam entitatem singularem, et illam ut sic non esse communicabilem alteri, nihilominus tamen e contrario non converti, neque ens necessarium ut sic neces-

sario postulare hanc singularitatem, sed posse habere plures, et in unoquoque singulari ente necessario habere singularitatem ejus, non aliunde, neque dependenter ab alio, sed ex intrinseca entitate et natura sua, non ut communi, sed ut propria. Illa enim communitas seu convenientia, quæ solum est secundum rationem, sæpe potest fundari in ipsis entitatibus singularibus, et in proprietatibus, quas habent etiam ut singulares sunt. Sicut esse ens incorruptibile natura sua convenit Angelo etiam secundum unamquamque naturam singularem, quamvis id non oriatur ex sola singularitate, sed absolute ex tota natura et essentia. Ita ergo dici posset de pluribus entibus improductis et singularibus quoad necessitatem simpliciter essendi.

Quarta ratio ad idem probandum.

11. Nihilominus tamen illa ratio mihi valde probatur, quam in hunc modum propono. Quia ubicunque ratio communis est multiplicabilis secundum diversas naturas singulares, esto non sit necesse singularitatem in re ipsa distingui a natura communi, oportet tamen, ut aliquo modo sit extra essentiam talis naturæ; nam si esset illi essentialis, revera talis natura non esset multiplicabilis, ut supra dictum est, tractando de principio individuationis; in ente autem improducto intelligi non potest, quod singularitas sit extra essentiam naturæ ejus; ergo impossibile est, ut talis natura sit multiplicabilis. Minor probatur, quia in ente improducto necesse est, ut ipsum esse existentiæ sit de essentia ejus; in eo enim consistit intrinseca necessitas essendi, quod ex vi essentiæ suæ habeat esse, ita ut essentialiter sit suum esse; sed esse non est, nisi rei singularis, ut singularis est; ergo necesse est ut singularitas talis naturæ sit etiam de essentia ejus, et consequenter ut talis natura non sit multiplicabilis. Atque hoc ipsnm est, quod D. Thom. ait, illud ens, quod est improductum, seu quod est simpliciter necessarium, seu quod est essentialiter suum esse, non esse hoc ens singulare per aliquid extra essentiam ejus, etiam secundum rationem, quia nisi includeret in suo conceptu essentiali singularitatem, non includeret in suo essentiali conceptu necesse esse, quia esse actu includit esse singulare.

12. *Objectio Aureoli contra præmissam D. Thom. rationem.*—Dices (ut objicit Aureolus in 1, d. 3) hac ratione ad summum probari non posse dari duo entia improducta solo numero distincta; non vero quod non possint esse specie, seu essentialiter distincta; sic enim multi Thomistæ aiunt, naturas angelicas esse essentialiter individuas, et ideo non posse multiplicari numero, et nihilominus multiplicari secundum speciem. Respondeo imprimis, probabilissimum esse, nullam naturam, quæ proprie sit specifica, et cum alia habeat genus commune, esse essentialiter individuam, tum quia hoc ipso, quod est specifica natura, est potentialis de se, et ideo non est cur illi repugnet multiplicari numero; tum etiam quia si illi non repugnat compositio ex genere et differentia specifica, non est cur ei repugnet compositio ex specie et differentia individuali. Deinde dicitur ex ratione facta cum proportione applicata concludi necessitati essendi intrinsecæ et essentiali repugnare multiplicationem talis naturæ etiam cum diversitate essentiali, ut in eodem cap. D. Thomas significavit, ratione 8. Quia sicut in conceptu essentiali illius naturæ quæ ex se necessario est, includitur singularitas, etiam includitur tota essentia talis naturæ singularis; ergo impossibile est, quod hæc essentia entis necessarii sit alia et alia, sive in singularitate, sive in ratione essentiali. Unde sicut non potest intelligi, quod talis natura fiat singularis per aliquid additum, quod sit extra essentiam ejus etiam secundum rationem, ita non potest intelligi, quod veluti constituatur in tali specie per aliquid additum huic rationi communi entis necessarii, quod sit etiam secundum rationem extra essentiam ejus, ut sic. Nam hoc ipso quod intelligitur ens necessarium, sicut necessario intelligitur ens singulare, ita etiam intelligitur ut habens totam essentiam necessariam ad essendum; et ideo non potest constitui in tali vel tali ratione essentiali, per aliquid additum, etiam secundum rationem. Ens ergo per se necessarium non potest vere concipi, ut commune, sive specificum, sive genericum, sive analogum, sed tantum singulare; ideoque nullo modo multiplicari potest.

13. *Ex hac ultima ratione prima roboratur.* — Quod si hæc ratio solida est, ut revera est, ex illa sumit vim prima ratio, quæ in eo fundatur, quod esse convenit Deo seu enti necessario per se primo, seu secundum quod ipsum. Intelligitur enim convenire illi per se primo non sub aliqua ratione communi, sed ut hoc singulare ens est, ita ut cum dicitur huic enti convenire esse non per accidens, neque per aliud, non solum est sensus, non

per aliud, id est, non per aliam causam efficientem, sed etiam non per aliquam rationem communem seu abstrahentem a singularitate; hoc autem verum esse satis probatum est superiori discursu. Et sane videtur evidens ex propria ratione ipsius esse, nam primo et per se convenit rei singulari non communi; unde etiam in his entibus vel naturis quæ habent esse receptum, non potest esse per se primo communicari naturæ communi, sed singulari; ergo illa res, quæ essentialiter, et secundum quod ipsa, habet esse, proxime et immediate habet illud, ut talis res singularis est, et non secundum aliquam rationem communem; ergo esse convenit per se primo tali enti, excludendo omne medium sive extrinseci agentis, sive rationis formalis communis, ob quam secundum se ac abstracte sumptam illi conveniat necesse esse.

14. Ex hoc autem principio sic explicato optime subinfertur, non posse convenire esse alicui enti, nisi per effectivam dimanationem a primo ente improducto. Nam licet habitudo illa seu prædicatio, *secundum quod ipsum*, non semper requirat hanc habitudinem causæ efficientis inter illud, quod est tale per se primo, et reliqua quæ sunt talia mediante ipso, tamen quando illud prius est res singularis et omnino distincta ab aliis, eisque extrinseca, non potest alia ratio medii seu participationis excogitari. Et ideo nihil obstant exempla de rationibus communibus, quibus per se primo aliquid convenit, ut homini esse risibilem, et triangulo habere tres angulos æquales duobus rectis; illæ enim sunt quasi formale medium, quia natura communis comparatur ut forma particulari. In præsenti vero ens per essentiam, cui per se primo convenit esse, est quoddam singulare ens, quod non potest esse medium formale, nec forma aliorum; et ideo non potest per illud convenire esse reliquis, nisi ut per medium efficiens. Ratio enim finis non est per se sufficiens, quia finis proxime non dat esse, sed movet metaphorice agens ut det esse; et ideo ejus causalitas per se sola non est sufficiens, ut ea, quæ secundario sunt entia, habeant esse, mediante illo quod per se primo, et secundum quod ipsum habet esse. Atque ex his facile est respondere ad difficultates tactas circa prædictas rationes.

Quinta ratio.

15. Possumus tandem addere rationem aliam, quæ et per se sufficiat, et confirmet præcedentem, scilicet, quia si darentur duo entia improducta, aut illa essent ejusdem speciei, vel diversæ. Neutrum dici potest; ergo. Probatur prior pars minoris, quia ens summe abstractum non potest multiplicari secundum numerum, quia omnis multiplicatio numerica fit per materiam vel in ordine ad illam. Hæc vero probatio non est efficax, quia licet id sit verum de multiplicatione physica et naturali individuorum, non tamen absolute de omni multiplicatione possibili, seu entitativa rerum singularium. Melior probatio est, quæ sumitur ex præcedente discursu, quia natura, quæ essentialiter est singularis, non potest secundum numerum multiplicari; sed natura Dei, seu entis per se necessarii est essentialiter singularis; ergo. Alia probatio non contemnenda esse potest, quia multiplicatio individuorum est per accidens, et ubi est possibilis, potest quantum est ex se procedere in infinitum, quia non est major repugnantia, quod sint possibilia illa duo individua, quam tria vel quatuor, vel in quolibet alio numero; nulla est enim ratio necessario sistendi in aliquo, cum nullum per se ordinem servent, sed cuilibet eorum accidat multiplicatio alterius; si ergo duo entia improducta, solo numero distincta, essent possibilia, essent et tria et quatuor, et sic in quolibet numero. Quot autem essent possibilia, tot necessario essent, nam in his maxime verum habet illud axioma : *In æternis idem est esse et posse;* nam, si sunt per se necessaria entia, non est in eis posse esse, sed actu esse; non ergo sistere possemus in aliquo finito numero talium entium. In his enim individuis, quæ habent causam, licet ex se multiplicari possint in infinitum, sistitur in aliquo certo numero quoad actuale esse, vel ex voluntate causæ, vel ex virtute et modo agendi successive aut ex subjecta materia; in his vero entibus, quæ ex se haberent esse sine causa, nullo modo sisti posset in certo numero, quia non magis repugnaret major numerus, quam minor, et hoc ipso quod non repugnaret, actu esset. Nemo autem admittet dari entia improducta actu infinita; ergo sistendum est in uno solo ente singulari improducto.

16. Posterior pars de diversitate specifica superius probata est, respondendo Aureolo, et declarando vim superiorum rationum. Nunc vero alio dilemmate probanda est. Aut enim illa entia essent æqualia in perfectione, aut non; neutrum dici potest; ergo. Prior pars minoris probari potest primo ex recepta phi-

losophorum sententia, quod non possunt dari duæ essentiæ specie distinctæ æquales in perfectione; ut enim ait Arist., 10 Metaph., tex. 5, differentiæ dividentes genus semper comparantur ut privatio et habitus, quia semper altera est minus perfecta, et ea ratione privationi comparatur; unde etiam ortum est illud axioma, quod species sunt sicut numeri. Ratio autem esse videtur, quia si sunt entia æqualia, æque distant a non ente; unde ergo possunt habere essentialem diversitatem aut dissimilitudinem? Et certe in omnibus rebus essentialiter diversis quas nos experimur, videtur hæc inæqualitas reperiri; et ideo valde probabile est illud principium. Non tamen est evidens, nam licet duæ res æque distent a non ente, videntur esse posse dissimiles in natura; nam alia est relatio æqualitatis, a relatione similitudinis. Unde in relationibus divinis paternitas et filiatio, ut relationes sunt, dissimiles sunt, seu disquiparantiæ, ut vocant, et tamen in perfectione et entitate relativa ut sic censentur æquales, non solum prout includunt essentiam, in qua sunt idem, sed etiam secundum proprias rationes relativas in quibus distinguuntur. Ad hunc ergo modum contendere quis posset non repugnare dari duas essentias improductas dissimiles et æquales.

17. Quanquam (ut hoc obiter dicamus) longe diversa ratio est, quoad hoc, in relativis et absolutis, nam relationes habent diversitatem ex formalibus terminis, cum ratione in qua fundantur; et ideo facilius potest in eis intelligi diversitas cum æqualitate, quia æqualitas oritur ex gradu entitatis; diversitas vero ex mutua habitudine. At vero in entibus absolutis, qualia essent illa improducta, vix concipi potest, in quo essent dissimilia, si essent æqualia, et secundum id totum, quod in se haberent, per se necessaria. Et in his est etiam specialis ratio, quia esse ens a se seu necessarium, et independens formaliter et secundum præcisum conceptum, est maxima omnium perfectionum. Imo necessario includit aliquo modo omnem aliam perfectionem, ut inferius declarabitur; sed utrumque illorum entium secundum propriam et quasi specificam rationem suam includit hanc perfectionem, quæ necessario ejusdem rationis esset in utroque; non ergo in eis potest intelligi diversitas perfectionum cum æqualitate. Hic etiam locum habet ratio facta de infinita multitudine talium naturarum, quia, si essent æquales, et dissimiles, nullum etiam haberent inter se ordinem, sed æque dividerent quamcunque rationem communem illis, quæ concipi posset; ergo si in aliquo numero multiplicari possent, etiam in quocunque; nulla enim esset ratio sistendi in aliquo certo numero, neque assignari posset repugnantia, ob quam ille numerus augeri nequiret; et ideo oporteret multitudinem talium naturarum esse infinitam.

18. Neque est operosum, has et similes rationes applicare ad probandam alteram partem dilemmatis, scilicet, quod nec possent illa entia esse plura et inæqualia in perfectione. Primo, quia hoc ipso quod talia entia secundum proprias rationes suas conveniunt in suprema perfectione essendi a se, quæ formaliter vel eminenter omnes alias includit, ut infra ostendam, non potest inter ea inæqualitas intelligi. Secundo quia vel inter ea daretur unum summum ens perfectius cæteris absolute et simpliciter, vel non; si non datur, ergo nullus est terminus in ea multitudine, sed est plane infinita. Et adhuc illa posita, et actu existente, est plane inintelligibile, quod in ea non sit aliquod ens perfectius cæteris omnibus, cum omnia dicantur esse perfectione inæqualia. Rursus inde necessario sequitur quodlibet ex illis entibus esse finitum in perfectione entitativa, cum quodlibet ab alio, imo et ab infinitis aliis superetur; ergo etiam tota illa multitudo esset imperfecta, cum ex imperfectis coalescat, et in tota illa non possit esse infinita perfectio intensiva, sed solum infinita multitudo finitarum perfectionum; repugnat autem non esse in entibus aliquod infinitæ perfectionis intensivæ, ut supra tactum est agendo de creatione, et inferius etiam dicemus. Imo hæc ratio sumpta ab infinitate sufficeret ad demonstrandum quod intendimus; eam tamen prætermittimus, quia assumit duo principia inferius probanda, scilicet, ex eo, quod ens aliquando sit a se, et essentialiter suum esse, sequi illud esse infinitum simpliciter in genere entis, et hujusmodi infinita entia non posse multiplicari, quæ duo in sequenti disputatione tractando de attributis divinis demonstranda sunt.

19. Si autem in illa multitudine datur unum summe perfectum, et superans reliqua, illud tamen non esset finitum, tum quia procedent rationes factæ; tum etiam quia nulla ratio reddi poterit, cur ultra illud dari non possit aliud ens perfectius per se necessarium. Unde enim limitabitur tota latitudo en-

tium ad illum gradum finitum. Accedit enim ratio supra facta de multiplicatione in infinitum talium entium ; nam etiamsi essent essentialiter diversa et perfectione inæqualia, nulla esset ratio sistendi in aliquo numero finito, quia licet videretur esse aliquis ordo per se inter essentias distinctas, tamen etiam in hoc ordine potest in infinitum procedi, ut in creaturis possibilibus constat ; necesse est ergo in tota illa latitudine entium dari unum infinitum et perfectius cæteris omnibus. Illud ergo summum ens, cæteris perfectius, et infinitum simpliciter, nos vocamus Deum, et ex hac eadem ejus perfectione colligimus, cætera entia, quæ cum illo annumerantur, ab illo infinito ente esse effective profecta. Primo quidem quia illi primo enti convenit infinitas hoc ipso, quod est ens actu per essentiam ; nam inde habet, quod totum esse aliquo modo in se claudat et contineat, quia non habet unde limitetur, neque a quo participet hanc partem entis (ut ita dicam) potius quam aliam; ergo e converso, hoc ipso, quod reliqua entia non habent summam perfectionem et totalitatem essendi (ut sic dicam), est manifestum signum non esse entia per essentiam omnino improducta, sed esse entia per participationem, accipientia esse ab illo primo ente.

20. Secundo, quia hoc modo intelligitur esse ordo per se in tota latitudine entium, vel per subordinationem eorum inter se, vel saltem per reductionem omnium ad unum, ut ita non temere et casu infinite multiplicentur. Quod recte declarat Theologicum exemplum (quo simul respondemus philosophis, ne putent rationes, quibus unitatem entis increati probamus, personarum Trinitatem improbare); in divinis enim, quamvis fides Catholica ponat personarum multitudinem, non tamen sine ordine, quem originis vocant, ita ut et ascendendo sistatur in aliqua persona omnino improducta, quæ cæterarum fons sit; et descendendo, sit aliqua ratio, in ipsamet natura talis entis fundata, ob quam usque ad ternarium numerum, et non ulterius fit multiplicatio, quia nimirum in natura pure intellectuali non est alius modus internæ operationis seu emanationis, nisi per intellectum et voluntatem. Si autem in Deo multiplicari possent personæ improductæ, plane possent infinitæ personæ multiplicari ; et ideo nec fides admittit plures personas improductas, nec ratio illas permittit, neque omnino plura entia sine reductione ad unum primum, a quo cætera manant.

21. Tertio potest hoc ipsum probari ex efficacitate illius primi entis infiniti ; nam, si primum est, et infinitum, erit causa cæterorum, juxta illud vulgare axioma, quod sumptum creditur ex Arist., 2 Met., text. 4 : *Maximum in unoquoque genere est causa omnium, quæ sunt illius generis*, quod maxime intelligitur de causa effectiva, quando in illa re perfectissima est sufficiens virtus ad aliorum effectionem. In hac vero probatione imprimis non recte adducitur textus Aristotelis, unde sumptum esse dicitur illud principium. Nam, ut in indice circa illum textum notavimus, Aristoteles non dicit, omne, quod est maxime tale, esse causam cæterorum, sed e converso, id quod in aliquo ordine est causa cæterorum, esse maxime tale. Ex hoc autem principio non potest inferri aliud, quia propositio universalis affirmativa non convertitur simpliciter; quamvis ergo quod est causa cæteris, ut talia sint, sit maxime tale, non sequitur, omne quod est maxime tale, esse causam cæterorum. Deinde, principium illud in se sumptum non est ita evidens ut ex illo possit demonstratio confici. Imo verum non esse docuerunt Durand., 2, d. 15, q. 3. et Aureol., apud Capr., 1, d. 3, q. 1. Quia homo licet sit omnium animalium perfectissimus, non ob id est causa cæterorum, neque albedo reliquorum colorum, etiamsi perfectissimus color sit; unde etiam Cajet., 1 p., q. 2, a. 3, sentit axioma illud, de propria causa, et præsertim efficiente intellectum, non esse necessarium, neque verum. Alii vero illud exponunt de causa late dicta, ut includit extrinsecum exemplar, quod potius mensura, quam causa dici potest, quomodo Aristoteles, lib. 10 Metaph., dixit, primum in aliquo genere esse mensuram cæterorum. Juxta hanc vero interpretationem solum poterit ex illo principio inferri, cum inter entia, quædam sint magis, alia minus perfecta, dari aliquod perfectissimum, quod sit mensura aliorum, eo quod per accessum, vel recessum ab illo, magis vel minus perfecta censeantur. Inde tamen non poterit concludi illud solum ens esse improductum, esseque causam efficientem omnium aliorum.

Ex Aristotelis sententia confirmatur eadem veritas.

22. Quocirca Aristoteles, citato loco, potius sumit, dari aliquod ens, quod sit causa cæterorum, ut inde concludat illud esse verissimum ac perfectissimum, quod obiter

notandum est, ut constet Aristotelem veritatem hanc fuisse assecutum. Nam aperte dicit illud primum ens non solum esse causam corruptibilium et contingentium, sed etiam eorum quæ semper sunt, sub quibus cœlos et intelligentias comprehendere videtur. Nec potest ille locus exponi de sola causalitate finali aut exemplari, ut Jandunus ibi, q. 5, et Greg., in 2, d. 1, q. 1, contendunt, tum quia aperte ponit Aristoteles exemplum de causa efficiente; tum etiam quia in præsenti materia non separatur causalitas finalis ab effectiva, ut supra tactum est, et statim amplius declarabitur. Neque etiam obstat quod Aristoteles videtur loqui de effectibus, qui univoce participant rationem causæ; hoc enim est, quod ait: *Cujus causa aliquid, idem, et nomine et ratione convenit;* ubi alia translatio habet, *secundum quod aliis univocatio inest.* Hoc (inquam) non obstat, sed potius ex hoc loco sumitur, analogiam entis ad primum ens, et cætera, non excludere aliquam unitatem rationis seu conceptus simul cum unitate nominis; et ideo a Græcis interdum comprehendi sub synonymis, ut Fonseca etiam ibi notavit. Solum ergo addit Aristoteles illam particulam, ut excludat effectus æquivocos, qui nullo modo conveniunt cum causa in nomine et ratione; nam in illis non est necesse ut causa sit maxime talis formaliter, sed eminenter.

23. *Aristotelis locus explicatur.* — Illud solum posset scrupulum vel dubitationem ingerere, quod Aristoteles in plurali concludit, *principia eorum, quæ semper sunt, verissima esse,* unde videtur sentire dari plura prima principia improducta rerum sempiternarum, ut exponunt et attribuunt Aristoteli Jandunus et Gregor. supra. Qui per ea, *quæ semper sunt*, motus cœlorum intelligunt; per principia autem eorum omnes substantias separatas, quas putant secundum Aristotelem esse improductas. Sed ex eo loco id certe sumi non potest; nam Aristoteles et prius in singulari locutus fuerat, dicens, *illud esse verissimum quod est posterioribus causa, ut sint vera, et unumquodque esse maxime tale, quod est causa cæteris*, etc., quod dictum esse propter primam causam Commentator notavit, et statim absolute et indefinite ait, *ea quæ semper sunt habere originem a primo principio;* illa autem locutio in doctrina tradenda æquivalet universali. Et ideo sine causa ab aliquibus limitatur ad cœlestia corpora, ita ut Aristoteles senserit, cœlos, etsi æterni sint, habere causam non solum sui motus, sed etiam sui esse, intelligentias autem vocari plura principia improducta. Sed hoc eisdem rationibus impugnatur. Et præterea quia apud Aristotelem eadem est quoad hoc ratio cœlestis corporis, et intelligentiæ moventis illud, quia habent inter se maximam proportionem in æternitate, vel necessitate essendi. Item quia cœlum est omnino ingenerabile secundum Aristotelem. Alii ergo putant Aristotelem locutum esse in plurali propter materiam primam, quam existimant secundum Aristotelem esse improductam, et suo genere esse principium aliarum rerum. Sed hoc non recte dicitur, alias debuisset Aristoteles etiam concludere materiam primam esse maxime ens, et illam esse principium omnium quæ semper sunt; utrumque autem est falsum, et contra ejus doctrinam. Posuit ergo Aristoteles illud plurale pro singulari, vel propter eminentiam primæ causæ, vel quia in prima causa plures primæ rationes causarum conveniunt; est enim prima causa finalis, efficiens, et exemplaris. Has ergo causas nomine principiorum intelligit; quæ tamen in re non sunt nisi una prima causa. Atque hæc obiter circa illam sententiam Aristotelis notata sint. Nunc vero in re ipsa conabimur probare, in primo ente recte sequi ex eo, quod est maximum ens, esse causam cæterorum, esto id universe non sequatur; hoc igitur in sequenti discursu præstabimus.

Unde sequatur, id quod est maximum ens, esse causam cæterorum.

24. Sit igitur alia ratio, nam primum ens improductum est perfectione summum, et infinitum; est igitur ad agendum potentissimum; ergo potest producere omnia, quæ participant seu habent esse; ergo producit omnia, quæ sunt, neque aliquid præter illud est improductum. Primum antecedens sumitur ex discursibus præcedentibus, quibus ostensum est, deveniendum esse ad aliquod ens improductum cæteris perfectius. Quod vero illud sit infinitum, partim est probatum, quia ipsum esse per essentiam non habet unde limitetur; partim sumi potest ex dictis supra de creatione, quam ostendimus esse possibilem primo enti, et ad eam requiri virtutem infinitam, et ita etiam probata est prima consequentia. Secunda vero probari solet in hunc modum, quia omnis potentia habet aliquod adæquatum objectum; et quo superior et universalior est potentia, eo ha-

bet objectum universalius; potentia autem activa primi entis est suprema et universalissima, quæ esse potest, cum sit proportionata perfectioni ejus; ergo comprehendit sub objecto suo omne ens; ergo omne ens est producibile per illam potentiam, et consequenter nullum est ens possibile, quod non sit producibile per illam potentiam; ergo nullum est ens per se necessarium præter ipsum primum ens; repugnat enim ens necessarium esse producibile per aliquam potentiam.

25. Contra hanc vero rationem instari potest, quia non est de ratione potentiæ activæ, quantumvis supremæ et infinitæ, ut comprehendat omne ens sub objecto suo, alias etiam ipsum primum ens comprehenderet; aliqua ergo limitatio ex parte ipsius potentiæ addenda est, quæ non satis declaratur dicendo objectum illud esse ens possibile; nam vel illud possibile sumitur mere positive, seu ut sub se necessarium comprehendit, et sic etiam comprehendit Deum, nam quod est, potest etiam esse, juxta dialecticorum regulas; vel sumitur, ut includit privationem necessitatis essendi, et sic petitur principium, dum dicitur omne ens aliud a primo ente esse possibile; nam hoc est, quod in quæstionem venit, scilicet, an sit aliquod necessarium. Qui ergo finxerit talia entia intrinsece necessaria præter primum, dicet consequenter objectum adæquatum hujus potentiæ esse ens factibile. Quæ namque potentia productiva universalior excogitari potest, quam illa, quæ se extendit ad omne factibile? Ad entia autem necessaria non extenderetur talis potentia, quia illa producibilia non sunt.

26. *Defenditur prædicta ratio.*—Sed nihilominus dicta ratio, quæ ex D. Thom. sumpta est, 2 cont. Gentil., c. 15, multis modis defendi potest ex ejusdem doctrina, præsertim rat. 3, 4, 6 et 7. Primo quidem, quia ad perfectionem primi entis pertinet, ut virtute seu eminenter contineat omnem entitatem; ergo primum ens ex se existens est potens ad efficiendam omnem entitatem a se distinctam; repugnat ergo perfectioni et omnipotentiæ primi entis, ut præter ipsum sit aliquod improductum, et omnino necessarium. Unde licet verum sit, objectum adæquatum divinæ potentiæ esse ens creabile seu factibile, tamen simul spectat ad perfectionem illius potentiæ, ut omne ens, quod non est ipsa, sit factibile ab ipsa, utpote contentum eminenter in ipsa. Quod a contrario declarari potest, nam pertinet ad perfectionem illius potentiæ, ut possit innihilum redigere quamcunque rem a se distinctam, alias non haberet plenum dominium omnium; ergo repugnat perfectioni et universalitati illius potentiæ, ut aliquod ens præter ipsam sit simpliciter necessarium et independens. Et confirmatur ac declaratur ex parte ipsorum entium distinctorum a primo, quæcunque illa sint; nam ostensum est, nullum ens distinctum a primo posse esse illi æquale in perfectione et essentia, sed necessario esse illo inferius, ex quo necessario fit, omne tale ens esse finitum et imperfectum; ergo ex parte illius non repugnat omne tale ens esse factibile, quia imperfectum semper ducit originem, quantum ad id quod habet perfectionis, ab aliquo perfectiori. Et similiter ens participatum ducit originem ab ente per essentiam, nec potest reddi aliqua ratio, cur tali enti repugnet esse factibile; imo hoc est multo magis conforme imperfectioni et limitationi ejus, quam quod sit ens simpliciter necessarium; igitur omne hujusmodi ens includitur sub objecto potentiæ effectivæ primi entis, et ideo nullum est ens necessarium et increatum præter ipsum.

Ultima ratio ex causalitate finis.

27. Ultima ratio sumi potest ex causalitate finis ultimi, nam in rebus unum est ens perfectissimum, quod est finis ultimus omnium aliorum; ergo illud ipsum est primum principium efficiens reliquorum, atque adeo illud solum est increatum ac verus Deus. Antecedens admittunt fere omnes philosophi, nam saltem in genere finis non negant esse ordinem inter secundas intelligentias et primam. Et eadem ratio est de quibuscunque aliis entibus; omnia enim imitantur ipsum primum ens, et intendunt illi assimilari, et quæ ipsum aliquo modo possunt attingere, ut sunt entia intellectualia, in eo habent collocatam beatitudinem suam, neque quiescunt donec ad illud perveniant, ut in nobis ipsis experimur. Denique magna esset imperfectio et confusio rerum, si non esset inter eas ordo; oportet ergo ut omnia ad unum aliquem ultimum finem referantur. Quod si aliquis est finis ultimus cæterarum rerum, esse non potest nisi primum ac summum ens. De qua re diximus plura supra, disp. 14. Prima vero consequentia probatur, quia quidquid habet causam finalem, habet efficientem; nam teste Aristo-

tele, finis est propter quem aliquid fit; movet enim finis efficientem causam ad agendum.

28. *Evasio enervans prædictam rationem.* — Posset autem aliquis respondere, aliud esse habere finem, et aliud habere causam finalem; nam finis ut sic solum dicit rationem termini, causa autem finalis dicit rationem principii et moventis; potest autem intelligi, quod aliqua res habeat finem priori modo, non tamen causam finalem proprie et in rigore, et tunc non valebit consecutio a fine ad efficientem causam. Et ad hunc modum videntur aliqui philosophi intellexisse rationem finis inter proximos motores orbis, et primum motorem immobilem, absque dimanatione effectiva. Quamvis enim existimarent intelligentias secundas ex se ac necessario existere, nihilominus tamen credebant quasi naturali impetu ferri in primam intelligentiam tanquam in finem seu terminum suæ naturalis perfectionis. Quod si instet aliquis, quia repugnat habere hanc habitudinem ad aliud, ut ad finem, sine dependentia ab illo; omnis autem dependentia repugnat cum necessitate essendi, quia si una res dependet ab alia, ergo si illa tollatur de medio, hæc etiam auferetur, et consequenter non erit simpliciter et intrinsece necessaria. Respondent, ex habitudine unius rei ad aliam, ut ad terminum, vel finem, non sequi propriam dependentiam, sed solum sequi connexionem necessariam unius rei cum alia, qualis esse solet inter relationem et terminum sine propria dependentia unius ab alio, ut nos dicere tenemur inter Patrem et Filium in divinis. Neque conditionalis, quod si unum tollatur, auferatur aliud, est contra intrinsecam necessitatem essendi, quando illud alterum, quod in conditionali ponitur, est etiam ab intrinseco necessarium; nam licet conditionalis sit vera, tamen sicut antecedens est impossibile, ita et consequens, et ideo oppositum utriusque potest esse simpliciter et ab intrinseco necessarium.

29. *Confutatur.* — Sed quamvis hæc evasio habeat quamdam speciem probabilitatis, re tamen vera non est probabilis. Primo quia involvit repugnantiam, quod aliqua res sit a se et per se, et tamen non sit propter se, sed propter aliud, quia non est minor perfectio esse a se, quam esse propter se; ergo sine causa attribuitur alicui enti prior perfectio, cui denegatur alia. Item quia natura, quæ a se habet esse, est res absoluta omnino, et nullo indigens ut sit; ergo in suo esse non potest includere habitudinem ad aliud, ut ad finem. Denique a posteriori declaratur, nam res, quæ terminatur ad aliam, ut ad finem ultimum, sese, totumque suum esse diligit propter illum finem; res autem, quæ ex se habet esse non est cur referat illud esse in aliam, propter quam vel solum, vel præcipue se diligat. Præterea ex illa responsione sumitur occasio negandi omnem causalitatem finalem et operationem propter finem; nam similiter dicere quis posset omnia tendere naturali inclinatione in suos fines tanquam in terminos quosdam absque causalitate finis; hoc autem absurdissimum est : quanquam enim res omnes habeant has inclinationes naturales in suos fines, tamen hæc eadem earum constitutio declarat, eas non esse a se, sed a superiori agente esse conditas, et propensiones in suos fines accepisse.

30. Adhuc potest aliquis dicere, esto verum sit, quidquid habet causam finalem, habere efficientem, non tamen has causas semper incidere in eamdem; sanitas enim est finis deambulationis, verbi gratia, non tamen est principium efficiens ejus; sic ergo dici potest Deus finis intelligentiarum, licet non sit efficiens. Eo vel maxime, quod dici potest, intelligentias secundas non tam esse, quam operari propter primam, ut propter finem, et ita non tam substantiam, quam operationem earum habere causam finalem, et habere etiam efficientem, quamvis non eamdem; nam efficiens operationum est substantia intelligentiæ operantis, finis autem est superior et prima intelligentia. Respondetur, ab hac ultima parte incipiendo, eam evasionem non habere locum juxta philosophorum opinionem, qui ponunt intelligentias esse entia ex se necessaria; illi enim consequenter aiunt operationem intelligentiæ esse substantiam ejus. Putant enim, et quidem consequenter, esse actus puros, cum putent eas esse suum esse per essentiam; igitur, si operatio intelligentiæ ordinatur in Deum ut in finem, et operatio ejus est substantia ejus, necesse est etiam substantiam ordinari in finem. Quod si operatio necessario habet causam efficientem, quia habet finalem, idem necessario dicendum erit de ipsa substantia; sicut autem substantia non potest esse causa efficiens suiipsius, ita neque suæ operationis, siquidem ipsa substantia ponitur esse sua operatio. Denique posita vera sententia, quod in intelligentiis secundis seu creatis operatio distinguitur a substantia, necessario dicendum est, si

operatio intelligentiæ est propter Deum, ut finem, etiam substantiam ordinari in eumdem finem, tum quia talis substantia est propter suam operationem; tum etiam quia non attingit seu consequitur suum finem nisi per operationem; non ergo sola operatio, sed etiam ipsa substantia instituta est propter talem finem.

31. Atque hinc fit, ut non possit referri in seipsam tanquam in causam efficientem sui esse, sicut operatio ejus, quia operatio jam supponit esse a quo possit effective manare; ipsum autem esse non supponit seipsum, neque ipsam substantiam; et ideo tandem concluditur, reducendam esse illam substantiam in aliam causam efficientem. Quæ non potest esse alia nisi ipsummet primum ens, ad quod ordinatur ut in ultimum finem. Quocirca, quamvis non semper res, quæ est finis, sit etiam principium efficiens, præsestim quando finis ipse est producendus per actionem et est finis quo, seu cujus gratia, tamen sæpe finis et efficiens in eamdem rem coincidunt, præsertim quando finis est cui, seu qui; sic enim omnis operans, propter seipsum aliquo modo operatur, et consequenter simul est et efficiens, et finis suæ operationis; in præsenti ergo, ex eo quod Deus sit finis ultimus, infertur optime quod sit primum principium omnium, tum quia est finis non efficiendus, sed obtinendus, imitandus, aut honorandus a suis effectibus; tum etiam quia institutio rerum in talem finem, non potest in aliam causam referri. Aut enim illa causa esset intra ordinem rerum effectarum, et sic etiam illa esset facta propter illum finem, et quærenda erit ejus causa; vel est extra illum ordinem, et sic non potest esse alia nisi ipsemet ultimus finis. Estque hoc per sese consentaneum rationi, quia Deus non est finis, cui aliqua utilitas quæritur per actionem, sed qui intendit aliis suam bonitatem communicare, et quem omnia alia aliquo modo consequi aut imitari desiderant, ut recte D. Thom., 1 p., q. 44, art. 4, et ideo non est Deus finis nisi ut prima causa operans propter communicandam bonitatem suam. Atque hoc etiam modo optime correspondet, et proportionatur finis principio; nam ordo agentium sequitur ordinem finium, et ideo supremo agenti, supremus etiam finis correspondet, et ita in præsenti materia, ex eo quod omnia ordinentur in Deum seu in primum ens, ut in finem ultimum, recte sequitur ipsum esse primum principium omnium.

32. *Ex dictis omnibus conclusio.* — Ex his igitur omnibus sufficienter demonstratum est Deum esse. Quanquam enim nonnullæ fortasse rationes ex his, quæ tactæ sunt, per se ac sigillatim sumptæ, non ita convincant intellectum, quin homo protervus, aut male affectus, possit evasiones invenire, nihilominus et omnes rationes sunt efficacissimæ, et præcipue simul sumptæ sufficientissime prædictam veritatem demonstrant. Quibus inferius addemus aliquas ex his, quibus Dei unitas ostendi solet. Quod si quis etiam rationes adductas attente consideret, inveniet hac etiam in parte locum habere, quod 1 sect. dictum est, videlicet, sicut munus probandi dari aliquod ens increatum ad metaphysicum spectat, quamvis physicus aliquo modo inchoet, vel paret viam ad talem demonstrationem, ita etiam probare illud ens improductum esse unum tantum, et esse principium reliquorum omnium, quæ sunt, atque adeo esse verum Deum, etiam esse metaphysici opus; per media enim metaphysica perficitur demonstratio. Quod quidem in posteriori modo procedendi, quem diximus esse aliquo modo a priori, est per se manifestum, cum potissima ac fere tota vis demonstrationis, nitatur in perfectione ipsius esse per essentiam. In priori autem genere demonstrationis, cum videatur sumi ex effectibus sensibilibus, aliquid participari aut sumi videtur ex naturali philosophia, et ideo in illo etiam verum habet, quod philosophia parat viam et adjuvat ad illum demonstrandi modum; proprium tamen medium illius demonstrationis revera est metaphysicum, nimirum, unitas finis, et mutuæ connexionis seu subordinationis, quæ reperitur in rebus omnibus in rerum natura existentibus. Hæc enim ratio abstractissima est, et universalissima, et ideo per se pertinet ad metaphysicam, quamvis ad applicandam illam ad res singulas, ministerio philosophiæ sæpe utatur.

Rejicitur secunda sententia superiori sectione relata.

33. Ultimo ex dictis omnibus quasi evidentissima quadam experientia constare potest, quam sit a veritate aliena sententia supra relata, quæ asserebat ita esse per se notum Deum esse, ut ea ratione demonstrari non posset. Constat enim ex dictis, magna consideratione et speculatione opus esse ad veritatem hanc efficaciter persuadendam; quomodo ergo existimari potest hæc verita

per se nota. Sapienter igitur D. Thom., 1 part., q. 2, art. 1, supposita distinctione, quæ in 1 Poster. traditur, et late exponitur, de propositione per se nota, aut in se tantum, aut in se et quoad nos, affirmat, Deum esse, in se esse per se notum, quia esse per sese, et sine medio, convenit Deo, estque de primario conceptu, et ratione Dei. Negat vero esse per se notum nobis, quia neque essentiam illius entis, prout in se est, concipimus, neque ex ipsis terminis est nobis evidens in ordine effectuum et causarum sistendum esse in aliquo ente increato, minusque per se notum est hujusmodi ens non posse esse nisi unum. Unde multi gentiles de hac veritate dubitarunt, aut etiam eam negarunt, et usque in hodiernum diem multi, non solum gentiles, sed etiam hæretici, post auditam vocem Evangelii, eadem insipientia laborant, et athei sunt, et nonnulli etiam fideles et docti negant eam veritatem esse evidentem ; hæc autem in rebus nobis per se notis non contingunt. Et in hac sententia præter Hervæum, Capreol. et alios Thomistas, concordant D. Thom., in 1, d. 3; Durand., q. 3 ; Richar., quæst. 2.

34. Alii vero licet posteriorem illius sententiæ partem amplectantur, quod nobis satis est, negant tamen priorem, quia non admittunt distinctionem illam, nec propositionem aliquam esse per se notam in se, quæ non sit per se nota nobis, ut Scot., in 1, dist. 2, q. 2; Ocham, dist. 3, q. 2; Gabriel, q. 4 ; Henricus, in Sum., art. 22, q. 2. Verumtamen immerito dicti auctores laborarunt in re dialectica, de qua vix potest esse in re controversia. Nam quis dubitet esse quasdam veritates in se immediatas, quas non nisi per aliquod medium intelligere valemus? Certe quantitatem, verbi gratia, esse entitatem accidentalem, si verum est, sine ullo medio inter prædicatum et subjectum verum est, et tamen a nobis non cognoscitur, nisi per media et valde extrinseca. Cum ergo propositio per se nota et immediata idem sint, dubitari non potest, quin multa sint per se nota in se, quæ non sunt per se nota nobis. Quod si Scotus et alii dicant, se non loqui de rebus, sed de propositionibus, quæ intrinsece dicunt ordinem ad conceptus nostros, qui non possunt distingui secundum se, et quoad nos, respondebimus laborare in æquivoco, quia non tractamus de signis ipsis, sed de re significata, nec de conceptibus formalibus, sed de objectivis, et in hos optime cadit data distinctio. Nam sæpe res illæ, quæ objiciuntur conceptibus nostris, immediatam atque adeo per se notam connexionem habent, quamvis ut objiciuntur nostris conceptibus formalibus, et ab eis denominantur, non statim sit nota nobis eorum connexio. Est ergo optima illa distinctio, et ad rem præsentem convenientissime applicata, ut satis declaratum est.

35. Addiderim tamen, quamvis in rigore non sit notum nobis Deum esse tanquam omnino evidens, esse tamen veritatem hanc adeo consentaneam naturali lumini, et omnium hominum consensioni, ut vix possit ab aliquo ignorari. Unde Augustinus, tract. 106 in Joan., tractans verba illa : *Manifestavi nomen tuum hominibus*, inquit : *Non illud nomen tuum quo vocaris Deus, sed illud quo vocaris Pater meus. Nam quo Deus dicitur, universæ creaturæ et omnibus gentibus, antequam in Christum crederent, non omni modo esse potuit hoc nomen ignoratum.* Hæc autem notitia Dei dupliciter potest intelligi : uno modo sub aliqua ratione confusa et communi, ut sub ratione cujusdam superioris numinis, quod possit nos adjuvare aut beatos efficere, vel aliquid simile, qui conceptus licet in verum Deum conveniat, potest tamen etiam falsis diis applicari, et hoc fortasse modo dixit Cicero, lib. 1 de Nat. Deorum, *nullam esse gentem, quæ non habeat aliquam prænotionem, quod Deus sit.* Alio modo id potest intelligi de cognitione veri Dei per conceptum supremi entis, quo majus esse non potest, quodque sit principium cæterorum, et hoc modo videtur loqui August., citato loco. Unde subjungit : *Hæc est enim vis veræ divinitatis, ut creaturæ rationali jam ratione utenti non omnino aut penitus possit abscondi ; exceptis enim paucis in quibus natura nimium depravata est, universum genus humanum, Deum mundi hujus fatetur auctorem.* Et eodem sensu dixerunt Tertullianus, in Apolog., cap. 17, et Cyprianus, de Idolor. vanit. : *Summa delicti est nolle eum cognoscere quem ignorare non possit ;* et in eodem, dixerunt alii, quos supra citavi, hominibus esse naturaliter insitam cognitionem veri Dei.

36. Hæc autem cognitio neque in omnibus provenit ex demonstratione, quia non omnes sunt capaces ejus, neque ex sola terminorum evidentia; nam licet demus nomine Dei significari ens per se necessarium, quo majus cogitari non possit, ut vult Anselm., sumpsitque ex Augustino, lib. 1 de Doctr.

Christ., c. 7, tamen non statim est evidens, an significatum illius vocis sit vera aliqua res, vel solum sit aliquid confictum, vel excogitatum a nobis. Duplici ergo ex capite oriri potuit hæc notitia: primo ex maxima proportione, quam hæc veritas habet cum natura hominis; proposita enim hac veritate et explicatis terminis, quanquam non statim appareat omnino evidens, statim tamen apparet per se consentanea rationi, et facillime persuadetur homini non omnino prave affecto. Quia nihil apparet in ea veritate, quod repugnet, aut difficilem creditu eam reddat; et e contrario multa sunt, quæ statim inclinant ad assentiendum illi veritati; multa (inquam) non solum metaphysica vel physica, sed etiam moralia, nec solum externa, sed etiam interna. Nam si homo in seipsum reflectatur, cognoscit se non esse a se, neque sibi sufficere ad suam perfectionem, nec creaturas omnes, quas experitur, sibi satisfacere; imo agnoscit in se naturam excellentiorem illis, quanquam in suo gradu imperfectam, quia tam in cognoscendo verum, quam in amando bonum, sese cognoscit imbecillem et infirmam. Unde facillimo negotio homo sibi persuadet indigere se superiori natura, a qua ducat originem, et a qua regatur et gubernetur.

37. Secundo fundata est hæc generalis notitia in majorum traditione, et institutione tam filiorum a parentibus, quam imperitorum a doctioribus. Ex quo etiam generalis sensus apud omnes gentes percrebuit, et recepta est, quod Deus sit; unde hæc notitia majori ex parte videtur fuisse per humanam fidem præsertim apud vulgus, potius quam per evidentiam rei; videtur tamen fuisse cum quadam evidentia practica et morali, quæ sufficere poterat ad obligandum tum ad assentiendum huic veritati, quod Deus sit, tum etiam ad colendum ipsum. Et juxta hæc facile intelliguntur omnia, quæ de cognitione Dei, naturaliter insita, a Doctoribus dicuntur.

DISPUTATIO XXX.

DE PRIMO ENTE, QUATENUS RATIONE NATURALI COGNOSCI POTEST, QUID ET QUALE SIT.

Hactenus præcipue ostendimus Deum esse, et ex parte declarare cœpimus, quid sit; nam, ut diximus, hæc duo in cognitione Dei non possunt omnino sejungi; nunc superest, ut reliqua tradamus, quæ directe spectant ad cognoscendum, quid sit Deus, simulque declaremus qualis ac quantus sit; nam in Deo non est aliud qualitas, vel magnitudo, quam essentia. Supponimus autem non posse nos naturali lumine hæc de Deo cognoscere prout in se sunt, quia id fieri non potest nisi per visionem claram ipsius, quæ non est homini naturalis, ut infra etiam ostendemus. Neque etiam possunt hæc omnia simpliciter a nobis demonstrari a priori de Deo, quia solum per effectus devenire possumus in cognitionem ejus; cognito tamen uno attributo Dei ex effectibus ejus, interdum possumus ex illo colligere aliud a priori, juxta modum nostrum concipiendi divina, divisim, et ex uno conceptu alium eliciendo, ut superiori disputatione tetigimus, et hi duo modi demonstrandi observandi sunt, et ad singula divina attributa, quoad fieri possit, applicandi. Primum igitur quasi fundamentum et principium omnium, quæ attribuuntur Deo, est, esse ens per se necessarium, et suum esse per essentiam, quod demonstratum est disputatione præcedenti; ipsum ergo esse Dei est quidditas ejus; quid vero in hoc esse includatur quidve ex ipso esse per essentiam inferatur videndum nunc est.

SECTIO I.

Utrum de essentia Dei sit esse ens omnino perfectum.

1. Respondeo, de quidditate Dei est, ut s[it] ens undequaque perfectum. Potestque ho[c] naturali lumine evidenter demonstrari. [U]t hæc probemus, supponendum est, perfectu[m] id dici cui nihil deest, ex 5 Metaph. Quo[d] potest vel privative vel negative intellig[i]. Priori modo dicitur perfectum, cui nih[il] deest, quod ei debitum sit natura sua a[d] suam integritatem seu complementum, et ho[c] modo multa sunt entia perfecta in suis speciebus vel generibus, non tamen sunt perfecta simpliciter in tota latitudine entis. Posteriori ergo modo dicitur perfectum, cui absolute nihil perfectionis deest; atque hoc modo illud ens dicitur absolute perfectum, cu[i] omnis perfectio ita debita est, ac necessari[o] inest, ut nulla ei omnino deesse possit, ne[c] privative nec negative, et utroque sensu d[i]citur esse de essentia Dei, esse simplicite[r] perfectum.

2. *Nulla perfectionis privatio in Deum cadere potest. — Imo nec ulla negatio.* — Et imprimis, quod non possit Deus privativ[e]

carere aliqua perfectione, est per se evidentissimum, quia sicut Deus ex se est, ita ex se habet totam perfectionem sibi debitam. A quo enim superiori illam haberet, cum ipse sit supremum ens ? Habet ergo illam independenter ab omni alio; ergo a nullo alio privari potest tota perfectione sibi debita. Nec vero ipse potest seipsum illa privare, tum quia omnis res naturaliter appetit et retinet perfectionem sibi debitam, nisi ab alio potentiori illa privetur; tum maxime quia Deus non habet hujusmodi perfectionem a se effective, sed formaliter seu negative, quia scilicet non habet ab alio, sed ex formali eminentia suæ naturæ. Atque hinc maxime confirmatur hæc pars ex actualitate ac simplicitate divini esse; nam res simplicissima non potest aliqua perfectione privari, nisi destruatur tota ; esse autem Dei destrui non potest, cum sit simpliciter necessarium; ergo nec minui, cum sit simplicissimum, et actualissimum ; ergo non potest non simul habere totam perfectionem suæ naturæ debitam. Et in hoc saltem sensu attigit hanc veritatem, et rationem ejus Aristot., lib. 12 Metaph., c. 7.

3. Quod autem omnis perfectio huic divino esse debita sit, atque adeo, quod non possit Deus omnino carere etiam negative aliqua perfectione, probatur primo, quia hoc indicat divina Scriptura, cum dicit, *quæ facta sunt, in eo vitam esse,* Joan. 1, et cum ipsum appellat, *Omne bonum,* Exod. 33 ; sic etiam de Deo docent sancti Patres, Dion., cap. 5 de Divin. nomin., et Iren., lib. 4, cap. 37, cum aiunt, *Deum continere omnia*, vel, *esse omnia*, ut loquitur Clemens Alexand., lib. 1 Pedag., c. 9. Sic denique (quod ad nos nunc spectat) senserunt philosophi, ut de Herm. seu Mercurio Trismegist., refert Cyril., lib. 1 contra Jul., sub fin., et Suidas in Mercurio, et Æsculap., ad Amnionem regem, qui sic ait : *Deum omnium Dominum, factorem, Patrem ac septum imploro, ac omnia unum existentia, et unum omnia existentem ; nam omnium plenitudo unum est, et in uno.* Multaque similia leguntur ex Trismegist. in Pimand., præsertim in fine cap 5. et 15, ubi habentur fere omnia verba, quæ Cyrillus refert. Ubi ex Platone etiam et Porphyr. adducit non dissimilia.

4. Secundo probatur a posteriori ex dictis supra de effectibus Dei seu primi entis. Omnis enim perfectio possibilis aut est increata aut creata. Si increata sit, in solo primo ente esse potest, quia nihil est increatum extra ipsum. Si vero est creata, ergo necessario esse debet ab hoc primo ente, ut a prima et principali causa, quia ostensum est, nihil esse posse præter ipsum, nisi ab ipso ; ergo necesse est, ut omnis talis perfectio sit in ipso, nobiliori et excellentiori modo. Quia perfectio effectus necessario supponitur in causa, quæ ex se et propria et sufficiente virtute potest talem perfectionem communicare effectui. Quo modo enim dare posset causa, quod nullo modo in se haberet? Atque hæc ratio eadem proportione concludit de quacumque perfectione possibili vera ac reali, sive illa actu reperiatur in aliqua creatura, sive non ; nam si possibilis est, non nisi a Deo esse potest; ergo necesse est ut jam nunc sit aliquo modo in Deo, quia nihil potest esse ab ipso, nisi quod aliquo modo est in ipso ; est ergo de essentia Dei, ut in se includat aliquo modo omnem perfectionem entis.

5. *Ratio a priori conclusionis.* — Secundo potest hoc a priori ostendi, quia Deus est primum ens, ut ostensum est; ergo est etiam summum et perfectissimum essentialiter; ergo de essentia ejus est, ut includat aliquo modo omnem perfectionem possibilem in tota latitudine entis. Prima consequentia ex terminis fere per se nota est; nam si Deus est primum ens causalitate et necessitate essendi, necesse est ut sit etiam perfectione primum. Quod etiam probatum ex superioribus est ex eo quod omnia inferiora entia eo sunt magis vel minus perfecta, quo magis vel minus accedunt ad hoc primum ens ; neque potest in hac rerum inæqualitate ita procedi in infinitum, quin detur aliquod supremum ens, quod sit cæterorum caput et mensura, quod non potest esse aliud, nisi ipsum ens primum. Est ergo illud summe perfectum. Secunda vero consequentia, in principio facta, videri potest minus evidens, quia recte potest intelligi, quod sit perfectissimum omnium, et non contineat perfectiones omnium, sicut homo est perfectissimus omnium animalium, et tamen non continet omnium animalium perfectiones. Sed nihilominus consequentia illa probatur. Primo ex præcedente ratiocinatione, quia primum ens non utcunque est perfectius cæteris, sed tanquam primum principium eorum ; ut autem res aliqua sit principium alterius, non satis est, quod sit perfectior illa, ut per se constat, sed necesse est ut perfectionem illius in se contineat aliquo mo-

do; si ergo primum ens est perfectissimum tanquam principium omnium, non solum est perfectius cæteris, sed etiam omnium perfectiones in se præhabet.

6. Deinde probatur a D. Thom., 1 part., q. 4, art. 2, ex principio supra probato, quod primum ens est ipsum esse subsistens per essentiam; ergo claudit in se omnem perfectionem essendi. Quam rationem ejusque propriam vim commodius declarabimus assertione sequente. Nunc aliter probatur illa consequentia, quia primum ens non solum est perfectius omnibus, quæ sunt, sed etiam omnibus, quæ esse possunt; ergo necesse est quod sit perfectius omnibus, non utcunque, sed ut continens in se perfectiones omnium. Antecedens probatum est, quia primum ens non solum est primum inter ea quæ sunt, sed etiam inter omnia possibilia. Item, quia, si esset possibile aliud ens perfectius, vel illud esset ens necessarium, et sic jam actu esset, vel posset effici ab alio, et hoc non, quia non a primo ente, cum non possit efficere aliquod perfectius se; ergo non est ullo modo possibile ens perfectius; ergo primum est ens perfectissimum omnium possibilium. Consequentia vero probatur, quia dato quocumque ente, quod excedat cætera in perfectione, non tamen contineat perfectiones omnium, illud non potest esse perfectius omni ente possibili, quia potest esse aliud, quod non solum sit perfectius, sed etiam contineat reliqua. Neque enim dici potest, hanc continentiam involvere repugnantiam, aut esse impossibilem, tum quia in rebus sensibilibus experimur qualitatem vel formam superiorem continere perfectiones plurium inferiorum; tum etiam quia nulla ratio repugnantiæ aut impossibilitatis assignari potest, ut magis constabit inferius declarando modum hujus perfectionis. Ut ergo primum ens sit perfectius omni possibili, necesse est ut omnem perfectionem possibilem in se includat; nam si aliqua perfectio esset possibilis, et illi deesset, perfectius esset illud ens, quod illam perfectionem simul cum omnibus aliis haberet. Et propter hanc causam recte dixerunt Augustin. et Anselm., Deum esse tale ens, quo majus excogitari non potest. Et Greg. Nys., lib. de Opific. homin., cap. 1, *Deum esse tale bonum, quod omne bonum, quod intelligendo cogitandove comprehenditur, exsuperat*. Cogitando scilicet tali cogitatione, quæ in re cogitata non involvat repugnantiam, sed sit de re vere possibili. Etenim, si cogitatio non sit hujusmodi, res cogitata non erit major, imo nec res erit, sed ens rationis et prorsus nihil; si autem aliquid majus vere cogitetur, illud erit ens possibile; ergo et necessarium, quia hæc est prima et summa perfectio entis perfectissimi; ergo illud ens erit Deus, et non aliud quod cogitabatur minus perfectum; est ergo de ratione Dei, ut sit ens tam perfectum, quo majus excogitari non possit. Et consequenter, ut in se includat omnem perfectionem possibilem; tota enim perfectio vere ac rationaliter cogitatur in aliquo vero ente.

7. Tertio, potest eadem consequentia in hunc modum declarari et confirmari, nam primum ens non solum excedit reliqua omnia sigillatim, sed etiam simul collecta, neque utcunque illa excedit, sed optimo modo possibili in genere entis; sed optimus modus superandi reliqua omnia simul sumpta, est continendo eminentiori modo quidquid est in omnibus illis. Quod aliter declaratur, nam quando una res est perfectior aliis, non tamen continet totam perfectionem illorum, quamvis absolute sit perfectior, tamen secundum aliquam rationem contingit esse minus perfectam, ut sol est simpliciter nobilior luna, et nihilominus luna in aliqua dignitate vel virtute excedit solem. At vero primum ens ita excedere debet, et simpliciter, et in omni nobilitate et perfectione reliqua omnia, ut neque absolute, neque secundum aliquam rationem ab aliquo superari possit, quem modum perfectionis et excessus habere non posset, nisi omnem perfectionem in se contineret. Nisi autem ita excederet omnia, non esset primum ens sub omni ratione et perfectione entis, et consequenter neque ab ipso posset omnis ratio et perfectio entis manare.

8. *Objectioni respondetur.* — Dices: hac ratione probaretur illud primum ens debere esse tale, ut omnium entium perfectiones ita in se contineat, sicut in ipsis sunt, quia tota hæc perfectio cogitari potest in aliquo ente, et hic modus excedendi reliqua est perfectior. Respondetur negando sequelam, quia non omnes illæ perfectiones formaliter sumptæ, spectant ad consummatam entis perfectionem, neque omnes inter se compossibiles sunt, neque cum exacta ac summa rei perfectione. Unde ad hoc declarandum recte distinguunt Theologi duplices entis perfectiones: quasdam vocant simpliciter simplices; alias vero perfectiones secundum quid, seu non simpliciter. Prioris generis sunt, quæ neque involvunt

imperfectionem ullam, nec repugnantiam vel oppositionem cum alia majori vel æquali perfectione. Unde de ratione perfectionis simpliciter imprimis est ut sit absoluta et non relativa, nam perfectio relativa excludit aliam sibi oppositam, quæ, quantum est ex se, potest esse æque perfecta. Deinde esse debet talis perfectio absoluta, quæ nullam includat imperfectionem, neque alteri meliori opponatur. Unde ex Anselm., in Monol., cap. 14, definiri solet perfectio simpliciter, quod sit illa, *quæ in unoquoque est melior ipsa, quam non ipsa,* id est, quæ in individuo entis, seu in latitudine entis, ut sic, melior est ipsa, quam quælibet illi repugnans, ut bene exposuit Scot., in 1, d. 8, quæst. 1, ad 1, et Cajetan., de Ente et essentia, cap. 2. Omnis autem alia perfectio, quæ non est hujusmodi, dici potest secundum quid, seu non simpliciter, seu in certo genere.

9. *Omnes perfectiones simpliciter simplices in Deo sunt formaliter.* — De perfectionibus ergo simpliciter, dicendum est, omnes esse in Deo formaliter, quia in suo formali conceptu nullam imperfectionem, sed puram perfectionem involvunt, neque inter se repugnantiam includunt. Unde sic illas habere, id est formaliter, melius est, quam aliqua earum carere, et ideo de ratione entis summe perfecti in tota latitudine entis est, ut has perfectiones formaliter includat. Adde, in his perfectionibus non posse cogitari altiorem modum continendi illas quam formaliter, quia intra suam formalem rationem, nec limitationem nec imperfectionem includunt, neque altior gradus entis excogitari potest quam ille ad quem hæ formales perfectiones pertinent, quales sunt vivere, sapere, et alia hujusmodi. At vero de perfectionibus secundum quid seu in certo genere, dicendum est, non pertinere ad consummatam perfectionem primi entis, ut illas formaliter includat, ut recte probat objectio facta, quia alias repugnantia et opposita includeret. Item sæpe hujusmodi perfectio in suo conceptu formali includit limitationem, compositionem, aut aliam similem imperfectionem; ergo ut sic non potest pertinere ad consummatam perfectionem supremi entis. Pertinet ergo ad perfectionem illius entis ut has omnes perfectiones eminenter contineat; estque hic modus consentaneus excellentiæ illius entis, quod habet gradum et modum essendi eminentiorem quam omne ens in quo hæ perfectiones formaliter reperiuntur, et ideo eminentiori modo continere debet has perfectiones quam sint in entibus factis.

10. *Quid sit unam rem in alia eminenter contineri.* — Quid autem sit continere unam rem eminenter aliam seu perfectionem ejus, disputant Theologi cum D. Thom., 1 p., q. 4. Breviter tamen dicendum est continere eminenter, esse, habere talem perfectionem superioris rationis, quæ virtute contineat quidquid est in inferiori perfectione, quod non potest melius explicari a nobis quam in ordine ad causalitatem vel effectum. Unde perfectiones omnes creaturarum, quatenus sunt eminenter in Deo, nihil aliud sunt quam ipsamet creatrix essentia Dei, ut dixit August., lib. 3 Gen. ad litter., c. 24 et seqq., et lib. 4 de Trinit., a principio, et tract. 1 in Joan.; Anselm., in Monolog., c. 34 et 35, et in Prosolog., c. 17; dicitur autem creatrix essentia esse eminenter omnia, quatenus se sola et sua eminenti virtute rebus omnibus potest illas perfectiones communicare. Non quod formaliter loquendo, et secundum præcisionem rationis posse res efficere, sit eas eminenter continere; nos enim hæc ratione distinguimus, et causalem hanc locutionem veram esse credimus: Quia continet eminenter, ideo potest illas efficere; sed explicamus illam continentiam per ordinem ad effectum, quia non possumus commodius et clarius id præstare.

11. Quod enim quidam aiunt continere eminenter perfectiones creaturarum, esse, continere quidquid est perfectionis in illis, seclusis imperfectionibus, obscurius est; nam cum dicitur Deus continere quidquid est perfectionis creaturæ, seclusis imperfectionibus, aut subintelligitur eminenter, et sic nihil explicatur, aut subintelligitur formaliter, et sic involvitur repugnantia; nam, seclusa omni imperfectione, non remanet formalis perfectio creaturæ ut sic, quia in intrinseca formali ratione, et conceptu creaturæ includitur imperfectio.

12. *Objectioni respondetur.* — Dices, hinc sequi, nullam perfectionem creatam esse formaliter in Deo, quia nulla perfectio creata est, quæ formaliter sumpta includat imperfectionem. Respondeo, verum esse, nullam perfectionem creatam, secundum adæquatam rationem, quam habet in creatura, esse in Deo formaliter, sed eminenter tantum; non est enim in Deo sapientia creata, nam ut sic est accidens, et finita perfectio, et idem est de cæteris similibus. Dicitur ergo Deus quasdam ex his perfectionibus continere formaliter, quia secundum eas habet aliquam forma-

lem convenientiam cum creatura, ratione cujus illa perfectio secundum idem nomen, et eamdem rationem seu conceptum formalem attribuitur Deo et creaturæ, salva analogia quæ inter Deum et creaturam semper intercedit. Quando vero non est talis convenientia, nec formalis denominatio, sed sola efficacitas divinæ virtutis, tunc dicimus intercedere continentiam eminentialem. Atque ita in Deo nulla perfectio est formaliter, nisi vel secundum proprium conceptum Dei, vel saltem secundum conceptum abstrahentem a Deo et creaturis. Restabat hic alia difficultas, quia sequitur esse in Deo infinitas perfectiones; sed hæc facillime expedietur ex dicendis in duobus punctis sequentibus.

SECTIO II

Utrum demonstrari possit, Deum esse infinitum.

1. Finitum et infinitum, teste Aristotele, proprie dicuntur in quantitate molis; cum ergo hæc in Deo non sit, ut supponimus, non potest esse hic sermo de infinito secundum hanc proprietatem, sed secundum eam translationem, qua dixit August., 6 de Trinit., cap. 8: *In his quæ non mole magna sunt, idem est majus esse quod melius esse.* Rursus non intelligitur quæstio de sola infinitate durationis; nam evidentissimum est Deum esse æternum, et consequenter duratione infinitum. Quod tam ex effectibus quam ex dictis de esse Dei facile convinci potest. Nam vel mundus est æternus, vel cœpit in tempore; si est æternus, multo ergo magis Deus, qui est primus auctor et motor ejus; si vero cœpit in tempore, ergo ab aliquo initium sumpsit, qui non potuit incipere, alias sumpsisset principium ab alio; cum ergo non procedatur in infinitum, sed sistatur in primo ente, ut ostensum est, necesse est illud esse, semperque fuisse. Item quia ostensum est primum ens esse ens simpliciter necessarium, quia non est ab alio, sed ex se; non ergo potest habere initium vel finem existendi; est ergo infinitæ durationis. Igitur quæstio præcipue intelligitur de infinitate in essentia et perfectione, et consequenter etiam in virtute agendi; nam hæc duo proportionem inter se servant: unde a priori ostenditur infinitas virtutis ex infinitate essentiæ, et a posteriori infinitas essentiæ ex infinitate virtutis. Quo modo autem hæc infinitas concipienda sit, et in quo consistat, præced. disput., sect. 1, sufficienter declaratum est.

Quæstionis resolutio.

2. Dicendum ergo est, ratione naturali demonstrari posse, Deum esse infinitum. Hanc veritatem, scilicet, Deum esse infinitum, docet fides, ut ex Theologia constat, Psalm. 144, Baruch 1, et Concil. Later. sub Innocent. III, in c. Firmiter, de Sum. Trinit. Et apud sanctos Patres, Dionys., c. 9 de Divinis nomin.; Nazianz., orat. 38. Et philosophi subodorati sunt, ut Aristoteles refert, 3 Physic., c. 4, licet de eorum sensu non satis constet, sicut de eodem Aristotele statim dicemus. Potest autem probari hæc conclusio duplici modo supra posito, scilicet, vel ex effectibus, vel a priori ex aliquo attributo prius demonstrato de Deo. Priori modo probat Arist., 8 Physic., text. 7, et 12 Metaph., text. 41, Deum esse infinitæ virtutis, ex eo quod movet tempore infinito. Quia ad movendum (inquit) tempore infinito, requiritur infinita virtus. Quod probat per deductionem ad inconveniens, quia alias duo moventia æqualis virtutis alterum moveret tempore finito, et aliud infinito. Quæ ratio multorum torsit ingenia, quoniam statim apparet omnino inefficax; nam ad movendum tempore infinito, etiamsi gratis admittamus talem motum esse possibilem, sufficit finita virtus perpetuo durans, quæ non languescat, nec minuatur, aut lassetur movendo; has autem conditiones habere potest etiamsi finita sit, dummodo sit incorruptibilis. Sic enim idem, manens idem, semper est natum facere idem, ut sol perpetuo illuminare, si perpetuus esset. Imo, teste Aristotele, sol, seu cœlum est causa perpetuæ successionis generationum et corruptionum, et similiter omnes intelligentiæ infinito tempore movent secundum ipsum, cum tamen infinitæ non sint.

Mens et ratio Aristotelis expenditur.

3. Propter hanc difficultatem multi Doctores negant fuisse mentem Aristotelis asserere Deum esse infinitum in virtute, sed duratione tantum; minus enim incommodi existimant defecisse Aristotelem in conclusione quam in sua probatione. Ita sentit Gregor., in 1, dist. 42, q. 3, art. 1; Ocham, Quodlib. 3, q. 1, et Quodlib. 7, quæst. 22 et 23; Marsil., in 1, q. 24, art. 2, et nonnulli alii. Verumtamen negari non potest quin Aristoteles eo loco agat de virtute infinita in vi agendi et movendi; nam id plane constat ex discursu ejus. Propterea enim probat Deum esse infi-

nitæ virtutis, ut inde colligat eum carere magnitudine; at hæc collectio præcipue in ejus sententia nullius momenti est, cum ipse ponat cœlum, et elementa corporalia, æterna et infinita in duratione. Deinde probat virtutem infinitam non posse esse in magnitudine, quia alias moveret in non tempore, quæ illatio esset prorsus impertinens, si de sola duratione sermo esset; nam virtus non ideo velocius movet quod magis duret. Atque ita intellexerunt Aristotelem D. Thom., Albert., Simpl., et alii ibi. An vero Aristoteles locutus fuerit de virtute infinita intensive secundum quid, tantumque in movendo, vel simpliciter in agendo, non potest efficaciter probari ex illis locis. Quid vero sentiendum sit, dicam in fine hujus puncti.

4. *Scoti expositio.* — *Improbatur.* — Aliter ergo Scotus, in 1 dist., q. 1, et in Quodlib., q. 7, respondet, medium Aristotelis in illa ratione non esse movens tempore infinito utcunque, sed a se et independenter. Sed quidquid sit de efficacia hujus medii, quod infra videbimus, certum est non fuisse hanc mentem Aristotelis, tum quia nullam mentionem facit illius particulæ, a se, seu independenter; tum etiam quia illa ratio æque procedit in motu finito, et in quacunque actione. Aristoteles autem non ex motione seu actione, sed præcise ex infinita duratione motionis probat intentionem suam. Ac tandem deductio illa ad inconveniens, quod moventia æqualia moverent tempore inæquali, non fundatur in modo movendi a se, vel ab alio, sed solum in quantitate effectus. Adde Aristotelem ibi argumentari ex medio pure physico, et in eodem libro prius probato: physicum autem medium est, quod primus motor movet tempore infinito, et hoc solum fuerat ab Aristotele probatum; quod autem moveat a se, et sine dependentia ab alio, non est medium physicum, sed metaphysicum potius; nec de hoc Aristoteles mentionem ibi fecerat. Maxime, quia ibidem aperte significat Aristoteles dari duo moventia eodem modo, ita ut alterum moveat finito tempore, aliud infinito; non possunt autem dari duo moventia a se et independenter a superiori; non ergo facit vim Aristoteles in hoc movendi modo. Denique esto verum sit ad movendum a se requiri virtutem infinitam, id tamen neque est per se notum, neque ab Aristotele probatum, imo nec probari tentatum, neque insinuatum.

5. *D. Thomæ expositio.* — Aliter D. Thomas ibidem exponit, Aristotelem loqui de motu infinito ex parte mobilis, non ex parte spatii. Ex parte mobilis vocat infinitum motum, illum, in quo infinitum tempus consumendum est, priusquam totum mobile pertranseat quemcunque præfixum aut signatum terminum, vel partem spatii; motum autem infinitum ex parte spatii vocat illum, qui per continuam repetitionem ejusdem mobilis intra idem spatium infinito tempore durat. Ait ergo, principium Aristotelis esse, ad movendum aliquod mobile tempore infinito ex parte ipsius mobilis requiri virtutem infinitam. Quod si objicias: Aristoteles non potuit subsumere primum motorem posse movere tempore infinito ex parte mobilis, sed solum ex parte spatii, quia ipse solum agnovit motum cœli, quem putavit durasse tempore infinito, et ut sic esse a primo motore; at vero ille motus solum durare potest tempore infinito per repetitionem totius mobilis per totum spatium. Respondet in summa D. Thomas directe et explicite locutum fuisse Aristotelem de hoc tempore infinito; implicite autem ex hac infinitate intulisse aliam, quæ est ex parte mobilis. Ita ut ratio ejus in virtute sit hæc: Deus movet cœlum tempore infinito ex parte spatii; ergo de se potens est ad movendum tempore infinito ex parte mobilis; ergo est infinitæ virtutis. Patet consequentia, quia infinitas motus per repetitionem spatii est per accidens, ex parte autem mobilis est per se; quod autem est per accidens, reducitur ad id quod est per se; cum ergo primus motor sit causa per se infinitatis motus, illi debet attribui infinitas per se, et non tantum per accidens.

6. *Quæ difficultates in proxime relata expositione.* — In hac expositione multa occurrunt difficilia. Primum, quod hæc fuerit mens Aristotelis, quia nullam mentionem fecit duplicis infinitatis motus temporis, neque reductionis unius ad aliam. Deinde, quia, ut motus duret tempore infinito ex parte mobilis, necesse est quod mobile sit infinitum; alioqui non posset infinito tempore durare sine repetitione, et sine integro transitu totius mobilis per signatum punctum spatii; præsertim, si idem motus semper perseveret, ut supponitur; et ita ponit D. Thomas hujusmodi mobile debere esse actu infinitum secundum magnitudinem. At vero, teste Aristotele, prorsus repugnat corpus infinitum moveri: quomodo ergo hic potuisset assumere primum movens posse movere infinitum mobile? nam hoc ipsum est movere corpus in-

finito tempore ex parte mobilis, præsertim, quia expresse Aristoteles in sua probatione ponit mobile finitum; ait enim, mobile illud quod movetur tempore infinito per ablationem æqualium partium, tandem consumendum fore; quod non esset verum, si mobile esset infinitum.

7. Secundo licet daremus Aristotelem intendisse illud probationis genus, non esset minus difficile vim ejus et efficaciam declarare. Nam imprimis, quænam est vis illius illationis : *Deus movet cœlum tempore infinito ex parte spatii*; *ergo potest movere tempore infinito ex parte mobilis?* Nam perinde est ac si inferretur : *Potest movere corpus finitum, et infinito tempore continuare motum illum; ergo potest movere mobile infinitum.* At hæc consequentia nulla ratione fundari posse videtur. Quia sicut est longe diversum augmentum motus per repetitionem et revolutionem ejusdem mobilis in eodem spatio, vel per augmentum ipsius mobilis, ita est longe diversum augmentum virtutis requisitum ex parte motoris, neque ex uno licet inferre aliud, cum sint diversæ rationis, imo cum unum non sit proprie augmentum, sed duratio ejusdem virtutis. Unde illa reductio infinitatis per accidens ad per se hic nullum fundamentum habet, imo in virtute nihil aliud est quam inferre id quod est majus ex eo quod est minus. Nam per se loquendo, et (ut ita dicam) ex objecto, minus est movere idem mobile longiori tempore quam movere majus mobile. Unde in motibus finitis, non recta esset illatio, ex majori continuatione motus ejusdem mobilis colligere virtutem movendi majus mobile. Denique instantia superius facta contra rationem Aristotelis eodem modo procedit contra hanc interpretationem; nam Angelus potest movere cœlum tempore infinito ex parte spatii, et tamen non potest movere aliquod corpus tempore infinito ex parte mobilis; ergo neque in primo motore licet unum ex alio inferre.

8. Quod si forte dicatur, Angelum non ita esse causam per se infinitatis motus, sicut Deum, si per causam per se intelligatur causa independens et a se operans, inciditur in expositionem Scoti, et eisdem rationibus rejicienda est; si vero intelligatur causa vere ac proprie influens in effectum, et propria virtute, ut causa principalis proxima, sic immerito negatur, quod intelligentia sit causa per se infinitatis motus; nam propria virtute illum efficit, et in eo perpetuo durat. Neque explicari potest, in quo consistat, quod Deus per se causet infinitatem, et non Angelus, quia non differunt, nisi in eo quod Deus efficit ut causa prima, et Angelus ut secunda, quæ differentia nihil ad præsens spectat, ut dictum est. Imo vix intelligitur cur infinitus motus ex parte spatii vocetur per accidens, et ex parte mobilis, per se; nam si quæ infinitas potest esse in motu physico, solum in circulari motu per repetitionem circa idem spatium, ut Aristoteles probavit in 8 Physicor., et 1 de Cœlo. Et sicut motus, vel tempus continuum, est per se unum continuatione, ita si infinite duraret, esset per se infinitum circuitione continua. Motus autem infinitus ex parte mobilis impossibilis est; nam si mobile est impossibile, etiam motus, 4 Physic., text. 115. Cur ergo vocatur per se infinitus ? aut cur ex potentia movendi infinito tempore uno modo, infertur potentia ad movendum alio modo ? Dices : etiam juxta nostram sententiam, est impossibilis motus infinitus ex parte spatii. Respondetur, nos argumentari in principiis Aristotelis; si autem etiam est impossibilis motus infinitus illo modo, erit Aristotelis ratio infirmior etiam dicto modo interpretata, quia neque antecedens verum est, neque illatio bona.

9. Quocirca D. Thom., 1 cont. Gent., c. 20, art. 8, ad 4 objectionem, aliter declarat hanc rationem, dicens, solum probare, virtutem corpoream finitam de se non sufficere ad movendum tempore infinito, quia non potest moveri, nisi mota, et ex se non habet, ut perpetuo moveatur, cum sit in potentia ad moveri et non moveri, et ideo neque ex se habet virtutem ut perpetuo moveat. Verumtamen neque hæc interpretatio sufficiens apparet. Nam imprimis Aristoteles non probat immediate ex infinitate motus virtutem movendi non posse esse corpoream, sed probat esse infinitam, et ex infinitate colligit postea non posse esse corpoream, quam illationem postea examinabimus; unde Aristoteles hic non utitur illo medio, quod corpus non movet, nisi motum. Deinde hoc principium si intelligatur de motu actuali et proprio ac physico vel locali, id est, quod corpus non possit localiter movere, nisi localiter motum, neque est demonstratum, neque verum, quia in motu attractionis sæpe unum corpus manens immotum attrahit aliud, et in impulsione seu expulsione id interdum accidit, licet rarius, ut in viventibus in virtute expulsiva excrementorum; et in repercussione pilæ est

probabile impelli a pariete, quem vehementer tangit, licet ipse paries immotus maneat. Si autem principium illud latius intelligatur de motione per auxilium, vel concursum superioris causæ, sic non est principium physicum, neque est proprium corporum, sed commune omnium causarum secundarum. Ac denique in eo sensu idem est dicere virtutem corpoream non posse de se movere tempore infinito, quod dicere corpus non posse movere sine concursu superioris causæ, et ita incidimus in sententiam Scoti, qui vim rationis ad hoc reducebat, quod nulla virtus finita agit independenter a superiori, et ita tandem Ferrara ibi ad hoc deducit expositionem, quod sola prima causa per se primo, et non per aliud, causat motum infinitum.

10. Tandem Cajetanus in prolixo opusculo de Infinit. Dei intens., vim hujus rationis in hoc constituit, quod Deus per se primo, id est, ex vi propriæ et intrinsecæ perfectionis, causat infinitatem motus; ad causandum autem hoc modo infinitum motum requiritur (ait) virtus intensive infinita. Quod sic probat, quia duratio est ens; ergo alicujus perfectionis; ergo major duratio, majoris perfectionis; ergo infinita duratio, infinitæ perfectionis; ergo qui causat illam ex vi propriæ perfectionis debet esse infinitæ perfectionis. Hoc autem modo causat Deus infinitam durationem in motu; intelligentia vero, vel aliud agens finitum non potest illam causare per se primo, id est, ex vi propriæ perfectionis, sed ex conditione annexa, id est, ex eo quod infinite durat; sicut calor ut octo ex vi suæ intensionis et perfectionis habet calefacere ut octo; calefacere autem per diem non habet ex vi suæ perfectionis, sed ex conditione annexa, scilicet, quia durat per diem. Sed contra hanc expositionem eædem difficultates occurrunt quæ contra præcedentes. Et imprimis, quod ad Aristotelem attinet, objicere possumus Cajet., quod ipse merito objicit Scoto : *Mirum est, quod Aristoteles medium suæ rationis non expresserit;* sicut autem Aristoteles non assumpsit pro medio causam moventem a se, ut Scotus volebat, ita nec causam moventem per se primo, ut Cajetanus sumit, sed præcise ex continuatione motus per infinitum tempus infert infinitam virtutem moventis. Item deductio illa, qua Aristoteles probat motum infiniti temporis non posse esse a finita virtute, longe diversa est a discursu, quem Cajetanus facit; infert enim Aristoteles quod duo moventia æqualia moverent tempore inæquali. Quod argumentandi genus ad moventia, quæ per se primo causant infinitatem, vel durationem motus eo modo, quo Cajetanus loquitur, applicari non potest. Imo si res attente consideretur, nulla virtus creata (etiam juxta discursum Cajetani) potest per se primo movere per horam, nedum infinito tempore, quia ex vi solius intensivæ perfectionis non potest vel durationem unius horæ efficere movendo, sed ex adjuncta conditione, scilicet, quatenus ipsa etiam per horam durat.

11. *Cajetani inefficax discursus ad intentum probandum.* — Ulterius vero addo, discursum ipsum Cajetani per se sumptum inefficacem esse. Nam imprimis, quæ est causa, quæ possit movere infinito tempore ex vi solius virtutis intensivæ, præscindendo illam ex propria duratione? certe nulla, etiamsi maxime infinita fingatur. Alias si fingeremus per impossibile infinitam virtutem motivam durare per instans nostri temporis, illa ut sic esset potens ad movendum infinito tempore, quod est plane falsum. Et sequela patet, quia posita causa sufficiente, et per se, ac primaria, potest poni effectus. Quod si dicatur, durationem causæ esse conditionem necessariam ad perseverandum in actione, etiam in causa infinitæ virtutis intensivæ, ergo infinita continuatio motus nunquam ita fit per se primo ab infinita virtute, quin requirat, ut conditionem necessariam, durationem virtutis; sed hoc modo, et non alio, sufficit et requiritur perpetua duratio in virtute finita ad causandum motum infinitum; ergo in hoc nulla est differentia, et sine causa exigitur infinita virtus ad causandum infinitum motum per se primo. Nec declarari potest, quid importetur per illam particulam, per se primo, quandoquidem per illam excludi non potest duratio causæ, ut conditio necessaria. Nisi forte dicatur, hanc durationem intrinsece includi in causa infinitæ virtutis, et ideo in tali causa non annumerari hanc ut conditionem distinctam ab ipsa virtute. Sed hoc nihil refert ad rem de qua agimus; nam etiam perpetua duratio potest esse connaturalis virtuti finitæ, hac solum interveniente differentia, quod in re simpliciter infinita illa duratio est independens, in virtute autem finita est dependens, quæ differentia non refert ad præsentem discursum, nisi ad expositionem Scoti revertamur, quam neque ipse Cajetanus admittit.

12. Præterea ascensus ille, seu gradatio Cajetani fallax est, tum quia licet duratio sit perfectio, major tamen duratio non semper est major perfectio. Tribus enim modis potest una duratio esse major: uno modo essentialiter, quo modo ævum, verbi gratia, est major duratio quam tempus, et æternitas quam ævum. Et hoc modo major duratio est etiam major perfectio; unde proprius diceretur melior duratio, seu altioris rationis; non exceditur autem hoc modo tempus finitum ab infinito, ut per se constat. Alio modo dicitur una duratio major alia, vel seipsa, solum per comparationem ad extrinsecam mensuram veram, vel imaginariam, quomodo dicitur Angelus magis durasse hodie quam heri, et hoc modo major duratio non est in se major perfectio, sed eadem coexistens majori successioni. Atque ita ad causandum hoc modo majorem durationem, in Angelo non requiritur major virtus, ut per se etiam constat. Alio modo contingit, unam durationem esse majorem alia per additionem realem partis ad partem ejusdem rationis. Et hoc modo annus est major duratio quam dies, et infinitum tempus quam finitum, et sic major duratio non est major perfectio intensive, sed solum extensive (si tamen motus localis vel duratio ejus, nomen perfectionis meretur distinctæ a suo termino). Et hæc comparatio est quæ ad propositum spectat. Ex hoc autem augmento perfectionis in effectu non potest colligi, quod sit necessaria major virtus, sed eadem magis durans, quia ibi solum est multiplicatio successiva ejusdem vel similis effectus, verbi gratia, similis circulationis; ad multiplicandum autem successive effectum non requiritur major virtus; idem enim calor potest in infinitum producere calorem similem successive. Et confirmatur primo, quia ex infinitate effectus non potest inferri major infinitas in causa quam sit in effectu; ergo si effectus tantum augetur extensive in duratione, ex hoc capite non requirit in causa infinitam virtutem intensivam, sed virtutem infinite durantem. Et confirmatur tandem, quia si ad movendum infinito tempore esset necessaria infinita virtus, eo quod infinita duratio sit infinita perfectio, nullo modo fieri posset infinitus motus a finita virtute, neque per se primo, neque a causa principali, et per se. Consequens est falsum, quia intelligentia finita efficere potest talem motum; ergo.

13. *Conclusio posita solo physico medio probari non potest.* — Existimo igitur, conclusionem positam non posse efficaciter probari per medium pure physicum, seu ex motu. Primo quidem, quia non solum est verum nullum motum durasse tempore infinito, sed probabilius etiam existimo, non posse durare tempore infinito, quamvis possit in infinitum durare absque fine, non tamen absque principio, ut supra tactum est. Secundo, quia licet daremus motum durasse infinito tempore, non posset inde colligi infinita virtus in motore, ut argumenta facta concludunt. Nec ratio, qua Aristoteles conatur probare, non posse finitum movere tempore infinito, quidquam efficit. Fundatur enim in hoc principio, quod si integra virtus movet integrum mobile per infinitum tempus, pars virtutis movebit partem mobilis minori tempore, atque adeo finito. Hoc autem principium falsum est, nam si pars virtutis movet partem mobilis sibi proportionatam per idem spatium proportionatum et eodem modo repetitum, seu toties illud pertranseundo, tanto tempore movere illam poterit, per se loquendo, quanto tota virtus poterat movere totum mobile. Quod in fine lib. 7 Physicor. idem Aristoteles docuit, et est evidens ex commutata proportione, et applicando illam ad motum cœli, fere ad sensum conspici potest. Nam si fingamus unum motorem movisse ab æterno solum astrum solis, et alium movisse reliquum corpus quartæ sphæræ, uterque moveret per infinitum tempus. Quod vero quidam aiunt, Aristotelem locutum esse de virtute, quæ movendo minuitur, extra rem est; quid enim ad propositum inferret Aristoteles, si hoc supponeret? Non enim posset concludere, illam virtutem esse infinitam, sed non lassari, nec minui movendo. Quamobrem non vereor dicere, Aristotelem non recte argumentatum esse, ubi res est tam clara et manifesta. Atque hoc ipsum videtur sensisse Cano, lib. 12 de Locis, cap. 5, ubi inter errores Aristotelis ponit quod crediderit omnes intelligentias moventes cœlos esse infinitæ virtutis, eo quod infinito tempore moveant. Unde fit etiam mihi probabile, Aristotelem, saltem illo loco non fuisse locutum de virtute activa absolute infinita in genere entis, seu in vi agendi simpliciter, sed tantum de infinita virtute in movendo localiter, quæ solum est infinita secundum quid. Nam, licet daremus ex illo effectu posse colligi infinitam virtutem, non excederet hanc infinitatem, et si omnibus motoribus cœlorum virtutem infini-

tam attribuit, non est credibile tribuisse majorem; ipse autem illo loco æqualiter de omnibus loquitur, nam inde concludit omnes motores orbium esse incorporeos, ut ibi D. Thomas advertit.

14. Dicet aliquis, esto non possit probari infinita virtus Dei ex infinita duratione motus, posse tamen probari ex augmento in infinitum in velocitate motus. Sic enim putat Gregor., in 1, dist. 42, q. 3, art. 2, posse, demonstrari infinitatem Dei, ex eo quod potest velocius, ac velocius in infinitum movere cœlum. Quod autem hoc possit, probat, quia hic effectus non repugnat; ergo est possibilis; ergo per aliquam potentiam; ergo illa potentia maxime est in primo ente. Et similiter argumentatur ex aliis effectibus, quos supponit esse possibiles, cum tamen id non sit evidens, sed satis obscurum, ut infra dicam tractando de attributo omnipotentiæ. Unde aliqui etiam censent rationem factam non esse efficacem, quia non satis probatum, neque per se notum est, illum processum in infinitum in velocitate motus esse possibilem, seu non involvere repugnantiam. Sed quanquam demus hoc etiam esse evidens (ut certe videtur), nihilominus non potest inde concludi virtus infinita simpliciter, sed secundum quid tantum, id est, in movendo, quæ efficacitas posset intelligi in virtute finita superioris ordinis, ut est vulgare in hujusmodi processibus in infinitum.

Proponitur alia ratio ex creatione desumpta.

15. Alia igitur ratio ex alio effectu desumpta, efficacior censeri solet et propria metaphysicæ, nimirum ex creatione, quam solum insinuabo, quia principia ejus in superioribus probata sunt. Unum principium est, Deum habere vim ad creandum, quod ex dictis est evidens, quia demonstratum est, de facto produxisse hunc mundum, qui non potuit produci, nisi per creationem, cum et materia ipsa, et res omnes etiam incorruptibiles, ab eo effectæ sint. Aliud principium est, ad creandum requiri virtutem infinitam simpliciter. Quod non est tam evidens sicut præcedens, est tamen satis consentaneum rationi, ut in superioribus probatum ac declaratum est. Et præsertim est hoc indubitatum de virtute creandi, quæ ex se complectitur, ut objectum adæquatum, omne creabile, quia hoc objectum in infinitum extenditur, et quamcumque perfectionem finitam determinate signabilem superat; requirit ergo, in causa habente talem virtutem, infinitam vim et perfectionem.

16. Quod autem hujusmodi sit virtus divina, multis modis ostendi potest ex rebus factis. Primo, quia in eis creavit Deus omnes gradus rerum, et in singulis varias species, ad quarum productionem non indiguit vel aliqua materia, quæ actioni ejus supponeretur, vel aliqua alia adjuvante causa, sed sola sua potentia, supponendo ex parte effectuum solum quod eis non repugnet esse; ergo signum est, eadem potestate et facilitate potuisse Deum facere omne id quod non repugnaverit esse, atque adeo quidquid creabile est. Secundo, quia in his entibus quæ Deus creavit, per se primo producit ipsum esse participatum, seu ens participatum, in quantum tale ens, quia neque in se, neque in alio præsupponit talem rationem entis; ergo signum est, hoc esse objectum adæquatum illius potentiæ, et consequenter illam virtutem extendi ad omne illud quod potest participare rationem entis; hoc autem est omne creabile. Tertio, quia quidquid Deus creet, nunquam faciet effectum adæquatum suæ virtuti, neque æqualem suæ perfectioni, et aliunde semper ejus virtus manet æque integra ac perfecta; ergo quocunque effectu facto, potest aliud ens creare, quod magis participet perfectionem ipsius Dei; ergo potest quodcumque ens creabile efficere.

17. *Objectio contra præcedentem rationem.* — Dices, videri repugnantiam involvi in hac ratione; nam si Deus non potest effectum sibi adæquatum creare, ergo non potest facere rem simpliciter infinitam; ergo ex objecto illius virtutis non potest colligi quod ipsa sit simpliciter infinita. Respondetur, negando ultimam consequentiam; Deus enim non potest naturam vel substantiam sibi æqualem creare, quia id involvit apertam repugnantiam; nam potissima excellentia naturæ divinæ est, ut sit increata, independens, et ens simpliciter necessarium, qua perfectione necessario caret quidquid creatum est. Seclusa autem hæc æqualitate, non repugnat in infinitum fieri entia creata, quæ magis ac magis participent perfectionem Dei. Unde neque ex parte Dei potest deesse virtus, præsertim cum ostensum sit in ipso eminenter contineri omnem perfectionem possibilem. Atque hoc objectum satis est, ut illa virtus sit in se simpliciter infinita, non tantum ob modum agendi ex nihilo, sed etiam ob latitu-

dinem creabilis, quæ in infinitum extendi potest seu augeri in perfectione. Unde necesse est ut causa supponatur infinita virtus, tum quia causa est superior et excedens in perfectione totum suum objectum; tum etiam quia si esset finita, non posset ultra aliquem certum terminum in actione sua progredi. Hæc igitur ratio sumpta ex effectu creationis non solum prout facta est, sed etiam prout possibilis ostenditur vel ex his quæ facta sunt, vel ex modo quo facta sunt, est satis efficax. At Scot., 1, distinct. 2, quæstion. 1, § *Ostensis igitur*, id probat ex his quæ Deus fecit et continuo facit, adjungendo quod in hac rerum effectione posset perpetuo durare. Durandus vero, 1, dist. 43, q. 1, addit quod etiam posset ea omnia simul conservare. Sed hoc quod Durandus addit, minus evidens est, et toto illo concesso, si totus processus sistat intra species rerum quæ facta sunt, non potest ex eo concludi infinita virtus simpliciter, sed tantum virtus finita superioris ordinis, ut etiam Scotus vidit, nisi aliunde ex modo creationis aliud inferatur, ut supra dictum est.

De modo demonstrandi infinitatem Dei a priori.

18. Superest dicendum breviter de alia via demonstrandi infinitatem Dei a priori ex aliquo ejus attributo prius demonstrato. Et hoc modo probat D. Thom., 1 p., q. 7, a. 1, Deum esse infinitum, ex eo quod est ipsum esse per essentiam, in nulla essentia receptum, sed per se subsistens. Cujus rationis vim putant discipuli D. Thomæ fundari in hoc quod in Deo non distinguitur ex natura rei esse ab essentia, in creaturis distinguatur. Existimantque nullum esse finiri aut limitari, nisi quatenus in essentia finita recipitur, et e converso essentiam esse finitam, quatenus est capax finiti esse; nam et actus per potentiam, et potentia per actum invicem limitari possunt in diversis generibus causarum. Ita ergo concludunt, esse divinum, quod omnino irreceptum est, esse infinitum. Atque hoc modo intelligunt hanc rationem Cajet. ibi, et Capreol., in 1, d. 43, q. 1, art. 1, et Ferrar., 1 cont. Gent., c. 43, eamque defendunt ab impugnationibus Aureoli, dicta d. 43, et Scoti in 1, d. 2, q. 1, et in hanc sententiam consentiunt Ægid., in 1, d. 43, q. 1, art. 1, Richard., art. 1, q. 1.

19. Ego vero existimo rationem non esse efficacem, si in hoc fundetur, quod essentia non potest esse finita, nisi sit potentia vere ac proprie receptiva ipsius esse, et e converso, esse non posse esse finitum, nisi sit vere receptum in essentia, tanquam in potentia proprie passiva ac receptiva. Nam etiam in creaturis falsum esse existimo, essentiam et esse hoc modo comparari, ut in disputatione sequenti late dicturus sum. Ut ergo esse sit finitum, satis est ut sit receptum ab alio in tanta ac tanta perfectionis mensura, etiamsi proprie non sit receptum in aliqua passiva potentia, et similiter essentia creata potest esse limitata per suam intrinsecam differentiam, etiamsi non comparetur ad esse per modum receptivæ potentiæ. Nulla enim sufficienti ratione adhuc probatum est, rem non posse esse finitam nisi illo modo; nam licet res, quæ inter se habent mutuam habitudinem transcendentalem actus et potentiæ, dici possint finiri ad invicem, hoc sensu quod habitudo unius, ex eo quod ad alteram determinatur, ita finitur, ut non maneat indifferens ad alia, tamen in re absoluta, ut est essentia Angeli, verbi gratia, optime intelligitur, posse esse finitam sine tali habitudine, ex eo solum quod talem gradum entis habet receptum, et præscindit ab alio.

20. *Qualiter ex eo quod sit Deus ens per essentiam, esse infinitum colligatur.*—Illa ergo consecutio: *Deus est ipsum esse per essentiam, ergo est infinitus in perfectione*, in hoc proxime fundari videtur, etiam ex mente D. Thomæ, quod esse infinitum in essentia, in quadam negatione consistit, quæ absolutam rei perfectionem indicat, et non imperfectionem ullam; primum autem ens, hoc ipso quod est suum esse per essentiam, perfectissimum est; ergo includit etiam hanc perfectionem, quæ est esse infinitum simpliciter. Unde D. Thom., ead. 1 p., q. 4, art. 2, ex hoc quod Deus est ipsum esse subsistens, infert, ita esse summe perfectum, ut omnem essendi perfectionem in se includat. Cujus illationis vis in hoc potissimum sita esse videtur, quod cum Deus a nullo participet esse, seu rationem entis, sed ex se et ex intrinseca natura ac necessitate sit id quod est, non potest in se habere diminutam, et solum quasi ex parte rationem et perfectionem entis; est ergo aliquo modo includens totum ens, totamque entis perfectionem. Ex eodem ergo principio, et eadem fere proportione concluditur infinitas talis entis.

21. *In quo infinitas Dei sit sita.* — Primo quidem, quia hæc infinitas in nullo alio con-

sistit, nisi in hoc quod perfectio primi entis, nec est ita præcisa ac definita ad unum genus perfectionum, quæ nos in creaturis distingui videmus, ut illud solum includat, et non cætera omnia, eo eminentissimo modo qui ad summam perfectionem pertinere potest; neque etiam in singulis perfectionum generibus ita est limitata ad certum aliquem et definitum gradum qui in participato ente intelligi possit, quin habeat perfectionem illam nobiliori et excellentiori modo quam possit a creatura participari, etiamsi magis ac magis in infinitum participetur. Sed hoc totum includitur in perfectione primi entis, ratione cujus dicitur omnem possibilem perfectionem in se continere, ut ex dictis in præcedenti assertione constat. Ergo ex illo principio æque infertur infinitas, sicut et summa perfectio. Imo hinc fit etiam consequens ut omnes rationes quibus supra probavimus perfectionem primi entis, æque probent infinitatem ejus, quia et modus perfectionis a nobis expositus convertitur cum infinitate recte declarata, et infinitas, quatenus sub illa negatione perfectionem indicat, pertinet ad perfectionem simpliciter, atque adeo ad summam entis perfectionem.

22. Secundo potest probari eadem illatio, quia esse per essentiam non habet unde limitetur; esse enim participatum limitari potest, aut ex voluntate dantis tantam perfectionem, et non majorem, aut ex capacitate recipientis, sive illa capacitas intelligatur per modum passivæ potentiæ, sive tantum per modum objectivæ, seu non repugnantiæ; in primo autem ente, quod ex se est suum esse, nullum principium aut ratio limitationis intelligi potest; quia sicut nullam habet causam sui esse, ita non potest in illo habere limitationem, aut ex parte dantis, aut ex alio principio. Dices, sicut primum ens ex se est, ita ex se, et sine alia causa esse posse limitatum ad certum genus vel gradum perfectionis. Respondetur hoc repugnare enti necessario ab intrinseco et ex se habenti esse. Quod quidem a posteriori, et ab incommodis facile probari potest ex dictis, vel quia illo modo non repugnaret dari multa entia ab intrinseco necessaria, vel quia quodcunque ens habens limitatam perfectionem, et quasi partem entis, potest a primo ente manare, vel quia tale ens non esset summe perfectum, quod vera non repugnante conceptione posset concipi ut possibile.

23. A priori autem solum potest probari per non repugnantiam, vel negationem omnis causæ, vel rationis, ob quam necessitas essendi ut sic, potius limitetur ad hoc genus perfectionis quam ad aliud, et ad hunc gradum quam ad meliorem. Et revera est hæc sufficiens demonstratio, nisi quis velit voluntarie pertinax esse, tum quia hic non potest intercedere alia ratio a priori per causam positivam, cum hoc ens nullam habeat causam; tum etiam quia in omni genere perfectionis possibilis necessarium fuit ut talis perfectio haberet in aliquo ente intrinsecam necessitatem essendi; alias non haberet unde initium sumeret, aut ad alia entia dimanaret, et idem est de quocunque gradu possibili entitativæ perfectionis; ergo ipsa ratio entis ut sic, postulat ut secundum totam latitudinem perfectionis possibilem, aut vere excogitabilem, habeat in aliquo ente necessitatem essendi vel formaliter, vel eminenter; non potest autem habere hanc necessitatem quasi divisam et partitam in plura entia necessaria, ut supra probatum est; ergo necesse est ut illam habeat quasi congregatam totam in uno ente per se necessario, et hoc ipsum est illud ens esse infinitum. Hoc igitur modo ex eo quod Deus est ens per essentiam, recte colligitur esse infinitum in perfectione.

24. *An sit possibilis, perfectionemque dicat infinitas, quam dicimus Deo convenire.* — Sed adhuc superest una difficultas tam circa assertionem positam, quam circa probationes ejus, nam omnes supponunt hujusmodi ens infinitum esse possibile; hoc autem nec per se notum est, nec probatum in omnibus adductis. Qui enim negaret, Deum esse infinitum, negaret consequenter hanc infinitatem pertinere ad perfectionem entis, eo quod possibilis non sit. Quin potius imperfectionem quamdam videtur includere, quia quod infinitum esse concipitur, apprehenditur, ut quid confusum et indeterminatum, et nunquam satis perfectum, et ideo videtur hæc proprietas repugnare enti in actu, solumque attribui posse enti in potentia. Et confirmatur, nam si daretur unum ens infinitum simpliciter, non possent intelligi possibilia alia entia ab illo distincta, eo quod infinitum ens totum in se claudit; sicut si esset corpus infinitæ magnitudinis simpliciter, non posset extra illud intelligi aliud corpus. Unde e contrario, hoc ipso quod unum corpus est extra locum alterius, intelligitur esse finitum localiter: ergo, hoc ipso quod unum ens est extra entitatem alterius, est finitum entitative.

25. Respondetur, rationibus factis, non solum probari esse possibilem hanc infinitatem primi entis, sed etiam esse simpliciter necessariam, ut quævis alia perfectio entis finita sit possibilis; nec posse rationabiliter ens de se necessarium definiri aut limitari ad certum perfectionis gradum. Neque est verum hujusmodi infinitatem involvere, aut indicare imperfectionem aliquam, quia infinitas in præsenti non dicit negationem consummatæ perfectionis, quomodo res inchoata et nondum perfecta dicitur non finita, hæc enim magna imperfectio est, sed dicit negationem limitationis et termini limitantis rem. Rursus hæc non est infinitas quantitatis, quæ est per modum extensionis, aut multitudinis, in qua carere termino, est quasi carere intrinseco complemento, et ideo non intelligitur sine imperfectione et confusione quadam, seu indeterminatione; sed est infinitas perfectionis omnino indivisibilis, quæ in se est summe actualis et completa; de qua re in 28 disputatione dictum est. Ad confirmationem negatur sequela, quia infinitas primi entis non consistit in multitudine entis tantum, sed in eximia perfectione unius entitatis, et ideo sicut non tollit unitatem illius entis, ita non impedit distinctionem ejus a quolibet alio ente, quod ad illam perfectionem non perveniat, et ideo D. Thom., 1 p., q. 7, art. 1, ad 3, attingens fere idem argumentum, nihil aliud respondet, nisi Deum distingui ab aliis entibus, quia ipse est suum esse subsistens, alia vero non. Alens. autem, 1 p., q. 6, memb. 1, ad 9, recte addit, *non dici aliquid finitum, quia sit hoc, et non aliud, sed quia terminatur ad aliud, vel quia est propter aliud, vel quia perficitur ab alio.* Quibus verbis non tam declarat propriam rationem formalem infinitatis, quam indicia ejus, et in tertio membro indicat rationem a nobis declaratam; secundum vero est conjunctum cum tertio, nam res quæ non habet causam efficientem, nec finalem habere potest, et e converso, et ideo ita non habet unde limitetur qui caret fine, sicut qui caret efficienti. Primum autem membrum ad infinitatem localem spectat, ut ipse etiam declarat. Unde ad primum exemplum ex corporibus sumptum respondetur, partim simile esse, partim dissimile. Similitudo in eo est, quod si daretur corpus infinitum, ex hoc præcise non repugnaret dari alia corpora distincta ab illo, quia ejus infinitas non consisteret in multitudine vel aggregatione omnium corporum, sed in sola unitate suæ magnitudinis sine termino. Dissimilitudo vero est in eo, quod unum corpus infinitum occuparet omnia spatia, unde naturaliter non daret locum aliis corporibus; Deus autem nullam habet repugnantiam cum aliis entibus, quia est purissimus spiritus. In secundo autem exemplo nulla est proportio, vel similitudo, quare neganda est consequentia; nam de ratione infiniti corporis est, ut occupet omnia spatia, et ideo, si uno spatio finito corpus continetur, necesse est ipsum esse finitum; non est autem de ratione infiniti entis, ut sit omnia entia formaliter aut identice, sed ut sit formaliter unum ens eminenter continens reliqua. Hic vero statim occurrebat difficultas de multitudine perfectionum Dei, an finita sit, an infinita, cujus expositio constabit ex sectione sequenti. Aliæ vero difficultates, quæ oriri poterant ex infinita potentia Dei, tractabuntur melius sectione ultima.

SECTIO III.

An demonstrari possit, Deum esse actum purum et ens omnino simplex.

1. *Affirmative respondetur quæstioni.* — Omitto in his omnibus quæstionibus opiniones eorum, præsertim Nominalium, qui negant posse satis cognosci vel demonstrari ratione naturali hæc attributa de divina substantia, quia sufficere videntur quæ de ea re tetigimus disputat. præcedent., sect. 1. Et quia re ipsa, et probationibus ejus satis impugnabuntur.

2. *Quid nomine actus puri significetur.* — Respondeo igitur ratione naturali demonstrari posse, Deum esse actum purum atque ens simplicissimum. Hæc assertio probanda est ex divina perfectione in duabus præcedentibus demonstrata, et ideo prius declarare oportet, quid his terminis significetur, et quomodo res, per illos significata, ad perfectionem pertineat. Nomine ergo *actus puri*, significatur res illa quæ omni caret potentialitate, quæ actus dicitur, quatenus includit esse, quod est ultima vel potius prima actualitas rei. Unde hic non dicitur actus formalis vel actuans, sed in se actu existens; purus autem dicitur, tum ad excludendam potentiam objectivam seu omnem statum existendi tantum in potentia, qui repugnat enti ab intrinseco necessario, ut per se constat (unde quoad hanc partem satis est hæc proprietas demonstrata); tum ad excludendam omnem potentiam passivam, veram et realem; unde quoad hanc

partem coincidit hæc proprietas cum simplicitate, et simul probanda est. Non excluditur autem per illam vocem potentia activa, nam potius unumquodque agit in quantum est in actu; unde ipsa vis agendi actualitas quædam est, quæ potius virtutis vel facultatis nomen meretur quam potentiæ. Quia tamen non semper actu agit, ideo potentia etiam proprie appellatur; hujusmodi autem ratio potentiæ non pertinet ad imperfectionem, quia actu agere non semper est perfectio agentis, ut latius declarabitur in sequentibus. Atque ita constat, purum actum præter actualitatem primi entis solum addere negationem, qua perfectio illius entis declaratur; de qua negatione nihil dicendum superest, præter ea quæ de simplicitate dicemus.

3. *Simplicitasne dicat perfectionem.* — De simplicitate contendunt Scotus et Cajetanus. Scotus enim, in 1, dist. 8, q. 1, ad 1, et Quodl. 5, quem sequitur Soncin., lib. 4 Metaph., q. 14, docet simplicitatem esse perfectionem simpliciter. Cajetanus vero, de Ente et essentia, c. 2, docet, simplicitatem nullam dicere perfectionem, quia nihil dicit positivum, sed negationem. Dissensio autem videtur esse potius in verbis quam in re. Certum est enim, simplicitatem, supra rem, quæ simplex denominatur, non addere rem aliquam, vel modum positivum, sed dicere tantum negationem compositionis, quia intelligi non potest, qualis sit ille modus positivus, aut quæ sit necessitas fingendi illum. Item, quia simplicitas aut est idem quod unitas quædam perfecta et indivisibilis, aut certe non solum ratione, sed habitudine proportionali distinguuntur, quia unitas multitudini, simplicitas compositioni opponitur; sicut ergo unitas non addit aliquid positivum rei uni, sed negationem tantum, ita nec simplicitas rei simplici. Nihilominus tamen verum est per hanc negationem circumscribi, seu indicari perfectionem, tum quia excluditur imperfectio compositionis; tum etiam quia cæteris paribus, id quod est simplicius, perfectius est, quamvis absolute non semper quod est simplicius sit melius; est enim simplicior pars quam totum, non est tamen perfectior; et similiter accidens sæpe est simplicius quam substantia, licet sit in inferiori ordine et gradu entis; sistendo vero intra eumdem gradum, ac cæteris paribus, simplicitas perfectionem indicat.

4. Ex his ergo facile est præsentem assertionem ex præcedentibus concludere; ostensum est enim, Deum esse perfectissimum ens; sed longe excellentius est, habere summam et consummatam perfectionem in simplicissima entitate, quam ex adunatione plurium; ergo hic modus essendi tribuendus est primo enti. Dices, argumentum supponere esse possibile habere perfectiones omnes in summo ac perfecto gradu in entitate simplici; hoc autem demonstratum non est, possetque aliquis illud negare, et nihilominus dicere Deum esse ens perfectissimnm, quia melius est habere perfectiones omnes cum aliqua compositione quam esse ens simplex et carere tot perfectionibus; utrumque autem conjungere, esse impossibile propter varias rationes, ac fere oppositas perfectionum entis. Propter hanc enim causam quidam etiam Catholici distinctionem formalem, seu ex natura rei inter divinas perfectiones excogitarunt.

5. Respondetur, imo esse evidens non posse esse perfectissimum ens, si ex adunatione plurium perfectionum, seu rerum aut partium distinctarum coalescat. Primo, quia singula componentia essent imperfeeta, tum quia nullum eorum secundum se includeret omnem perfectionem; tum etiam quia singula essent imcompleta, seu insufficientia in genere entis; ergo quod ex illis consurgeret, non posset esse undequaque perfectum, quia scilicet hoc ipsum, nimirum, constare ex imperfectis, est magna imperfectio. Secundo, quia tale ens esset dependens a suis componentibus. Sed dependere ab alio, est imperfectio; ergo.

6. Tertio, quia in omni composito ex aliquibus reipsa distinctis, possunt illa plura considerari, ut plura entia partialia et incompleta, vel saltem si unum est completum, reliqua, quæ illi adjunguntur, erunt incompleta, et unumquodque illorum habebit etiam suum esse sibi proportionatum, quia (ut infra latius dicam) hoc esse includitur intrinsece, et cum proportione in omni entitate actuali; si ergo primum ens constat ex pluribus entitatibus partialibus, interrogo, an quælibet earum sit simpliciter prima in ratione entis, id est, ex se omnino habens suum esse proprium, et non ab alia; an vero una sit ex se habens esse per se primo, a qua aliæ fluant. Primum dici non potest; rationes enim quibus supra probavimus non posse dari plura entia ex se necessaria, non solum de entibus integris, sed de partialibus etiam conveniunt, imo tanto fortius de partialibus, quanto hæc imperfectiora sunt ex suo genere. Et similiter

rationes quibus probavimus in ente, quod est ipsum esse per essentiam, includi omnem perfectionem essendi, probant non posse intelligi plura entia a se, et singula imperfecta et incompleta. Item, quia in omni compositione unum componentium vel supponitur alteri, vel est principium alterius, vel perfectius illo; ergo non potest intelligi, quod plura componentia per se primo et ex se habeant esse. Denique in omni vera compositione saltem alterum componentium pendet ab alio; quod autem pendet, non potest habere esse a se; prima enim dependentia realis et physica est ab efficiente, sub qua includo finalem, quia est magis metaphorica, et quia efficiens propter finem operatur. Voco autem primam tum convertendi consequentia, nam quidquid pendet ab aliquo ut a materia, vel a forma, necesse est ut ab aliquo efficiente pendeat, non vero e converso; tum quia dependentia effectiva minorem imperfectionem dicit, quam materialis, vel formalis; esse autem a se, dicit maximam perfectionem; et ideo, si excludit dependentiam effectivam, multo magis materialem vel formalem.

7. Atque ex hac ultima ratione facile potest probari alterum membrum prioris disjunctionis, nimirum, non posse primum ens ita constare ex multis componentibus, ut unum sit quasi primario et ex se, reliqua vero sint ab ipso; quia jam totum illud compositum non est ens a se, neque independens; nec enim potest unum ab alio dimanare sine aliqua efficientia saltem per naturalem resultantiam, supposita eorum distinctione absque aliqua simplici unitate, ut excludamus processiones divinarum personarum in Trinitate, de quibus alia est ratio. Denique id, quod in illo ente intelligitur esse primum, et a se, ut sic necesse est esse simplex, et omnem perfectionem in se formaliter aut eminenter continere; alias non possent ab illo reliqua dimanare; nihil ergo ei per compositionem addi potest.

SECTIO IV.

Qua ratione demonstretur non esse in Deo compositionem substantialem.

1. Quanquam discursus factus in abstracto et universali sit efficax, fiet tamen res evidentior, si ad singulas compositionis species descendendo, perfectioni primi entis repugnare ostenderimus; quod, partim applicando factum discursum, partim aliis rationibus fieri potest. Cum ergo supponamus ex dictis in 1 sectione disput. 28, primum ens esse etiam primam substantiam, posset in illo fingi compositio, vel manens intra genus substantiæ, vel transiens ad genus accidentis, quæ sit substantiæ cum accidente; de compositione autem accidentis cum accidente nihil dicere oportet, quia excluso secundo genere compositionis, necessario exclusum manet hoc tertium, ut per se constat; de priori ergo puncto in hac sectione dicimus, de posteriori vero dicemus in sequenti. Compositio autem substantialis excogitari potest quadruplex realis, et una rationis, scilicet ex esse et essentia, ex natura et supposito, ex materia et forma, ex genere et differentia specifica, aut (quod perinde est) ex specie et differentia individuali, aut ex quocunque gradu superiori et inferiori. Præter has autem compositiones nulla alia substantialis inventa est hactenus, neque excogitari facile potest, et quæcunque cogitetur vel fingatur, necesse est ad has revocari, aut sub ratione actus et potentiæ, aut sub ratione partium integralium; his ergo exclusis, omnis fictio similis exclusa erit. Per has ergo breviter discurrendum est.

Excluditur compositio ex esse et essentia.

2. De prima, quæ est ex esse et essentia nunc dicere non est necesse, qualis illa sit usque ad sequentem disputationem; qualiscunque enim sit, est evidens non reperiri in Deo, nam ostensum est, primum ens non aliunde posse habere esse quam ab essentia sua, propter quod in Scriptura, ipse dicitur singulariter esse, imo et quodammodo solus esse, et cætera comparatione illius quasi non esse. Et declaratur amplius, quia Deus neque est, neque intelligi potest in potentia ad esse, quia ex necessitate simpliciter actu est; ergo esse non intelligitur advenire essentiæ Dei, ut existenti in potentia objectiva ad illud. Nec vero comparari ad illam potest, ut ad potentiam receptivam; ergo nullo modo potest compositionem facere cum essentia Dei, sed est formalissime ipsamet essentia. Prior consequentia est evidens ex dictis, et posterior similiter, ex sufficiente partium enumeratione. Minor vero propositio seu antecedens ultimæ consequentiæ primo in omni essentia, etiam creata, ut opinor, verum est; nulla enim essentia potest comparari ad proprium esse ut potentia receptiva, quia oporteret supponi in ratione entitatis actualis, quod involvit repugnantiam. Deinde specialiter in Deo est e

dens, quia nulla potentia proprie receptiva potest esse in ipso, et maxime potentia ad esse; omnis enim potentia passiva ut sic reducitur in actum ab aliquo agente, ut circa tertiam compositionem latius declarabimus. Non potest autem in Deo potentia ad esse reduci in actum ab aliquo agente; nam vel illud agens esset extrinsecum, et hoc repugnat primo enti, vel intrinsecum, et hoc repugnat ipsi esse, quia non potest res aliqua esse sibi causa essendi. Et hanc rationem attigit D. Thom., 1 p., q. 3, art. 4, et plura de hac re theologice a nobis disputata sunt in 1 tomo tertiæ part., disputatione 11.

Excluditur compositio ex natura et supposito.

3. Circa secundam compositionem vix possumus ex principiis naturalibus quidquam in particulari demonstrare, quia fides nostra docet, cum naturæ unitate esse in Deo Trinitatem personarum; quod mysterium non potest ratione naturali investigari. Unde nec probari poterit, perfectam simplicitatem et identitatem inter naturam et personam divinam, cum distinctione personarum inter se posse consistere. Nihilominus tamen certa fide credimus, mysterium illud nihil simplicitati divinæ derogare, neque esse contra naturalem rationem, esto sit supra illam. Quocirca abstrahendo ab unitate vel pluralitate personarum, et loquendo sub nomine et ratione subsistentiæ, ratio naturalis docet, Deum non esse subsistentem per compositionem vel additionem alicujus rei, vel modi a parte rei distincti ab essentia ejus, atque ita non posse esse in Deo compositionem ex natura et supposito. Nam si sit sermo de subsistentia, ut sic, illa est de essentia Dei; ergo non facit compositionem cum ipsa essentia. Consequentia est clara, quia ibi solum intervenit compositio ex natura et subsistentia, ubi subsistentia est extra rationem et essentiam naturæ subsistentis, ut infra ostendemus tractando de hac compositione in creaturis. Estque per se manifestum fere ex terminis, nam in omni compositione vera et reali unum extremum non includitur in essentiali ratione, seu conceptu alterius. Antecedens vero ratione naturali constat ex dictis, quia Deus essentialiter est suum esse subsistens; nam cum illud esse essentialiter ex se sit intrinsece necessarium, est etiam essentialiter perfectissimum; optimum autem et perfectissimum esse, est esse subsistens, tantoque melius erit, quanto in suamet essentiali ratione essendi supremam rationem subsistendi seu per se essendi incluserit.

4. Si autem sit sermo de personalitate aut suppositalitate, prout includit omnia quæ in rigore sunt de ratione personæ, sic non habet locum ratio, propter mysterium Trinitatis, ratione cujus plerique Theologi et doctissimi existimant relationes non esse de essentia Dei, quanquam ob divinam simplicitatem in re non distinguantur ab illa. Quod alio loco ex professo tractandum est. Quapropter ex generali ratione negandi in Deo omnem imperfectionem, hæc etiam compositio excludenda maxime est. Accedit præterea, quod si meram rationem naturalem spectemus, vix potest inveniri ratio ad cognoscendam hujusmodi compositionem etiam in creaturis; nec principium sufficiens ad distinguendam subsistentiam a natura, sed ex supernaturalibus mysteriis in illius cognitionem deventum est, ut infra tractando de substantia creata videbimus. Multo ergo minus posset naturalis ratio suspicari hujusmodi compositionem in prima substantia. Cum ergo compositio ex se imperfectionem sonet, et hujus compositionis nulla necessitas nullumve indicium in primo ente inveniatur, evidens est, non posse illi attribui hujusmodi compositionem, præcise stando in ratione naturali.

5. Præterea in substantiis creatis cognoscitur natura facere compositionem cum personalitate creata, et a propria personalitate distingui, quia natura creata ex vi suæ essentiæ est aliquo modo indifferens, ut sit per se, vel aliquo modo in alio, id est, ut sit in proprio vel alieno supposito; dico autem esse aliquo modo indifferentem, quia licet natura sua postulet proprium suppositum, tamen salva tota essentia naturæ potest illo carere, et esse in alieno, quod est manifestum signum distinctionis et compositionis; sed hæc indifferentia est potentialitas quædam, et magna imperfectio; unde locum non habet in divina natura, quæ propterea omnino determinata est, ut per se sit in proprio supposito, nec possit ulla ratione esse in alieno. Nam licet secundum fidem nostram divina natura communis sit tribus personis, non tamen per modum indifferentiæ potentialis ad modum essendi per se, vel in alio, sed per modum infinitæ actualitatis, ratione cujus postulat tres proprias rationes subsistendi incommunicabiliter, ita ut neque sine illis, neque aliter quam cum illis, esse possit; ergo ratio dis-

tinctionis et compositionis suppositi cum natura omnino cessat in divina natura.

6. Ultimo est optima ratio, quia ubicunque suppositalitas facit realem compositionem cum natura, non solum secundum modum concipiendi nostrum, sed etiam in re ipsa, suppositalitas est extra rationem essentialem talis naturæ, et natura est extra essentialem rationem suppositalitatis, ut in creaturis constat, et est manifestum ex generali ratione compositionis realis, in qua necesse est extrema distingui aliquo modo in re ipsa; quæ autem distinguuntur in re, etiam illorum quodlibet est extra rationem alterius in re ipsa, ut constat ex superius dictis de distinctionibus rerum. Sed divina essentia non potest ita comparari ad suppositum suum, alioqui ipsum esse per essentiam non esset in re ipsa de essentia divini suppositi seu suppositalitatis divinæ, et consequenter illa suppositalitas non esset essentialiter ens necessarium; esset ergo ens participatum, et fieret ab aliqua causa, vel saltem naturaliter manaret ac flueret ab ipsa essentia Dei, sicut in creaturis suppositum dimanat a natura; hæc autem est magna imperfectio, quia alias divinum suppositum, ut sic, non esset increatum, neque ens per essentiam, sed aliquo modo factum.

7. *Objectioni satisfit.* — Dices : simili ratione probaretur, secundam vel tertiam personam Trinitatis non esse ens per essentiam, quia sunt per dimanationem ab alio. Respondetur, negando consequentiam, quia una persona divina procedit ab alia in unitate essentiæ, estque de essentia cujuslibet personæ, et cujuslibet personalitatis divinæ esse ipsum esse per essentiam, saltem a parte rei, quidquid sit de modo concipiendi nostro : et ideo quælibet persona, et quidquid in illa est, est essentialiter ens per essentiam et necessarium; unde dimanatio unius ab alia non est per imperfectionem efficientiæ aut dependentiæ, sed per simplicem processionem ac mirabilem originem. At vero, si personalitas in re ipsa distincta flueret a divina natura, illa secundum rem non flueret in unitate essentiæ, quia, quod in re ipsa distinguitur ab essentia, est alterius essentiæ ab illa, et ideo secundum se non esset ens per essentiam, et dimanatio ejus non esset sine aliqua efficientia et imperfectione. Neque circa hanc veritatem occurrit difficultas specialis, præter eas quæ spectant ad Trinitatis mysterium, quod metaphysicam considerationem transcendit.

Excluditur compositio ex materia et forma.

8. De tertia compositione res etiam est evidentissima ; et imprimis a posteriori demonstrari potest, in Deo non esse compositionem materiæ et formæ, quia in eo non est quarta compositio ex partibus integrantibus, seu quantitativis ; omne autem ens ex materia et forma constans habet etiam quantitatem et partes integrales, ut supra, disp. 13, sectione ultima, ostensum est. Quia vero (ut ibidem retuli) aliqui finxere aliud genus materiæ abstrahentis a quantitate, ideo generatim et a priori probandum est repugnare primo enti hujusmodi compositionem ex materia et forma. Quia, cujuscunque rationis aut modi fingatur esse talis materia, necessario debet comparari ad formam, ut subjectum vel potentia receptiva illius ; alioqui nihil haberet commune cum ea materia, quam nos agnoscimus, neque esset cur materia vocaretur, quia *materia* significat potentiam receptivam actus substantialis. In primo autem ente non potest reperiri hujusmodi potentia, quia Deus est primus actus, seu primum actuale ens ; ergo est etiam purus actus; ergo repugnat illi admistio talis potentiæ. Consequentia posterior patet ex terminorum expositione, nam id dicitur esse purum in aliqua ratione, quod non habet admistionem contrarii ; cum ergo potentia opponatur actui, quod est compositum ex potentia et actu, non potest dici purus actus. Major autem propositio satis probata est in superioribus. Minor vero probatur, quia dato quolibet ente habente permistionem actus et potentiæ, intelligi potest aliud ens quod sit magis et prior actus, nimirum, si ab illa potentialitate denudetur ; ergo quod est primus actus, oportet quod sit etiam purus actus.

9. *Objectio.* — Dici potest, in hoc discursu æquivocationem committi, variando a potentia receptiva ad objectivam, et e converso nam ex eo quod Deus est primum ac necessarium ens, solum inferri potest esse purum actum, id est, non habentem permistionem potentiæ objectivæ, nam tota ejus essentia necessaria est. Et hoc recte probatur illa ratione, quia, si haberet admistionem talis potentiæ, illud ens esset prius, magisque necessarium, quod esset purum a tali potentia, imo illud solum posset dici secundum se totum esse ens actu. Ex hoc vero non recte videtur inferri, in tali ente nullam esse compositionem ex potentia receptiva, quia vel committi

tur æquivocatio, vel in antecedente sumitur quod probandum est. Nam si dicatur, Deum esse primum actum, id est, nullam omnino receptivam potentiam in se includentem, hoc ipsum est quod probandum erat. Neque id sequitur ex eo quod Deus est primum ens necessarium, quia etiamsi constaret materia et forma, posset intelligi totum illud ens secundum se totum, vel secundum utramque partem, earumque unionem, esse ens necessarium, et actum purum a potentia objectiva, non vero receptiva; sicut e converso materia dicitur potentia pura, non ab actu entitativo, sed a formali.

10. *Dissolvitur.* — Respondetur, non committi æquivocationem, sed ex eo quod Deus est primum ens necessarium, et actuale, ipsumque esse per essentiam, inferri esse etiam talem actum, qui in suo essentiali esse non includat potentiam receptivam. Primo, quia nulla talis potentia, præsertim substantialis, potest esse ens ex se necessarium, quod supra probatum est, tum quia est ens valde imperfectum, tum etiam quia est ens dependens ab actu; ergo ens constans ex tali potentia non potest esse actus purus a potentialitate essendi, neque, secundum se totum, ens necessarium. Unde sumi potest secunda ratio ex parte alterius extremi; nam vel talis forma esset in suo esse dependens a tali materia, et sic esset valde imperfecta magis quam sit anima rationalis, et non magis posset esse ens necessarium quam ipsa materia; aut est independens in suo esse a materia, et sic illa esset prior actus, et illa sola esset ens per essentiam, cui consequenter repugnaret esse actum materiæ, eadem ratione qua id repugnat Deo, ut statim declarabimus. Tertio ex parte unionis, seu compositionis, est optima ratio supra insinuata; nam talis unio et compositio non potest esse ex se necessaria, sed aliquam causam efficientem requirit, quæ prior sit ente composito ex illa unione resultante; unde omnino repugnat tale compositum esse primum ens necessarium, et non factum. Assumptum (cætera enim clara sunt) declaratur, quia illæ partes non possunt habere ex se et ex intrinseca ratione sua illam unionem, quia cum materia sit pura potentia, non potest ex se habere hanc vim supra formam, et ideo illa, quantum est ex se, semper indiget aliquo dante, seu efficiente formam in ipsa. E contrario vero forma, si talis fingatur, quæ ex intrinseca necessitate sit alligata materiæ, hoc ipso est valde imperfecta et dependens, ideoque non potest ex se habere neque esse, neque unionem; hæc enim compositio omnino repugnat primo ac perfectissimo enti. Huc accedere possent rationes quibus, dicta disput. 13, probavimus intelligentias creatas carere hac compositione; nam illæ a fortiori probabunt de prima intelligentia. Et ex illo effectu evidenter concluditur principium intelligentiarum esse simplicius et purius ab hac potentialitate quam sint ipsæ intelligentiæ. Et simile argumentum sumi potest ex simplicitate et immaterialitate animæ rationalis.

11. Ex aliis vero inferioribus effectibus non video posse sumi aliquod argumentum efficax ad hanc veritatem confirmandam, quia in omnibus aliis hæc compositio reperitur; et ideo ex eis præcise non videtur concludi, quod in eorum causa non reperiatur, nisi fortasse per modum negationis, scilicet, quia, cum hæc compositio sit in his effectibus ob eorum imperfectionem, non debet supremæ eorum causæ attribui. Denique ex creatione materiæ potest naturalis ratio non contemnenda formari, nam si primum ens constaret materia et forma, non esset activum per totam suam entitatem, sed per formam tantum, quia materia non est activa; ens autem quod solum est activum per formam quam habet in materia, non est activum alterius nisi inducendo formam in materia, vel potius educendo formam de materia; non est autem activum ipsius materiæ. Quod patet tum inductione physica, tum etiam ratione, quia operatio est proportionata suo principio, et modus operandi modo essendi: cum ergo Deus sit effectivus totius entis, et tam materiæ quam formæ, non est activus per formam in materia, sed per actum purissimum, quo eminenter continet formam et materiam.

12. Aliam rationem affert Aristoteles [1]. Ex eo enim quod Deus est æternus, infert carere materia. Sed si intelligat de duratione æterna quocumque modo, seu de quacumque rei incorruptibilitate, non recte infert; nam ex illius sententia, cœlum est æternum, et revera esse posset, estque incorruptibile, nec tamen est immateriale. Si vero intelligat de æternitate propriissime sumpta, sic falso applicat rationem illam ad omnes intelligentias, nam illo modo perinde est dicere rem esse æternam, ac dicere esse per se et ab intrinseco necessariam, prorsusque immutabilem in suo

[1] 12 Metaph., cap. 6.

esse, quod proprium est Dei ; ratio ergo illa, ut aliquid valeat, soli Deo applicanda est, et coincidit cum illa, qua ex eo quod Deus est suum esse per essentiam, infertur carere omni potentialitate.

13. Ex his ergo licet ulterius colligere, Deum nullo modo posse informare materiam vere ac proprie. Et ratio est, quia aut esset forma natura sua apta et propensa ad informandam materiam ; et hoc repugnat evidenter divinæ perfectioni, nam forma quæ hujusmodi est, est imperfectum ens et incompletum, natura sua institutum ad constituendum aliud ens, seu naturam completam ; repugnat ergo primo enti esse hujusmodi formam. Aut esset forma voluntarie (ut sic dicam) informans et uniens sibi aliquam materiam, vel corpus, etiamsi natura sua illud non postulet ; et hoc repugnat tum rationi formæ (substantia enim perfecta et completa non potest proprium munus formæ exercere, informando materiam, ut inferius etiam de intelligentiis dicemus), tum maxime repugnat divinæ substantiæ, quæ cum sit perfectissima essentia et natura, non potest uniri ad constituendam unam naturam, ut latius tradunt Theologi in materia de Incarnatione ; et ideo nec potest uniri in ratione formæ, quod philosophi dicere solent, Deum non posse supplere effectum causæ formalis per seipsum.

14. *Philosophi asserentes, Deum mundi animam veram, errarunt.* — Unde constat contra naturale lumen errasse philosophos et gentiles, qui existimarunt Deum esse animam mundi, seu formale principium rerum omnium, aut hominis, vel alterius rei cujuslibet, ut tribuit Democrito, et Thaleti Milesio, Eusebius, lib. 15 de Præparat. Evangel., c. 6 ; et ex Varrone refert August., 7 de Civit., c. 6 et 16, et lib. 4, c. 11 et 12, idem ex Virgilio et aliis refert, et lib. 13, c. 16 et 17 et 18, idem Platoni attribuit. Imo et ex hæreticis Abailardus idem sensit, teste Bernardo, epist. 190 ; dixit enim, Spiritum Sanctum esse mundi animam ; et Almaricus dixit, Deum esse ipsam essentiam rerum omnium, ut Turrecrem. refert in Summ. de Ecclesia, lib. 4, 2 p. illius, c. 25. Hæc (inquam) omnia et similia, deliria sunt, si de propria forma isti sunt locuti ; nam si per metaphoram vocassent Deum animam, eo quod sit intime in rebus omnibus, et quia omnibus conferat esse, et operari aut vivere, non formaliter, sed effective, sic vera esset sententia, quamvis verba essent corrigenda. Hic vero insinuabatur objectio de mysterio Incarnationis, et quæstio, an possit Deus in compositionem venire. Idem de intellectibus Beatorum, an Deus uniatur illis ut forma ; sed hæc ad Theologos spectant ; nunc ut certum supponimus, in neutro ex his mysteriis Deum effici formam creaturæ.

Deum non esse corporeum ostenditur.

15. De quarta compositione dicendum est, ex ipsis fere terminis, et ex rationibus hactenus factis evidentissime constare [1], Deum non esse corpus, et consequenter neque habere compositionem ex partibus integrantibus ; hæc enim non est, nisi in corporibus et rebus quantis. Hæc veritas nota fuit philosophis, ut constat ex Aristot., 8 Physic., et 12 Metaph. ; et ex Platone, in Timæo, refert Justin., Dialog. cum Triphone ; et ex Hermete Trismegisto, Cyril., lib. 1 cont. Julian., sub finem. Et a priori demonstrari potest ex præcedente, quia compositio ex partibus integrantibus non est, nisi in rebus compositis ex materia et forma ; sed in Deo non est compositio ex materia et forma ; ergo. Quia vero nonnulli censuerunt, hanc compositionem reperiri posse in substantia carente compositione ex materia et forma, ut de cœlo dixerunt Commentator et alii, addendum est, omnem substantiam, quæ ita est subjecta quantitati, ut partes habeat coextensas ad extensionem ejus, esse valde imperfectam, eoque fore imperfectiorem, quo non tantum secundum partem, sed etiam secundum se totam fuerit extensa. Unde inter res corporeas minus imperfectus est homo quam aliæ, quia licet sit extensus secundum aliquam partem, scilicet, materialem, non tamen secundum totam substantiam suam ; habet enim formalem partem inextensam. Si autem fingatur aliqua substantia integra et completa simplex quoad compositionem materiæ et formæ, subjecta vero quantitati, et composita ex partibus integrantibus, necessario illa esset secundum se totam extensa, atque adeo minus perfecta quam sit hominis substantia ; non ergo potest substantia primi entis, hujusmodi existimari. Adde, quod talis substantia non posset esse intellectualis ; nam operatio intelligendi necessario abstrahit a corpore et dimensionibus quanti-

[1] Vide D. Thom., 1 cont. Gent., c. 21 ; August., de Hæres., num. 50 et 86.

atis. Quare, qui Deum fingeret corporeum, altem existimare deberet (ne omnino esset rrationalis) habere Deum partem immateialem et intellectualem, conjunctam alicui orpori nobilissimo et incorruptibili; atque ta non potest Deus cogitari corporeus sine ompositione alicujus formæ cum materia orporali, quia saltem cogitari debet Deus erfectior quam homo; non esset autem perectior, nisi formam saltem haberet immateialem et intellectualem.

16. *Effugium præcluditur.* — Sed adhuc osset quis fingere substantiam compositam x partibus integrantibus mere substantialius, non tamen habentem hanc molem quantatis, nec natura sua illi subjectam, aut posılantem illam. Contra hoc tamen afferri posınt imprimis rationes, quibus probetur taım modum substantiæ esse impossibilem, x dictis supra, disp. 13, sect. ult. Deinde ıidquid sit de impossibilitate simpliciter, ud evidentissimum est, ex his substantiis ıæ in nostram notitiam devenerunt, nullam se hujusmodi, sed substantialem composionem et extensionem ex partibus integranbus semper habere adjunctam quantitatiım extensionem et corpoream molem. Ex ıa physica inductione saltem concluditur, se vanum et prorsus irrationabile hujusodi substantiam fingere, multoque magis tribuere primo enti. Nam talis substantia on potest esse perfectissima; nam eo ipso ıod sit divisa seu extensa in partes, quælit partium, et unio earum erit imperfecta. em, quælibet partium habebit dependentiam aliis, et totum a parte. Item, virtus ejus iam esset extensa, et consequenter minus ıa, seu minus unita, ideoque non summe ırfecta. Item vel illa substantia esset in aliis bus seu spatiis cum extensione locali, ita esset tota in toto, et pars in parte, vel sset sine tali extensione tota in toto, et tota singulis partibus vel punctis. Si primum icatur, sequitur imprimis talem substantiam on solum esse extensam entitative et in se, d etiam in ordine ad locum, atque adeo se quantam et corpoream; nihil enim aliud ratione corporis esse intelligimus, nisi ıod habeat extensionem partium, diversa ca seu spatia partialia ex natura sua reentium. Et deinde sequitur, talem subantiam non esse infinitam in perfectione, eque immensam, id est, secundum se totam bique præsentem: quæ omnia repugnare erfectioni primi entis facile ex dictis colligi potest, et in speciali de immenstatie ostendetur inferius.

17. Si vero tota illa substantia est in toto, et in singulis partibus, et hoc ex natura sua et ex vi summæ perfectionis necessario illi convenit, unde in éa fingi potest partium integrantium distinctio et compositio? Cum longe difficilius sit concipere talem substantiam ex partibus integrantibus compositam, et natura sua totam in toto, et totam in qualibet parte, quam si intelligatur simplex et indivisibilis; et aliunde nullum vestigium, aut signum talis compositionis inveniri possit, neque ad perfectionem conferat, sed potius magnam imperfectionem præ se ferat. Et præsertim, quia specialiter repugnat rei intellectuali ut sic; nam intellectualis virtus tota est indivisibilis, unde requirit substantiam indivisibilem; atque ita fieret, substantiam Dei non esse secundum se totam intellectualem, sed tantum ratione alicujus partis, vel ratione alicujus rei indivisibilis in qua sit virtus intelligendi. Est ergo prorsus absurda talis fictio aut cogitatio substantiæ Dei.

18. *An ratione pure physica demonstretur Deum non esse corporeum.* — Aliæ rationes philosophicæ afferri solent ad probandum Deum non esse corporeum; nam, hoc probato, pro comperto habent omnes philosophi sequi, non habere compositionem ex partibus integrantibus. Sed, ut in superioribus dixi, media pure physica non sunt satis efficacia ad res divinas demonstrandas. Hujusmodi est ratio illa, quod corpus non movet, nisi motum; Deus autem est movens immotum; et ideo non potest esse corpus. In hac enim ratione, major, pure physice intellecta, nec est demonstrata, nec fortasse vera, ut supra dixi. Minor autem ex solo motu physico, absque ratione metaphysica, demonstrari non potest. Efficacior ratio videtur alia, scilicet, quod Deus, cum sit prima causa, influit in omnia; ut autem influat, oportet esse intime in omnibus, nam movens et motum debent esse simul; non posset autem Deus, si corpus haberet, esse intime in omnibus rebus, quia non posset esse intime in corporibus, cum non posset unum corpus aliud penetrare. Quæ ratio, si quid habet efficaciæ, ex medio metaphysico, scilicet, creatione, vel universali conservatione et influxu, illam sumit. Quanta vero sit ejus efficacia, dicemus infra agentes de immensitate Dei.

Ratio Aristotelis expenditur.

19. Una vero superest ratio celebris et controversa, propter auctoritatem Aristotelis, qui illa utitur, octavo Physicorum, text. 79, ubi primum supponit, Deum habere virtutem infinitam : quod an recte probaverit, jam vidimus; sed quoniam verum est quod sumit, supponamus illud ac si esset demonstratum. Deinde supponit illam virtutem infinitam primi motoris non esse in magnitudine infinita, quia impossibile est dari infinitam magnitudinem, ut probatum supponit 3 Physicor., quod multis videtur non esse demonstratum; ego tamen et verum esse admitto, et sufficienter probatum esse existimo. Quod ergo illa virtus infinita non possit esse in magnitudine finita, ita concludit Aristoteles, quia sequeretur talem virtutem movere in non tempore seu in instanti, quod repugnat motui. Sequelam sic probat, quia necesse est virtutem infinitam citius movere idem mobile, quam virtutem finitam, quæcunque illa sit; ergo necesse est ut virtus infinita in suo motu nullum consumat tempus. Probatur consequentia, quia, si aliquod tempus consumit, detur aliqua virtus finita, quæ tardius moveat majori tempore, erit ergo aliqua proportio inter illa duo tempora; augeatur igitur illa finita virtus movens cum eadem proportione, et sic tandem devenietur ad finitam virtutem, quæ tam brevi tempore moveat, sicut infinita; ut ergo nulla talis proportio dari possit, nec vis finita possit æquare infinitam, necesse est ut infinita moveat in non tempore.

20. *Aliquot difficultates circa rationem Aristotelis inductam.*—Contra hanc rationem occurrunt variæ objectiones. Prima est, quia, si quid probat, non est Deum carere magnitudine, sed simpliciter impossibilem esse virtutem motivam infinitam. Patet sequela, quia ratio illa ita applicari potest ad virtutem infinitam extra magnitudinem, sicut intra; scilicet, quia moveret in non tempore, quoniam alias actio virtutis finitæ æquaret velocitatem motionis virtutis infinitæ, quod tam esset inconveniens in virtute infinita immateriali, sicut in materiali. Responderi potest, non esse parem rationem, quia virtus extra magnitudinem non movet quantum potest, sed quantum vult, vel quantum oportet; virtus autem infinita, si esset corporea, ageret secundum ultimum potentiæ suæ. Sed hæc responsio imprimis non potest ad sententiam Aristotelis accommodari : ille enim existimavit Deum non agere libere, sed ex necessitate naturæ, ut infra videbimus; ergo ex sententia illius etiam primus motor incorporeus agit secundum ultimum potentiæ suæ; ergo etiam ille necessario movebit in non tempore. Hæc vero objectio aliquam haberet responsionem, quam insinuavit Soncinas, 12 Metaph., q. 41, juxta sententiam Aristotelis, Deum agere ex necessitate naturæ, non modo mere naturali, instar rei inanimatæ, vel irrationalis, sed modo intellectuali, quia nimirum ex necessitate judicat quid agere expediat, et quomodo, aut quantum, aut quando, etc., et eadem necessitate vult ita operari, sicut expedire judicavit, et ideo licet ex necessitate naturæ operetur, non semper operatur quantum potest, sed quantum expedit. Sed, admissa etiam hac interpretatione, de qua postea videbimus, an sit juxta Aristotelis mentem, ex illa, ad summum, habetur, rationem Aristotelis supra factam probare Deum non esse corporeum tanquam rem prorsus inanimatam, vel irrationalem, non vero quod non habeat mentem corpori seu magnitudini conjunctam. Itaque esse posset motor corporeus et intellectualis, sicut de Angelis multi existimant; et tunc, licet esset infinitæ virtutis, non ageret quantum posset, sed quantum vellet, aut expediret. Et ita tandem fatetur divus Thomas, 1 contra Gentes, cap. 20. Ex quo plane fit, Aristotelem non probasse intelligentias esse immateriales et incorporeas.

21. *Secunda difficultas circa eamdem rationem.*—Deinde est secunda difficultas circa illationem seu conditionem illam : *Si virtus infinita esset in magnitudine, moveret in non tempore*, quia in rigore non videtur id sequi, etiams[i fingamus] demus illam virtutem esse prorsus materia[lem]. Et primo, si fingamus esse materialem et animalem, qualis est virtus motiva equ[i] aut leonis, non oporteret movere in non tempore, quia hujusmodi virtus non semper ag[it] quantum potest, quia movet applicata pe[r] appetitum, et appetitus excitatur per apprehensionem; apprehensio autem non sempe[r] movet quantum potest, sed quantum expedi[t] seu prout expedire repræsentatur. Deinde licet illa virtus esset materialis, et omnino naturaliter agens, adhuc non esset necesse [ut] semper ageret quantum posset; quia poss[et] non movere immediate, sed mediate; et [ita] posset ejus actio modificari in proximio[ri] causa; sic enim Commentator, 12 Metaph., text. 41, dicit, primum motorem non move[re]

primum mobile in non tempore, quia non immediate movet, sed mediante proximo motore, quem vocat animam cœli, et dicit esse finitæ virtutis. Quo modo putat se sufficienter defendere rationem Aristotelis; nihil tamen efficit, nam sicut ipse hoc dicit de virtute immateriali, ita etiam dici idem posset de virtute corporea. Cur enim non posset etiam illa mediate tantum movere, et ejus motio limitari a movente proximo? Imo facilius in illa hoc dici posset quam in immateriali virtute, nam illa cum sit mere naturalis, potest esse omnino determinata ad illum movendi modum, scilicet mediante alio motore, et determinata juxta capacitatem ejus; virtus tamen immaterialis, licet de facto moveat mediante alio motore, tamen, cum sit libera et indifferens, potens erit ad movendum immediate. Hæc tamen objectio licet ad hominem sit efficax contra Commentatorem, simpliciter tamen non urget, nec satisfacit responsio, tum quia omnis mediata motio reduci potest ad aliquam immediatam; tum etiam quia nulla ratio reddi potest, cur, si illa virtus infinita est, non possit immediate movere. Aliunde vero est peculiaris evasio in virtute materiali et corporea, quia, cum sit extensa, non æque applicatur tota ad effectum, et ita non potest tota per se primo movere, sed per partem propinquam, per quam remotiores agunt; et ideo non ageret secundum ultimum potentiæ suæ, sed juxta rationem et modum applicationis, qui semper esset finitus, partesque remotissimæ nihil conferrent ad actionem. Verumtamen hæc etiam objectio responsionem habet, ut ex dicendis constabit. Sed argumentor ulterius, quia licet daremus, totam illam virtutem esse æque applicatam, non sequitur eam agere in non tempore, quia non oportet ut virtus infinita extendatur ad hunc effectum, sed satis est ut in infinitum possit minori et minori tempore movere, ita ut in instanti non possit, et in quolibet tempore minori et minori movere possit. Sicut virtus creandi licet sit infinita, non ideo extenditur ut possit creare rem infinitam, sed ut quamcunque finitam possit, etiamsi in infinitum augeatur. Quando enim in effectu infinito seu summo est aliqua repugnantia, vel contradictionis implicatio, non oporteret ut virtus, tametsi infinita, ad illud extendatur, quia (si ita dici potest) impossibilitas effectus ei resistit, vel proprius, quia non est de ratione potentiæ, quantumvis perfectæ, ut extendatur ad impossibile.

22. *Ad omnes objectiones contra Aristotelis rationem qualis possit adhiberi responsio. — Improbatur.* — Ad hanc rationem, et in virtute ad omnes objectiones factas, responderi potest absolute esse impossibile movere in instanti; tamen ex hypothesi, quod detur virtus corporalis infinita in movendo, recte sequi posse dari motum infinitum in velocitate, ideoque momentaneum, quod tamen non recte sequitur, posita virtute infinita incorporea. Ratio autem discriminis reddi potest ex D. Thoma, 8 Physicor., textu 79, et 1 part., q. 25, art. 2, ad 3, *quia corpus movens aliud corpus, est agens univocum, et ideo oportet ut tota potentia moventis manifestetur in motu; movens autem incorporeum est agens æquivocum, et ideo non oportet ut ejus potentia manifestetur in æqualitate effectus*, ut idem dicit ad 2. Quam responsionem magni facit Cajetanus, opusculo de Infinitate Dei intensiva, ad primum, in secunda solutione, eamque in hoc fundat, quod effectus non est dignior sua causa. Mihi tamen est difficilis responsio, quia vel fundata videtur in propositione falsa, vel omnino voluntaria; nam si supponat omne corpus esse agens univocum, falsum supponit, nam sol est movens hæc inferiora motu alterationis, et tamen non est agens univocum, et ideo non est necesse ut virtus ejus activa manifestetur in aliquo effectu summo, vel adæquato, ut in prædicta solutione ad secundum dicit idem D. Thomas. Vel solutio non fundatur in hac universali propositione, sed in illa particulari, quod corpus habens virtutem infinitam esset movens univocum, et hoc sensu fundamentum est voluntarium, quia probari non potest ex generali ratione moventis corporei, nec ex propria et speciali, nam illud corpus esset nobilissimum; et ideo, si quod esset movens æquivocum, maxime illud. Unde mirum est, quomodo Cajetanus ex illa propositione: *Effectus non est dignior sua causa*, inferat, quod si aliqua virtus est in magnitudine, ejus adæquatum opus potest recipi in magnitudine. Quasi vero ex nobilitate effectus, aut passi eveniat, ut non sit capax perfectionis vel actionis adæquatæ virtuti causæ, et non potius sæpe proveniat ex ignobilitate. Quod enim creatura non possit recipere esse adæquatum virtuti divinæ, est, quia creatura est longe ignobilior.

23. Sic ergo quod motus corporis non sit capax infinitæ velocitatis, licet potentia motiva sit infinita, non est quia effectus sit nobilior, sed potius quia est ignobilior. Estque

evidens dicta instantia de actione solis, nam virtus solis est virtus in magnitudine, et tamen adæquatum opus ejus non potest recipi in magnitudine, quia semper agit ut causa æquivoca. Quod si dicas, solem semper agere in corpus ignobilius se, idem dicetur facile de primo motore, etiam si corporeus esse fingatur. Adde quod, in universum loquendo, motus ut sic, est ignobilior effectus sua causa, seu virtute movendi ; imo non tam est effectus, quamvia ad effectum, quæex suo genere est ens imperfectum, quia successivum est, ex quo intrinsece provenit, ut non possit esse totus simul seu in momento ; virtus autem motiva est permanens, et ideo est tota simul ; ideoque intelligi potest quod talis virtus sit actu infinita, sive extra corpus, sive in corpore, quamvis non possit conferre motui summam velocitatem. Et confirmo argumento proportionali, nam si infinita virtus motiva in corpore existens infert corpus debere esse capax infinitæ velocitatis, ergo eadem infinita virtus existens in spiritu, inferet talem virtutem posse movere spiritum in instante, quod tamen D. Thomas non admittet, cum neget Angelum posse moveri in instanti, quod, servata proportione, verum est, ut statim dicam.

24. *Materialis virtus infinita si moveret, quanta foret velocitate motura.*—Dices : quanta ergo velocitate moveret illa infinita virtus materialis? nulla enim certa aut determinata velocitas designari potest, alioqui non plus posset illa virtus infinita quam finita, ut deducit Aristoteles. Respondetur primo in easdem augustias incidere Aristotelem, dum ponit Deum movere ex necessitate naturæ, ut infra ostendam. Secundo dici potest, quamvis illa virtus ex se non determinet absolute certam velocitatem, determinari tamen ad movendum unumquodque juxta capacitatem ejus ; et ita quasi passive determinari ex capacitate mobilis, sicut actio solis determinatur ex passo ; sic enim diceret aliquis philosophus primum movens determinari ad movendum primum mobile viginti quatuor horis, quia ipsummet mobile talem motum postulat ut sibi proportionatum. Quam responsionem indicat Cajetanus in dicta quæstione. Non tamen omnino satisfacit, tum quia naturale agens non moderatur actionem suam juxta naturalem appetitum passi, sed agit quantum potest juxta absolutam capacitatem mobilis ; tum etiam quia responsio non est universalis ad omnes motus, sed tantum ad naturales, quia ad violentum motum vel ad neutrum (si hic datur) non potest ex parte mobilis determinari certa velocitas. Et fortasse, si unumquodque cœlum secundum privatam naturam spectetur, non appetit tantam velocitatem potius quam majorem, vel minorem, sed solum in ordine ad naturam universalem, seu bonum universi. Aliter ergo responderi posset juxta supra dicta, motorem corporeum non posse secundum se totum applicari, et ideo motionem ejus determinari juxta modum applicationis. Sed hæc etiam evasio non satisfacit, nam virtus, de qua loquimur, esse debet intensive infinita; et ideo non potest habere suam infinitatem ex sola extensione et infinita multitudine partium, nam potius supponitur esse in magnitudine finita; esse ergo debet infinita in intensione seu perfectione virtutis ; quapropter licet esset extensa, posset secundum totam suam intensionem applicari ; ergo ex defectu applicationis non posset determinari velocitas motus. Convincit ergo argumentum, non posse talem virtutem determinari ad finitum effectum nisi ex voluntate, seu appetitu moventis ; sed hoc, ut dixi, non satis est ad concludendum primum motorem esse simpliciter incorporeum. Et ideo saltem quoad hanc partem fateor non esse efficacem rationem illam.

25. *Tertia difficultas circa eamdem rationem Aristotelis.* — Tertio potest ulterius circa illam rationem dubitari, admissa illa conditionali Aristotelis : *Si virtus infinita esset in magnitudine, moveret in non tempore*, quantum incommodi sit in illo consequenti. Aut enim Aristoteles infert, quod moveret motu successivo, et in instanti ; et hoc modo involvit quidem consequens apertam contradictionem, sed non sequitur ex antecedente, quia differentia inter virtutem infinitam et finitam esse posset, ut quod hæc facit successivo motu, illa faciat in instante, non tamen motu successivo, sed mutatione instantanea. Quod si hoc tantum Aristoteles infert, sunt aliqui Theologi qui id non reputant inconveniens. Et imprimis in motu alterationis, qui successionem habet ex resistentia passi, nullum est inconveniens, quod virtus infinita in instanti moveat, seu totam mutationem faciat, quam nulla virtus finita posset facere nisi successive. Quin potius Gregorius, in 1, dist. 42, q. 2, art. 2, hoc argumento putat evidenter demonstrari, Deum habere virtutem infinitam, quod potest in instanti transmutare ca-

lidum in frigidum. De motu autem locali sumi potest argumentum ex sententia multorum Theologorum, asserentium posse Angelum moveri in instanti; ergo non involvit repugnantiam, quod primus motor possit idem facere in corpore. Imo Gregorius supra, inde etiam putat posse demonstrari virtutem infinitam primi motoris, quia et potest in infinitum velocitare motum, et præterea potest in momento totum unum corpus ab uno loco in alium transferre.

26. *Quoad alterationis motum ratio Aristotelis expenditur.* — In hac dubitatione, de motu alterationis secundum intensionem, verum quidem est, nullam repugnantiam involvere, ut tota transmutatio ab uno contrario in aliud fiat in instante, si non desit virtus in agente, quia gradus intensionis, per quos fieri solet successio alterationis, non repugnant in eodem subjecto, neque inde oritur necessitas successionis, sed ex sola resistentia; et ideo si hæc nulla sit, vel si a virtute agentis sine ulla proportione superetur, possunt omnes illi gradus in instanti fieri, sicut possunt simul esse. In hoc ergo motu non procedit ratio Aristotelis; neque ex illa probari potest, esse impossibilem virtutem infinitam calefactivam, verbi gratia, in magnitudine, vel extra illam. Nec tamen verum censeo ex possibilitate hujus mutationis instantaneæ satis demonstrari infinitatem Dei, tum quia, cum de tali mutatione non constet experientia esse possibilem, potius est probanda possibilitas ejus ex infinita virtute Dei quam ex possibilitate ejus demonstranda infinitas Dei. Quod si per possibilitatem intelligatur sola non repugnantia, supponit illa probatio, Deum posse facere quidquid non repugnat, quod est supponere ipsum esse infinitum simpliciter. Tum etiam quia ex illa mutatione non concluditur absolute infinita virtus, sed solum secundum quid, verbi gratia, calefactiva, vel potius infertur solum virtus superioris ordinis, quæ non servet determinatam proportionem ad virtutes inferioris ordinis.

27. *Expenditur quoad localem motum.* — Circa alteram partem de motu locali dicendum est, Aristotelem loqui de tali mutatione physica et locali, qua mobile per omnes suas partes pertransit omnes partes spatii, prout naturaliter fieri videmus; neque enim naturali lumine cognosci potest, esse possibilem corporibus alium modum mutandi locum, et ideo optime infert Aristoteles ut impossibile, quod talis motus fiat in non tempore, quia intrinsece postulat successionem, eo quod non possit eadem pars mobilis simul attingere distantem partem spatii, et pertransire propinquam. Unde non est simile de motu rei spiritualis, quæ nullas habet partes, quidquid sit de veritate et intelligentia illius sententiæ. Quod vero corpus in momento possit deserere totum locum, et acquirere totum alium, potest (ut opinor) fieri virtute divina, non tamen credo posse naturali ratione cognosci, nedum probari. Duobus enim modis id fieri potest: unus est transeundo, vel secundum totum, vel secundum partes ab extremo in extremum, non tangendo medium; alius est, si simul totum mobile existat in termino, et in toto spatio medio, et in singulis partibus ejus; uterque autem modus adeo est supernaturalis, ut licet credentibus alia mysteria fidei, præsertim Eucharistiæ, et virginei partus, et similia, non sit dubium esse possibilem, omnino tamen naturalem rationem superet. Quapropter immerito Gregorius ex hoc effectu probat infinitam Dei virtutem. Et hactenus de hac ratione Aristotelis.

Excluditur a Deo compositio ex genere et differentia.

28. De quinta compositione nihil invenio specialiter de Deo dictum ab Aristotele, vel Commentatore: quid vero de intelligentiis in communi ipsi senserint, dicemus inferius. Ex Theologis vero quidam putant nihil derogare divinæ simplicitati, et puræ actualitati, quod Deus sit ex genere et differentia compositus. Ita sentiunt in 1, dist. 8, Gregorius, Gabriel et alii Nominales; et Marsil., q. 12, art. 2; Holcot., in 1, q. 6; qui affirmant, Deum constitui in prædicamento substantiæ, et sub illo genere generalissimo cum aliis substantiis convenire, et per propriam differentiam ab eis differre, atque ita ex genere et differentia constitui. Quibus favere videtur D. August., 5 de Trinit., cap. 8, 10 et 11, dicens quædam prædicamenta proprie de Deo dici; et D. Damascenus, in lib. de Decret. primæ institut., cap. 7, ubi ait sub genere summo substantiam contineri Deum, Angelum, etc.

29. *Fundamentum.* — Fundamentum esse potest, quia ex genere et differentia non fit vera et realis compositio, sed rationis tantum, ut constat ex dictis in superioribus; ostendimus enim genus et differentiam non distingui ex natura rei in una et eadem re, quam constituunt; ubi autem in re non est

distinctio, nec compositio esse potest; compositio autem rationis, quæ vere non compositio, sed constitutio dicenda est, non repugnat simplicitati divinæ, quia solum est extrinseca denominatio ex modo nostro concipiendi. Unde, sicut distinctio rationis non repugnat perfectæ et summæ identitati, seu unitati divinæ, ita nec compositio rationis simplicitati; nulla ergo naturalis ratio afferri potest, ob quam hæc compositio neganda sit Deo, imo nec supernaturalis ratio aut auctoritas. Quia ex his ad summum habetur, Deum esse summe simplicem, ut traditur in cap. *Firmiter*, de Sum. Trinit. et fid. Cathol.; hæc autem rationis constitutio non derogat divinæ simplicitati. Unde in aliis similibus necessario admittenda est; docent enim Theologi personam divinam constitui relatione et essentia ratione distinctis, quæ necessario efficiunt rationis compositionem.

30. *Opposita sententia asseritur.* — Contraria vero sententia est communis et verior, quam tenet D. Thomas, 1 p., q. 1, art. 5, et lib. 1 contra Gentes, cap. 25, et reliqui fere Theologi in 1, dist. 8; Albert., art. 32; Argentin., Ægid., Bonaventura, Scotus, Richard., Durand., Capreol. ac denique Ocham, licet difficilem esse sentiat; Henric., in 1 p., art. 28, q. 2. art. 28, q. 3; et videtur esse clara sententia Anselmi, in Monolog., c. 26, dicentis: *Illa substantia nullo communi tractatu substantiarum includitur, a cujus essentiali communione omnis natura excluditur.* Et Cyril. Alexand., lib. 11 Thesauri, negat in Deo esse differentiam substantialem: *Quia hæc* (inquit) *in compositis tantum reperitur, Deus autem simplicissimus est.* Multi hanc sententiam in eo fundant, quod genus et differentia in re ipsa habent aliquam distinctionem, et consequenter faciunt compositionem non tantum rationis, sed etiam ex natura rei. Quod si verum esset, plane repugnaret simplicitati divinæ, sed quia id verum non est, ratio non est efficax. Quanquam eam indicat Avicenna, 8 suæ Metaph., c. 8, dicens genus esse partem, et ideo non habere locum in Deo, quia Deus non habet partes. Responderi autem potest, genus non esse partem, sed concipi ut partem; quamvis autem in Deo nulla sit pars, nihil tamen repugnare, concipi in Deo aliquid per modum partis. Aliæ afferuntur rationes a prædictis auctoribus, præsertim a D. Thoma, 1 contra Gentes, c. 25, et ab Scoto, dicta dist. 8, q. 3. Duæ tamen sunt, quæ videntur habere vim aliquam.

31. Prima ratio est, quia nullus est conceptus univocus Deo et creaturis; multo ergo minus potest esse genericus. Si autem Deo et creaturis nullum est commune genus, non potest Deus habere aliquod genus, quia non potest habere illud commune sibi, et aliis diis. Hæc ratio optime concludit de Deo ut Deus est, nonnullam tamen difficultatem habet in tribus personis divinis, quatenus dari possunt aliqui conceptus communes illis, secundum rationes respectivas, in quibus videntur univoce convenire, ut ratio personæ, etc.; nulla enim vera ratio analogiæ ibi excogitari potest, quidquid aliqui sentiant. Et ideo ratio generis ab illis communibus conceptibus excludenda est, vel quia ratio personæ non pertinet ad essentialem rationem rei, etiamsi in Deo in re non distinguantur; vel quia divinæ personæ non distinguuntur essentialiter; utrumque enim horum est contra rationem generis; vel etiam ob sequentem rationem.

32. Secunda ratio est, quia in Deo non potest esse aut concipi differentia proprie dicta; est enim de ratione differentiæ, teste Aristotele, 3 Metaph., ut sit extra rationem generis, id est, ut in suo conceptu præciso non includat genus; impossibile autem est ita præscindere in Deo rationem aliquam particularem a communi, ut neutra in altera essentialiter includatur. Nam si illa ratio communis sit, verbi gratia, ratio entis, clarum est includi in quocunque conceptu particulari; si vero sit substantia, etiam quidquid in Deo concipitur per modum differentiæ, esse debet substantia. Neque vero potest existimari substantia incompleta, nam illud ipsum, quidquid sit, est ens increatum, et essentialiter suum esse, et ideo ex vi illius rationis formalis, quæ ibi concipitur, quantumvis præcise sumptæ, est illud ens completum ac perfectissimum; ergo in se includit quemcunque superiorem conceptum quantumvis perfectum. Quod in hunc modum recte declaratur, nam genus ut sic non potest dicere infinitam perfectionem cum sit quid informe et potentiale. Rursus nec differentia propria potest dicere infinitam perfectionem, cum non includat perfectionem generis, quæ necessario esse debet simpliciter simplex, si tale genus Deum comprehendit; ergo ex tali genere et differentia non constituetur infinita essentia; ergo simpliciter repugnat infinitam essentiam ut sic, ex genere et differentia componi. Quocirca, licet in Deo possit concipi aliqua ratio

communis, saltem analoga, Deo et creaturis, et aliqua ratio determinata et propria Dei, non tamen possunt in Deo concipi ratio determinabilis et ratio determinans ita præcise, ut neutra in altera essentialiter includatur; est enim hic modus compositionis proprius rei finitæ, quæ ex vi suæ differentiæ constitutivæ includit limitatam ac præcisam aliquam perfectionem; sed illa determinatio simpliciori modo concipienda est, ad eum videlicet modum, quo supra explicuimus determinationem conceptuum transcendentalium ad conceptus magis determinatos.

32. Et juxta hanc rationem (quæ pro capacitate materiæ est sine dubio sufficiens) explicari facile potest quædam ratio, qua sæpe D. Thomas utitur, quæ alioqui difficilis existimatur. Probat enim Deum non constare genere, quia si aliquod esset genus ad Deum, maxime ens; ens autem non est genus. Prior autem propositio facile a nobis fundari potest, quia si aliquis conceptus esse potest communis Deo et creaturis, certe maxime ens, quod facile ex supra dictis de analogia entis ostendi potest; nam ratio in ente facta habet locum in substantia, et in quolibet alio prædicato communi; quod si, ea non obstante, daretur aliquod genus univocum, etiam ens esset univocum Deo et creaturis. Rursus, sicut ens includitur in quocunque determinante ipsum, ita quilibet conceptus communis Deo includitur in quocumque determinante ipsum ad rationem Dei; vel ergo nullum est genus ad Deum, vel certe primum genus erit ipsum ens; D. Thomas autem solum ex eo probat illam maximam, quod esse est quidditas Dei, ens autem significat esse. De qua probatione Cajetan. et Ferrar., locis citatis, et Soto, cap. de Substantia, multa dicunt; ego vero censeo, in virtute continere rationem factam, et hoc modo habere efficaciam, nam esse Dei ut sic, dicit totam quidditatem Dei, ita ut in quocunque proprio, et simplicissimo conceptu illius esse includatur tota perfectio essentialis Dei, et ideo si ens non est genus, nullum est genus ad Deum.

33. *Ratio qua ad idem probandum Durandus utitur, probabilis judicatur.* — Similiter juxta prædictum discursum probabilitatem habet ratio, qua præsertim utitur Durandus ad probandum Deum non esse in prædicamento, scilicet, quia Deus secundum propriam essentialem et constitutivam rationem suam non dicit præcisam perfectionem unius prædicamenti, sed omnia includit, formaliter quidem rationes plurium, eminenter autem omnium. Non quod rationes aliquæ prædicamentales, ut sic, in Deo formaliter reperiantur; nam ut constituuntur in prædicamento, includunt limitationem et imperfectionem; quomodo dixit Dionysius, cap. 1 de Divinis nominibus, Deum esse supra substantiam, et August., 7 de Trinit., c. 3. Deum dici abusive substantiam; sed quod formales rationes et denominationes aliquorum prædicamentorum, secundum abstractiorem rationem, et analogam convenientiam, tribuantur Deo cum proprietate. Quæ convenientia analoga interdum est cum primis generibus prædicamentorum, ut maxime constat in substantia et relatione, interdum cum aliquibus speciebus, ut esse sapientem, justum, etc. Quo sensu locutus est Augustinus, in priori loco citato ex 5 de Trinit., quod late prosequitur serm. 28 de Tempore. Alia vero prædicamenta, neque hujusmodi convenientiam habent cum Deo, sed solum eminenter in Deo continentur, solumque per metaphoram ei attribuuntur. Ob hanc ergo causam et infinitam eminentiam illius rationis constitutivæ Dei, non potest definiri ad aliquod prædicamentum, sed supra omnia et extra omnia est tanquam fons omnium.

34. *Oppositæ sententiæ fundamentis satisfit.* — Denique ex eadem ratione facile respondetur ad fundamentum contrariæ sententiæ; quamvis enim aliqua rationis constitutio possit in Deo cogitari, non tamen hæc, quæ est per compositionem generis et differentiæ; non quia in rebus creatis genus et differentia ex natura rei distinguantur, sed quia dicunt rationes ita præcisas ac limitatas, ut repugnent divinæ infinitati et simplicitati. Nam ex infinitate primario provenit, ut in Deo concipi non possit propria ratio generis et differentiæ, et consequenter, quod tanta sit Dei simplicitas, ut non solum secundum rem, sed etiam secundum rationem, propriam compositionem excludat.

SECTIO V.

Qua ratione demonstrari possit non esse in Deo compositionem accidentalem.

1. *In Deo nullum accidens esse potest.* — Diximus de substantialibus et essentialibus compositionibus, superest dicendum de accidentali. In qua re, licet aliqui philosophi erraverint tribuentes Deo quædam accidentia, ut refert D. Thomas, 1 cont. Gent., c. 23. ex

Commentat. 12 Metaphys., text. 39, nihilominus evidenti ratione ostendi potest in Deo nullum esse accidens. Quod non solum Theologi et Patres Ecclesiæ docuerunt, sed etiam meliores philosophi, ut videre licet apud Cyrillum Alexand., lib. 11 Thesauri, et Gregorius Nyssen., homil. 5 in Cantica, et Augustinum, 3 de Trinit., cap. 4 et seqq., et 7 de Trinit., cap. 5, et serm. 38 de Tempore, et Leonem Papam, epist. 93, cap. 5. Sumitur etiam ex Arist., et Commentat., 12 Metaph., quos infra citabimus, tractando de aliis intelligentiis. Ut autem ratione probetur conclusio, supponendum est, sermonem esse de accidenti physico, et intrinsece inhærente, nam denominationes intrinsecæ nihil ad rem præsentem faciunt, ut ex dicendis constabit.

Prima ratio.

2. Prima ratio hujus veritatis sumi potest ex iis quæ supra diximus de perfectione Dei; nam ex eo quod Deus est suum esse per essentiam, ostendimus sequi ipsum esse summe perfectum ex vi talis esse; ergo non est capax accidentium quibus perficiatur. Ut enim recte dixit Cyrillus supra: *Perfecto ex seipso nihil potest accidere;* substantia vero Dei ex seipsa perfecta est; nihil ergo ei accidit, nam accidens ideo addi solet essentiæ, quia essentia talis est cui aliqua perfectio deest, quæ per accidens suppletur. Dices, perfectiones aliquas esse in Deo tantum eminenter, per essentiam Dei ut substantia infinita est, et ideo posse ulterius illam substantiam per accidentia perfici, ut illas perfectiones etiam formaliter habeat, in quo non augebitur perfectio divinæ substantiæ intensive, sed extensive tantum, quod non repugnat perfectioni divinæ. Et confirmatur ac declaratur exemplo divinarum relationum, quarum perfectio tota relativa eminenter continetur in divina essentia ut sic; quia tamen non continetur in ea formaliter (quia alias non esset tota essentia absoluta communis tribus personis), ideo necessarium fuit, ut non obstante illa eminenti perfectione essentiæ divinæ, illi adderentur (more nostro loquimur) formales perfectiones relativæ, ut jam non tantum eminenter, sed etiam formaliter in Deo reperirentur; ergo simile quid dici potest de accidentalibus perfectionibus.

Expenditur ratio facta, et inductione probatur veritas.

3. Ut hanc evasionem et objectionem excludamus, sumamus imprimis quod in ea dari videtur, nimirum perfectiones illas, quæ formaliter sunt in Deo ex vi suæ essentiæ et substantiæ, non posse in eo reperiri mediis accidentibus. Ad quid enim indiget Deus sapientia accidentali, si ex vi suæ essentiæ formaliter est summe sapiens? et idem est de cæteris similibus. Eo vel maxime, quod si sumantur hæ perfectiones quatenus accidentales esse possunt, eadem ratio erit de illis, et de aliis, quæ tantum eminenter in Deo continentur; nam hoc ipso quod sit accidens, jam non est perfectio simpliciter; ratio enim accidentis non dicit perfectionem simpliciter, ut per se notum est. Objectio ergo tantum procedit de his perfectionibus, quas Deus ex vi suæ essentiæ solum habet eminenter; hæ vero aut sunt absolutæ, aut respectivæ. Illæ quæ absolutæ sunt, ideo non sunt in Deo formaliter ex vi essentiæ, quia dicunt imperfectionem aliquam; unde fit ut et inter se et cum majoribus perfectionibus formalibus repugnent. Sed hæc eadem ratio obstat, quominus divinæ substantiæ formaliter addi possint, mediis accidentibus; ergo nulla perfectio absoluta accidentalis in Deo esse potest. Minor (cætera enim clara sunt) probatur primo, quia ob eam causam tales perfectiones formaliter sumptæ non spectant ad summam ac consummatam perfectionem summi ac perfectissimi entis, quia est de ratione illius, ut nullam imperfectionem includat. Secundo, quia hæ perfectiones formaliter sumptæ, non amittunt imperfectionem suam, eo quod mediis accidentibus adjungantur; imo illo modo plures imperfectiones involvunt, tum in subjecto, quia requirunt illud potentiale, nam erit in potentia passiva ad talia accidentia, et ita non erit purus actus; tum in suamet entitate, habebunt enim illam imperfectam, nam accidentalis entitas ex suo genere imperfecta est; tum denique in intrinseca repugnantia, quam hujusmodi perfectiones formaliter sumptæ inter se habent; hæc enim non tollitur, propterea quod tales perfectiones sint accidentales. Adde, multas esse ex his perfectionibus, quas repugnat formaliter inesse per sola accidentia, ut verbi gratia, perfectio, quam formaliter dicit *homo* ut sic, nulli rei potest formaliter convenire per accidentalem formam.

4. *Relationes transcendentales an in Deo ad creaturas, et quid perfectionis dicant.* — Si vero perfectiones illæ sunt relativæ, aut intelliguntur dicere respectum ad extra, seu ad creaturas, vel ad intra, id est, ad Deum seu personam Dei. De prioribus relationibus

eadem est ratio, quæ de perfectionibus absolutis, quia aut non sunt in Deo realiter ac formaliter, vel si aliquæ sunt formaliter, sunt ex vi solius substantiæ et essentiæ ut sic. Hæ namque relationes intelligi possunt quasi transcendentales ad creaturas solum ut possibiles, ut sunt respectus *omnipotentiæ*, *scientiæ*, *simplicis intelligentiæ*, et similes. Et hi respectus, qualescumque illi sint, conveniunt Deo ex vi suæ essentiæ et substantiæ; nam si (ut fortasse verum est) illi tantum sunt respectus secundum dici, id est, secundum modum concipiendi et loquendi nostrum, per eos solum explicatur aliqua absoluta perfectio simpliciter, quæ Deo convenit ex vi suæ essentiæ, ut ostensum est. Si vero (ut alii volunt) illi vere sint respectus transcendentales, qui in rebus absolutis imbibuntur, et non semper requirunt actualem existentiam termini, quem respiciunt, sic etiam tales respectus dicentur pertinere ad perfectionem simpliciter, seu in ea includi, verbi gratia, in ratione potentiæ, aut scientiæ, absque ulla imperfectione, vel repugnantia cum majori, vel æquali perfectione, ideoque etiam illi conveniunt Deo ex vi suæ essentiæ et substantiæ. Quia omnis perfectio simpliciter hoc modo illi convenit, ut ostensum est; ergo etiam quidquid est de ratione talis perfectionis, seu quidquid in illa formaliter et essentialiter includitur.

5. *Relationes quasi prædicamentales in Deo ad creaturas an dicant perfectionem.*— Si autem intelligantur in Deo relationes quasi prædicamentales ad creaturas ut actu existentes, ut relatio *Creatoris*, *Domini*, et similes, tribuuntur quidem Deo ad modum accidentium, re tamen vera nullam omnino perfectionem in Deo dicunt, neque aliquid reale, quod in eo sit ultra perfectiones absolutas, sed solam denominationem extrinsecam, seu relationem rationis, ut frequentius Theologi docent cum Magistro in 1, dist. 30, et D. Thom., 1 part., q. 13, art. 7, contra Nominales, ut ex infra dicendis in prædicamento relationis constabit. Declaravit autem hoc eleganter Cyrillus, in dicto lib. 11 Thesauri, dicens: *Sapienter certe dicitur nihil accidere substantiæ Dei, quoniam in seipsa perfecta est; sed tamen cogimur nonnunquam quasi accidentia, etiamsi non omnino accidant Deo, hæc dicere, et mente accidentium modo concipere. Quid enim dicemus, intelligentes ante productionem hujus mundi creatorem Deum fuisse, sed non actu? creato autem mundo, actu quoque creatorem esse, idque modo quodam sibi accidisse, quamvis nulla mutatione sui, sed productione totius a nihilo ad esse, actu creator factus esse videatur; qui æterna incommutabilique tunc creandi voluntate, quando æternaliter voluit, omnia produxit. Multa hujusmodi sunt, quæ quasi accidisse Deo videntur.* Et similem doctrinam habet August., 5 de Trinit., c. 16, ubi late et optime declarat has denominationes de Deo dici per solam mutationem creaturæ, atque adeo per extrinsecam denominationem, sicut pecunia incipit esse pretium, aut res aliqua incipit esse pignus sine sui mutatione. Idem fere habet Anselm., in Monolog., cap. 24, et Dionys., cap. 9 de Divin. nomin. Ratio autem est eadem, scilicet, quia vel hæ relationes et denominationes ex se nullam realitatem dicunt aut perfectionem; et ita nullum accidens possunt in Deo ponere; vel si in aliquibus rebus hæ relationes sunt aliquid, includunt in conceptu suo formali imperfectionem, ratione cujus in Deo non sunt formaliter ex vi solius essentiæ, et ob eamdem causam esse non possunt mediis accidentibus, nimirum, quia easdem vel majores imperfectiones Deo afferrent, ut in aliis explicatum est. Et per hæc satis confirmata est et explicata ratio facta, et exclusa evasio seu objectio quæ in contrarium fiebat.

6. Supererat vero dicendum de relationibus ad intra, quarum exemplo objectio confirmabatur; sed quia earum consideratio metaphysicæ terminos transcendit, breviter dicendum est, perfectionem propriam, quam illæ relationes dicunt (suppono enim aliquam dicere), non includi formaliter et essentialiter in essentia Dei ut sic, seu ut absoluta et communis est, non ob imperfectionem talium relationum, sed ob oppositionem, et incommunicabilitatem. Non potuisset enim essentia communicari Filio, verbi gratia, secundum totam suam essentialem rationem, si in ea paternitas formaliter et essentialiter includeretur. In essentia ergo ut essentia continetur eminenter perfectio omnium illarum relationum. Nihilominus tamen necessarium fuit illas perfectiones relativas formaliter esse in Deo, et quasi addi (ut nostro modo concipiendi loquamur) formali perfectioni essentiæ, non ut aliquid perfectionis ei accresceret, neque ut aliquod accidens ei adjungeretur, sed ut in illa natura infinita, posset esse constitutio proprii suppositi incommunicabiliter subsistentis et ideo illa perfectio non est accidentalis, sed proprie dicitur persona-

lis. Est enim tanta perfectio et eminentia illius naturæ, ut nulla perfectio absoluta potuerit in ea esse omnino incommunicabilis; ut ergo quasi determinaretur ad incommunicabile suppositum, necessaria fuit relatio. Atque etiam ut in illa natura esse posset suppositorum distinctio, et interna processio unius ab alio, quod ad fœcunditatem, et infinitatem illius naturæ pertinebat. Quanquam vero in illo ineffabili mysterio intelligatur relatio ut sic formaliter addere perfectionem relativam, quæ in divina essentia erat eminenter, non tamen cum distinctione aliqua actuali, quæ in re ipsa intercedat, seu ex natura rei sit inter relationem et essentiam, sed cum perfecta identitate, ut probabilior doctrina Theologorum docet, quam licet humana ratio comprehendere non possit, est tamen magis consentanea veritati fidei. Et propter hanc etiam causam non potest illa perfectio accidentalis existimari, nam si in creaturis subsistentia, etiamsi in re ipsa distinguatur a natura, non est accidentalis perfectio, sed substantialis, quanto magis relativa subsistentia erit substantialis, et non accidentalis perfectio, cum et personam constituat, et in re non distinguatur a divina natura, imo essentialiter in se illam includat.

Secunda ratio.

7. Nam si in Deo esset aliquod accidens, oporteret illud esse aut realiter, aut saltem modaliter a parte rei distinctum ab essentia divina; hoc autem est impossibile; ergo etiam est impossibile esse in Deo aliquod verum accidens. Major, intellecta physice et realiter, est clara, quia cum Deus sit perfectissima substantia, et in suo esse substantiali simplicissima, ut ostensum jam est, quidquid in eo realiter est, et a parte rei non distinguitur ab ipso, non potest esse nisi substantia. Quale enim accidens fingi potest, quod nullum habet esse, nisi substantiale? Si vero sumatur illa major logice et in ordine ad prædicationes, et denominationes extrinsecas seu rationis excludamus, etiam est evidens, quia cum Deus ex intrinseca necessitate sit, et duret, et alioqui sit immutabilis, nihil eorum quæ illi intrinsece conveniunt, potest de illo per modum accidentis prædicari, nedum esse verum accidens. Minor probari solet ab inconvenienti, quia alias sequeretur esse in Deo veram compositionem. Sed nos nunc uti non possumus illa ratione, quia hoc ipsum est, quod probare intendimus, scilicet, non posse esse in Deo talem compositionem. Probatur ergo aliter, quia si in Deo reperiretur accidens reipsa distinctum a substantia ejus, vel haberet illud ab aliqua causa extrinseca, vel a propria essentia per naturalem dimanationem ab illa. Primum est plane impossibile. Primo, quia est contra rationem primæ causæ, ut ab alia causa quidquam recipiat, alias illa alia esset superior, et prior, saltem secundum eam rationem. Secundo, quia, saltem quoad talem perfectionem, penderet Deus ab extrinseca causa. Tertio, quia tale accidens esset commune, non proprium, unde quantum est ex se, posset abesse et adesse; unde secundum tale accidens Deus ex se esset mutabilis, quæ omnia sunt plane contra naturalem rationem. Secundum etiam dici non potest. Primo, quia illa interna emanatio revera esset aliqua efficientia, quia per illam reciperet esse illud accidens, quod ex se non haberet esse; unde esse talis accidentis deberet esse participatum, et non esse per essentiam; esset ergo in Deo ab æterno quædam quasi mutatio seu receptio alterius rei seu entitatis participatæ et effectæ; hoc autem dicit manifestam imperfectionem.

8. Dicet fortasse aliquis, illud accidens nec fieri ab extrinseca causa, nec dimanare ab interna essentia Dei, sed per sese, et ex intrinseca necessitate esse conjunctum cum substantia Dei sine ulla efficientia. Sed hoc facile etiam ex superius dictis refellitur, tum quia esse a se, et absque efficientia, non potest convenire duobus entibus omnino essentialiter distinctis, qualia essent tale accidens, et substantia; tum etiam quia illud accidens essentialiter esset ens in alio, quæ est magna imperfectio; ergo non posset esse ens a se, quæ est summa perfectio. Denique est generalis ratio, quia substantia Dei respectu talis accidentis esset in potentia passiva et receptiva, quod repugnat primo ac puro actui; omnino ergo repugnat esse in Deo aliquod verum accidens.

9. Sed occurrit statim difficultas, quia licet in accidente realiter distincto satis sint evidentes rationes factæ, de aliquo autem accidentali modo ex natura rei distincto non videntur habere posse tantam vim, quia ad hos modos non semper requiritur efficientia aut propria compositio. Et maxime auget difficultatem, quod multi et graves Theologi sentiunt attributa divina (præsertim intellectum et voluntatem, et perfectiones quæ ad hæc spectant, ut *sapientia, justitia, miseri-*

cordia) distingui formaliter ex natura rei ab essentia divina; qui tamen nullo modo admitterent compositionem in re, neque effectivam denominationem attributorum ab essentia. Tribuitur autem illa sententia communiter Scoto, in 1, dist. 2, q. 7, et d. 8, quæst. 4. Tandem augetur difficultas ex actibus liberis divinæ voluntatis, qui aliquam rem in Deo ponunt, nam vere in re ipsa Deus vult, quod libere vult. Non potest autem Deus realiter velle nisi per aliquam rem, quæ in ipso sit; quod si est res aliqua, etiam erit aliqua perfectio, juxta principia supra posita de ente et bono; illa autem res et perfectio tamen erit libera Deo, sicut ipse actus, quo libere vult, cum sint idem; libera autem perfectio non potest in re non esse distincta a perfectione necessaria. Ergo vel discursus factus convincit in Deo non esse actus liberos, quod dici non potest, ut infra ostendam; vel non probat, non posse esse in Deo perfectiones ex natura rei distinctas, et consequenter accidentarias.

10. Ad objectionem respondetur, non tantum accidentia realiter distincta, sed etiam ea quæ sunt modi vere distincti a rebus quas afficiunt, fieri in hujusmodi rebus per veram efficientiam, id est, per propriam actionem, si sint modi adventitii et extranei, vel saltem, quia cum ipsa re fiunt, ab ea fluunt per internam resultantiam, si sint modi intrinseci, et quasi propriæ passiones. Primum ostendi facile potest inductione, nam terminus motus localis per veram efficientiam fit, et rerum artificialium vera est effectio, et tamen per has et similes actiones non fiunt res distinctæ, sed modi; idemque multi existimant de qualitatum intensione, et de rarefactione quantitatis est id probabilius. Et ratio est quia hi modi vere sunt aliquid reale; ergo si antea non erant, veram efficientem causam et actionem requirunt, ut esse incipiant. Et ex hac priori parte probatur facile posterior, nam modus qui necessario est conjunctus cum re, si per eamdem actionem fit cum ipsa re, necesse est ut veram habeat causam efficientem, quo modo fit inhæsio accidentis cum ipso accidente; si vero non fit per eamdem actionem, ergo ordine naturæ supponit factam rem, cujus est modus; ergo ut tali rei talis modus addatur, necessaria est aliqua efficientia.

11. Hinc ergo ad divina ascendendo, si intelligeretur divina substantia ut sic per se existens sine ulla actione, quia est suum esse, non tamen ita ex se habere omnem intrinsecum et realem modum essendi, sed aliquem adjungi illi posse, necessarium plane esset talem modum per aliquam efficientiam fieri, saltem secundum naturalem resultantiam. Nec minus necessaria est compositio ac efficientia, nam compositio revera nil aliud est quam distinctorum conjunctio per realem unionem; modus autem unitur rei cujus est modus, et est aliquid actualiter ab ipsa distinctum; ergo ex utroque resultat aliquid in re vere compositum. Et confirmatur, quia si separetur talis modus a re, quam afficit, vel reipsa, vel cogitatione, intelligi non potest quin illa res simplicior maneat, quam sit illud constitutum ex re et modo; ergo negari non potest quin illa sit aliqua compositio in re ipsa, quamvis non sit tanta, quanta ex rebus distinctis; sicut distinctio modalis, vera distinctio est in re, quamvis non tanta, quanta inter res distinctas.

SECTIO VI.

An attributa divina sint proprietates Dei, vel de ejus essentia.

1. Altera objectio duas petit et graves theologicas quæstiones, scilicet, de distinctione divinorum attributorum, et de actibus liberis Dei; hæc posterior infra est late tractanda in sect. 9. In præsenti dicemus de priori, quantum ratione naturali definiri poterit.

Resolutio.

2. Omnino ergo dicendum censeo, attributa divina, quatenus aliquid reale et positivum dicunt in Deo, neque inter se distingui actualiter in reipsa, neque a Dei essentia. Quam sententiam D. Thomas docuit, 1 part., q. 13, art. 4, et in 1, d. 2, q. 2, ubi etiam Durand., Richard., Ocham, et Gab.; Cap., et Gregor., d. 8; Marsil., quæst. 12; Henric., Quodlib. 5, q. 1. Et sine dubio est communis sententia antiquorum Patrum, Dionys., Leon., August. et Anselm., et aliorum quos citavimus; non enim solum negant esse in Deo accidentia, sed etiam docent hæc nomina, quæ in nobis significant accidentia, in Deo significare essentiam ejus; et ideo etiam addunt, non solum concreta, sed etiam abstracta talium nominum de Deo prædicari. Unde eleganter Leo Papa: *Nemo hominum veritas, nemo sapientia, nemo justitia est, sed multi participes sunt veritatis, sapientiæ, atque justitiæ; solus autem Deus nullius participationis est indigens,*

de quo quidquid digne utcunque sentitur, non qualitas est, sed essentia. Sic etiam Athanas., Oratione contra idola, in fine : *Per se est illa ipsa potentia Patris, illa lux, illa veritas*, etc. Et hic modus loquendi per abstracta est frequentissimus in aliis Patribus, imo et in Scriptura, ubi Deus dicitur vita, veritas, sapientia, etc., Joan. 14, ad Corinth. 1, et 1 Joan. 5. Ac denique existimo id plane sequi ex illa definitione fidei quæ docet Deum esse omnino simplicem, in cap. *Firmiter*, de Sum. Trinit. et fid. Cathol. Vide Dionys., 5 cap. de Divin. nom.; Irenæum, lib. 2 contra Hæres., cap. 18; Justin., q. 144; Cyrill. Alexand., 1 Thesauri, cap. 8; August., 11 de Civitat., cap. 10, et lib. 12, cap. 2, et 6 de Trinit., cap. 7, et 15 de Trinit., cap. 6; Bern., lib. 5 de Consid. ad Eugen., et serm. 80 in Cantica, ubi etiam refert Remense Concilium.

3. *Conclusio probatur ratione naturali.* — Sed omissis theologicis fundamentis, existimo rationibus posse evidenter veritatem hanc demonstrari. Primo ac priori ex dictis de perfectione primi entis; ostensum est enim ex eo quod est suum esse per essentiam, et essentialiter esse summe perfectum, et in ipsomet suo esse omnem perfectionem claudere; ergo sicut perfectiones eminenter in Deo contentæ, prout in ipso sunt, non sunt aliud ab ejus essentia, ita perfectiones simpliciter, quæ in Deo sunt formaliter, et attributa ejus a nobis dicuntur, non sunt aliud ab ejus essentia. Quam rationem paulo inferius urgebimus ac declarabimus. Secundo ab inconvenientibus dictis, quia non possunt tales perfectiones convenire Deo sine aliqua vera compositione et naturali resultantia, potentialitate et aliis imperfectionibus; nec video quid deesset his attributis ad veram rationem propriarum passionum, si ad hunc modum Deo adhærerent. Quapropter etiam philosophi intellexerunt hunc modum distinctionis et compositionis alienum esse a divina perfectione, ut ex Aristot. colligitur, 12 Metaph., text. 37, 39 et 51, quem Græci et Arabes secuti sunt, ut in sequentibus etiam videbimus[1]. Idem senserat Plato in Phædone, et in Timæo, et Alcinous ex doctrina ejus scripsit illa verba egregia, quæ retulit Ludovicus Vives ad 6 cap. August. in lib. 8 de Civit. : *Idem Deus ipse, supremus, æternus, ineffabilis, seipso perfectus, divinitas, essentia, ratio, veritas, harmonia. Neque vero hæc ita dinumero, ut inter seipsa disjungam, imo ut unum potius cuncta considero.* Quapropter credibile non est, Scotum reipsa ab hac certa doctrina discrepasse, sed alio sensu usum fuisse nomine distinctionis formalis et ex natura rei, ut superius tractando de distinctionibus indicavimus, et moderni ejus discipuli latius tradunt; ad nos enim nunc non spectat, quid ille senserit, examinare. Argumenta vero, quæ de hac re a Theologis tractantur, vel solum nituntur in nostro modo concipiendi, et solvuntur facile ex his quæ supra diximus de distinctione naturæ universalis a particularibus, vel si quæ sunt propria et alicujus momenti, omnia attingunt Trinitatis mysterium, et ideo Theologis ea relinquimus.

Esse omnia attributa de essentia Dei.

4. Potest autem non immerito dubitari, an hæc attributa non solum sint essentia, sed etiam de essentia ipsius Dei. Non sunt enim hæc omnia idem, nam relationes divinæ sunt ipsamet essentia divina, juxta sanam doctrinam, et tamen non sunt de essentia Dei ut sic, juxta veriorem sententiam. Et in creaturis differentia individualis in re non distinguitur a natura individua, et tamen non est de essentia ejus. Dicunt ergo quidam Theologi, attributa non esse de essentia Dei secundum rationes formales suas, quamvis in re ab ipsa non distinguantur. Quia hæc attributa conveniunt Deo ratione essentiæ, et ita vere demonstrantur de Deo per ipsam essentiam; ergo non sunt de essentiali ratione Dei. Item unum attributum non est de essentia alterius; alioqui omnino inter se confunderentur; ergo neque essentia est de ratione illorum; ergo neque e converso ipsa sunt de essentia Dei ut sic.

5. Sed hæ rationes nullius sunt momenti. Unde eodem modo certum existimo, et ratione naturali evidens, omnes has perfectiones absolutas, prout sunt in primo ente, esse de essentia ejus. Quod plane convincit illa ratio, quia Deus, ex vi sui esse necessarii, ex seipso est ens essentialiter summe perfectum; ergo præcise conceptum hoc ens secundum id quod est de essentia ejus, includit omnem possibilem perfectionem; ergo attributa quæ significant has perfectiones simpliciter, ita in Deo continentur, ut sint de essentia ejus. Confirmatur et declaratur hæc ratio, nam perfectiones illæ, quæ sunt in essentia Dei tantum eminenter, prout in ipsa sunt, sunt formalissime de conceptu essen-

[1] Vide Capr., in 1, d. 8, q. 4, art. 1.

tiali Dei, quo modo dicebamus supra cum Augustino et Anselmo, quod creatura in Deo nihil aliud est quam ipsa creatrix essentia, quia nimirum illa eminentia seu eminens perfectio quam Deus in se habet, ratione cujus dicitur eminenter continere inferiores perfectiones, est ipsamet essentialis ratio Dei, atque ita de essentia ejus; ergo et perfectiones illæ quæ formaliter sunt in Deo, prout in eo sunt, sunt de essentia ejus.

6. Antecedens est evidens, tum quia Deus continet inferiora omnia, quatenus est primum ens de se necessarium, in quo essentialis ejus ratio consistit; tum etiam quia si illa eminentia non esset de essentia Dei, oporteret intelligere in Deo aliam rationem essentialem priorem secundum rationem, quam sit illa eminentia, quia prima ratio uniuscujusque entis est illa quæ est ei essentialis. Interrogabo igitur, an in illa priori ratione contineantur eminenter omnia, necne. Nam si affirmetur, jam in ipsamet essentiali ratione Dei admittitur continentia eminentialis talium perfectionum, et superflue ac falso fingitur alia eminentia quæ non sit de essentia Dei. Si vero id negetur, sequitur rationem illam essentialem esse finitam in genere entis, quandoquidem ex vi illius nec formaliter nec eminenter omnia continentur in tali ente. Sequitur deinde nullo modo posse convenire Deo talem eminentiam, quia nec convenit formaliter ex vi rationis essentialis, ut dicitur. Neque etiam potest convenire consequenter, seu concomitanter, quia nihil hoc modo convenit alicui essentiæ intrinsece et ex propriis, nisi quod in ipsamet essentia rerum eminenter seu virtute continetur. Non potest autem ipsamet eminentia iterum eminenter contineri, ne procedatur in infinitum, et quia in illa eminentia nulla est imperfectio aut ratio, ob quam oporteat eminenter contineri, et non formaliter; sistendum ergo est in ipsamet ratione essentiali, per quam Deus formaliter et essentialiter habet ut sit eminenter omnia quæ sunt vel esse possunt.

7. Prima vero consequentia eamdem vim habet, et simili fere discursu ostendi potest. Primo, quia ita comparantur perfectiones simpliciter ad essentiam Dei, sicut illa eminens perfectio, qua Deus eminenter continet inferiores perfectiones, nam eodem modo sunt formaliter in Deo et æqualem identitatem et intimam conjunctionem habent cum essentia Dei. Secundo, quia hæ perfectiones simpliciter ut sic non sunt prius in Deo eminenter quam formaliter, sed tantum formaliter, quia nullam includunt imperfectionem, vel rationem, quam abstrahere ab eis oporteat ut in essentiali ratione Dei contineantur, nec potest esse altior vel eminentior modus continendi has perfectiones quam formalis; ergo cum in prima et essentiali ratione Dei sint necessario continendæ, quia alias non esset illa ratio simpliciter infinita, efficitur ut in ea formaliter contineantur; ergo similiter concluditur esse de essentia ejus. Unde præterea confirmatur, nam Deus est perfectissimum ens, et perfectissimo modo quantum excogitari potest; perfectior autem modus est, si hæc omnia includantur in essentia Dei tanquam de essentia ejus, quam si solum sint adjuncta, vel concomitantia essentiam, nam priori modo ex vi præcisi conceptus essentialis intelligitur Deus infinite ac summe perfectus; posteriori autem modo minime, quia nihil intelligitur summe perfectum, nisi formaliter affectum sit omnibus perfectionibus simpliciter.

8. Ultimo declaratur in hunc modum, quia hæ perfectiones non sunt in Deo ut aliquid accidentale, etiam per modum propriæ passionis, ut in superioribus demonstratum est; sunt ergo de substantia Dei; quidquid autem est substantiale in aliquo, est aut natura ipsa, quæ maxime est de essentia; aut singularitas naturæ, quæ in Deo etiam est de essentia, ut supra ostensum est, licet in creaturis non sit de essentia; vel personalitas seu propria ratio constituens personam ut sic. Hæ autem perfectiones, quas per attributa significamus, non pertinent ad propria constitutiva personarum; nullus ergo superest modus quo possint esse de substantia Dei, nisi sint etiam de essentia, seu essentiales Deo.

9. *Non omne quod est idem re cum essentia est de essentia.*— Atque hinc patet solutio rationis dubitandi in principio positæ. Fateor enim in universum non converti esse in re idem cum essentia et esse de essentia, nam ad illud prius sufficit quod in re non sit distinctio, ad hoc vero posterius necesse est ut non possit rei essentia esse plene constituta, præciso eo quod dicitur esse de essentia; et consequenter ut hoc ipsum ita in ejus ratione includatur, ut in nullo possit reperiri talis essentia, quin de ejus essentia sit quidquid dicitur esse de essentia talis naturæ. Atque in hoc est magna differentia inter relationes divinas et hæc attributa; nam præcisis rela-

tionibus concipitur essentia Dei plene constituta, et ideo quælibet persona sigillatim sumpta, per eamdem essentiam absolutam formaliter et essentialiter constituitur plene ac perfecte Deus absque aliis relationibus. Unde fit ut formalis perfectio relationis prius secundum rationem contineatur eminenter in essentia quam ei formaliter adjungatur, quia licet in relatione formaliter nulla sit imperfectio, est tamen aliquid quod ad perfectionem simpliciter non pertinet, scilicet, oppositio cum alia relatione, et ideo in ea locum habet continentia eminentialis præter formalem; hæc vero adjungitur ad constitutionem personæ, non ad complementum naturæ. Et ideo in ea recte intelligitur quod non sit de essentia, sed inseparabiliter et cum summa identitate concomitans, et quasi terminans essentiam. Hæc autem omnia longe diverso modo inveniuntur in attributis essentialibus, ut declaratum est, et ideo in eis non est aliud esse essentiam quam esse de essentia.

Omnia attributa esse de essentia singulorum.

10. Ex quo ulterius concluditur has divinas perfectiones seu attributa ita inter se comparari, ut omnia sint de essentiali ratione cujuslibet, et tota essentia Dei sit de ratione singulorum; atque adeo, ut licet plura a nobis ratione distinguantur, in re tamen solum sit una simplicissima perfectio, quæ tota est adæquata essentiæ Dei. Quod eleganter declaravit Anselm. in Monolog., cap. 16, dicens : *Quid ergo, si illa summa natura tot bona est, eritne composita tot pluribus bonis? an potius nobis sunt plura bona, sed unum bonum tam pluribus nominibus significatum?* Et infra : *Cum igitur illa natura nullo modo composita sit, et tamen omnimode tot illa bona sit, necesse ut illa omnia, non plura, sed unum sint : idem igitur est quodlibet unum illorum, quod omnia sunt simul,* etc., quæ late prosequitur. Ratio autem clara est, quia non possunt omnia illa attributa in simplicissimam essentiam convenire eo modo quo diximus, quin inter se eamdem identitatem, et (ut ita dicam) eamdem essentialem habitudinem habeant. Item quia quodlibet attributum est infinitum, non tantum in perfectione alicujus generis, sed simpliciter in genere entis; nam est ens ex se necessarium, et ipsum esse per essentiam; ergo necesse est ut in sua essentiali ratione includat essentiam, et omnia alia attributa ; quod recte notavit Cajet., de Ente et essentia, c. 6, q. 12.

10. *Objectio.*—Dices : aut loquimur de his secundum rem, aut prout concipiuntur a nobis. Priori modo vera quidem sunt hæc omnia, non tamen sunt locutiones propriæ, nam nos proprie loquimur de rebus prout illas concipimus. Alioqui etiam de relationibus dicere deberemus esse de essentia. Item fateri oporteret justitiam ut justitiam esse misericordiam, et Deum per justitiam misereri, et per misericordiam punire; et (quod caput objectionum est) Filium procedere per voluntatem, et Spiritum Sanctum per intellectum. Si autem eligatur posterior modus, sic falsa videntur omnia dicta ; nam justitia, ut a nobis concipitur, præscindit ab omni alia perfectione; quapropter non possunt in essentiali ratione justitiæ ut sic conceptæ includi reliqua attributa. Similiter, in ipsamet quæstione quam tractamus, supponimus Deum ut essentialiter conceptum præcisis attributis; cui postea attributa adjungimus seu attribuimus; ergo concipimus essentiam ut priorem attributis; non ergo concipimus attributa ut de essentia illius.

11. *Quæ de Deo concipimus, qualiter Deo jure attribuenda.* — Respondetur, sermonem esse de rebus ipsis quæ a nobis concipiuntur in Deo, prout concipiuntur a nobis, ita tamen ut illa reduplicatio non designet modum concipiendi ex parte nostra, sed ex parte rei conceptæ. Est enim considerandum quod licet res perfectiores et divinæ imperfecte concipiantur a nobis, quia concipiuntur ad modum earum rerum a quibus cognitionem accipimus, non tamen concipiuntur cum errore et falsitate, quia non attribuimus rebus conceptis imperfectionem modi nostri concipiendi, sed potius sub illo modo veram earum perfectionem concipimus. Sic igitur talem concipimus esse naturam Dei, ut judicemus, in re ipsa esse de illius essentia omnia attributa, et perfectiones, quas divisim, et per varios conceptus nos apprehendimus.

12. *Objectioni satisfit.*—Ad priorem autem partem objectionum, negamus ex dictis sequi, idem esse dicendum de relationibus, quia vere etiam judicamus relationes in re ipsa non pertinere ad constitutionem essentiæ, sed personarum, quod de attributis judicare non possumus. Et similiter, cum dicitur justitia ut justitia esse misericordia, aut intellectus ut intellectus esse voluntas, si sermo sit de rebus ipsis conceptis, veræ sunt illæ locutiones; quia sensus est, rem illam quæ concipitur sub ratione justitiæ, aut intellectus

formaliter et essentialiter includere rationem misericordiæ, voluntatis, etc. Si vero sit sermo de rebus prout distincte et expresse concipiuntur a nobis, sic illæ locutiones falsæ sunt; nam mens nostra per inadæquatos conceptus partitur rem in se omnino indivisibilem, et tunc, quamvis res in se omnino sit eadem, tamen non cadit sub singulis conceptibus secundum totam adæquatam rationem suam, et ideo si reduplicatio fiat in ordine ad conceptus nostros, non potest uni attribui, quod attribuitur alteri, quia non concipitur idem et sub eadem expressa habitudine, per unum, et per alium conceptum. Et ob eamdem causam eæ locutiones in omni rigore falsæ sunt: Deus per justitiam miseretur, Pater per voluntatem generat.

13. *Quomodo de una entitate Dei simplicissima oppositæ prædicationes fiant.*—Est enim animadvertendum quod, licet perfectio divina in se una omnino sit, non tamen operatur semper secundum adæquatam suam rationem. Sicut lux solis, licet in se omnino sit eadem quatenus eminenter continet calorem, siccitatem, et alios effectus, quando tamen calefacit, non operatur secundum adæquatam perfectionem suam; et ideo non potest vere dici tunc agere quatenus eminenter continet siccitatem, vel alias qualitates, quia hoc est quasi per accidens ad illum effectum; per se autem est ut eminenter contineat calorem, et ideo vere ac proprie dicitur calefacere, quatenus eminenter continet calorem. Unde si ratione distingueremus in luce virtutem calefaciendi, exsiccandi, etc., eisque diversa nomina imponeremus, vere diceretur lux calefacere per virtutem calefaciendi, non vero per alias virtutes; quia per eas voces et conceptus significatur lux, non secundum se, sed secundum inadæquatam habitudinem ad effectus, et prout illos virtute continet. Sic ergo intelligendum est quod de Deo dicimus. Quod in effectibus ad extra est clarum, quia nullus effectus est adæquatus virtuti divini, et ideo vere dicimus Deum creare hominem per ideam hominis, non vero per ideam equi, non quia in re distinctæ sint hæ ideæ, sed quia licet sit unum eminens exemplar ita repræsentans singula ac si esset uniuscujusque proprium, tamen per se non agit unumquodque nisi quatenus repræsentat illud; quod autem repræsentet alia, est quasi per accidens ad talem effectum. Et hæc habitudo per se significatur in illis locutionibus Unde eadem ratio est de illis, *justitia miseretur*, et *misericordia punit*, quia neuter effectus est per se adæquatus divinæ virtuti.

14. *Filius in divinis cur non per voluntatem, sed per intellectum, contra Spiritus Sanctus producatur.* — Atque (ut hoc obiter Theologis demus) idem dicendum est de originibus ad intra, nam cum in Deo Patre una et eadem ratio sit intellectus et voluntatis, non est tamen principium alicujus originis seu personæ secundum totam hanc adæquatam rationem, sed est principium Filii prout habet vim intelligendi, et illi virtuti ut sic, est adæquata illa origo, seu processio; principium autem Spiritus Sancti est prout habet vim amandi. Quia ergo nominibus intellectus et voluntatis significatur illa virtus secundum has præcisas et inadæquatas rationes, ideo non potest voluntati attribui origo Filii, nec intellectui origo Spiritus Sancti. Et hoc idem est, quod aliis verbis dici solet, has scilicet virtutes seu attributa, licet non actualiter, virtualiter esse distincta, et unum attributum esse principium vel rationem operandi seu producendi aliquid, prout virtute distinguitur ab alio; et ideo non posse formaliter et per se attribui uni quod est proprium alterius, ut virtute ab alio distinguitur. Nam hæc attributa virtualiter distingui, nihil aliud est quam vel virtute continere distinctos effectus, vel unite et simpliciter in se habere quæ in aliis distincta sunt, vel esse eminentem virtutem seu rationem, quæ potest esse principium quod, aut quo, diversarum actionum, aut processionum. Unde, licet hæc virtualis distinctio in re non sit distinctio, sed eminentia, est tamen fundamentum respectu nostri distincte concipiendi illam virtutem secundum proprias, et per se habitudines ad distinctos effectus seu terminos, et ideo est etiam sufficiens fundamentum diversarum locutionum, ut declaratum est.

15. *Justitia Dei ut a nobis concepta, qualiter a misericordia præscindat.* — Ad alteram partem objectionum, cum dicitur, justitiam Dei, ut a nobis concipitur, præscindere ab omni alia perfectione, respondetur id esse verum de præcisione simplici quoad expressam cognitionem seu considerationem concipientis, quia ille vere nil aliud expresse cogitat nisi rationem justitiæ. Non est autem verum de præcisione exclusiva, quia ille qui sic cogitat non existimat, illam justitiam, tantum esse justitiam, aut in ratione sua essentiali nullam aliam perfectionem includere. Imo

nec secundum abstractionem pure præcisivam ita abstrahuntur alia attributa a justitia, quin in ejus conceptu includantur saltem implicite, quia si justitia Dei concipitur, non sufficit conceptus justitiæ in communi, sed aliquid adjungere oportet quo fiat conceptus proprius justitiæ divinæ; sit ergo justitia per essentiam, aut simpliciter infinita : in hoc ergo conceptu implicite continetur, ut talis justitia essentialiter sit omnis alia perfectio.

16. *Attributa divina, quæ de essentia affirmantur, qualiter ab illa præscindant.* — Atque hinc facile etiam intelligitur, quo modo essentia Dei concipiatur præcisis attributis, quando eam cum illis comparamus, vel hæc illi attribuimus. Præscinduntur enim ab expressa et distincta perfectione talis essentiæ totiusque perfectionis ejus, non tamen ab implicita inclusione, ut sic dicam. Concipio enim essentiam Dei per communem conceptum entis vel essentiæ adjungendo aliquam negationem vel perfectionem qua fiat proprius Dei, ut concipiendo essentiam simpliciter infinitam, aut ex se actualem, per quem conceptum distincte non considero quæ perfectiones sint de ratione essentiali talis naturæ ; et hoc modo dicuntur præscindi per talem conceptum; tamen implicite seu confuse non possunt excludi aut præscindi, quia in perfectione illius rei conceptæ essentialiter continentur. Postea vero per proprios conceptus justitiæ et misericordiæ, etc., explicite considerantur, et inter se vel cum essentia comparantur, aut prædicantur, nam ad hoc satis est diversus modus concipiendi noster. Unde cum dicimus de essentia Dei esse, quod sit justus aut sapiens, nihil aliud facimus quam explicare quid in illo conceptu implicite contineretur.

17. Tandem hinc facile expediuntur rationes contrariæ sententiæ; et declaratur quomodo attributa dicantur convenire Deo ratione essentiæ, quomodo unum per aliud possit demonstrari, et qua ratione in hac essentiali continentia mutua attributorum et essentiæ nulla sit confusio, vel repugnantia. Essentia enim non dicitur esse ratio attributorum secundum se, sed secundum modum nostrum concipiendi ; quia nimirum cum concipimus essentiam conceptu quodam inadæquato, adjuncta aliqua differentia seu modo saltem negativo proprio Dei, quatenus est primum ens necessarium ac per essentiam, ex hoc conceptu, seu ex tali modo entis colligimus, talem vel talem perfectionem illi enti esse necessario attribuendam, quia illa ratio, verbi gratia, entis a se, talem perfectionem requirit. Tamen sicut hoc modo colligimus attributum ex ratione essentiali, ita etiam colligimus, illud attributum, non utcunque, sed essentialiter convenire tali enti, et consequenter etiam colligimus, essentiam non esse rationem attributorum eo modo quo in creaturis essentia solet esse principium proprietatum, sed solum quia in simplici ratione sua, quæ a nobis confuse concipitur, necessario continetur quidquid perfectionis per varios conceptus de eadem essentia nos postea concipimus.

18. *Ut per unum Dei attributum a priori aliud demonstretur.* — Et eodem modo demonstramus unum attributum per aliud, et illud apprehendimus ut prius, et ut rationem alterius, quod secundum se spectatum, et ut abstrahit a Deo et creaturis, habet aliquam rationem prioritatis, vel præsuppositionis ad aliud, ut videre licet in intellectu et voluntate, et similibus. Unde nulla est in re confusio, sed summa et essentialis identitas et simplicitas. Neque etiam est repugnantia, quia omnes hæ perfectiones secundum se sumptæ, et abstractæ a conditionibus creatis, non postulant necessario distinctionem ullam, nec includunt aliquid ratione cujus repugnet, omnia attributa esse de ratione singulorum. Ut autem minus incredibile vel admirabile videatur hanc tantam unitatem in divina simplicitate reperiri, possumus ex creaturis aliquod exemplum sumere, quo rem hanc amplius explicemus vel adumbremus. Nam rationale, verbi gratia, est differentia essentialis hominis, una et indivisibilis, qua concepta ut adjuncta generi, tota hominis essentia concipitur. Ad explicandam autem hunc differentiam, possumus eam nos in plures conceptus dividere. Concipiamus enim hominem esse discursivum (accepta hac voce proportionaliter, non ut sumitur a principio proximo, sed a radice essentiali, et ut significat habitudinem ad tertiam operationem intellectus), et rursus præcise concipiamus hominem esse compositivum et divisivum, et rursus esse apprehensivum simpliciter. Hi sane omnes conceptus nihil aliud explicant, nisi quod formaliter continebatur in rationali, sed explicant, quasi per partes, quod in rationali est unum et simplex, declarantque distincte quod a nobis confuse uno conceptu apprehenditur ; idque satis est ut unum ex alio ratiocinemur et colligamus. Ad hunc

ergo modum concipienda nobis est distinctio attributorum Dei, et comparatio eorum ad essentiam quasi adæquate confuse conceptam, ut satis declaratum est.

19. *Attributa Dei quæ per negationem circumloquimur quam in ipso dicant perfectionem.* — Solum superest advertendum, omnia dicta intelligi de attributis Dei, quatenus in ipso ponunt perfectionem positivam; sunt enim multa attributa, quæ per negationem a nobis declarantur, et ratione negationis solum distinguuntur, vel inter se, vel ab essentia, et in his clarum est negationes ipsas non esse de essentia Dei, neque unam negationem proprie esse de essentia alterius; fundamentum autem harum negationum in se unum omnino et idem est. Et perfectio quæ per unam negationem declaratur, eadem est cum perfectione quæ declaratur per aliam; atque hoc modo est evidens, talia attributa esse de ratione essentiali Dei, et singulorum inter se. Hujusmodi autem sunt omnia attributa Dei, quæ nullam habitudinem dicunt ad actionem seu actum, sed solum per varias negationes declarant eminentiam substantiæ divinæ, ut sunt esse a se, actum purum, omnino simplicem, infinitum, immensum, incomprehensibilem, ineffabilem, et si quæ sunt similia, de quibus evidentissimum est dicere eamdem perfectionem positivam, et omnia in singulis includi formaliter ac essentialiter. Alia vero attributa, quæ dicunt ordinem ad actum, ut sunt quæ ad intellectum, voluntatem et potentiam spectant, magis videntur significari per modum proprietatum; sed in eis etiam sunt vera quæ diximus, et constabit clarius cum de singulis in particulari aliquid dicetur.

SECTIO VII.

An Deum esse immensum demonstrari possit.

1. Primum quid immensitatis nomine explicetur, intelligere oportet; sæpe enim accipitur immensum pro eodem quod infinitum. In qua significatione jam satis dictum est de re ipsa significata. Immensitas ergo stricte sumpta dicit habitudinem ad ubi, seu præsentiam Dei in rebus omnibus. Et hoc modo est peculiare attributum, ratione cujus dicitur Deus esse ubique. Et hoc sensu non videtur tam manifestum ratione naturali Deum esse immensum; nam multi ex antiquis philosophis Deum ad certum aliquem locum definierunt.

Philosophorum variæ sententiæ.

2. Aristoteles enim, 8 Physicor., cap. ult., text. 84, indicat de loco ubi Deus est, duas fuisse antiquorum sententias, scilicet aut esse in centro, aut in circumferentia, quia hæc (inquit) sunt quasi duo principia motus cœlestis. Et qui ponebant Deum in centro, fortasse existimabant illud esse accommodatum locum, ut inde veluti radios efficacitatis suæ undique diffunderet. Ipse vero Aristoteles alteram sententiam huic præfert, et in eam plane descendere videtur. Et 1 de Cœlo, cap. 3, text. 22, sic inquit: *Omnes homines, qui de diis existimationem habent, et universi qui deos esse putant, tam Græci quam barbari, ipsum supremum locum diis tribuerunt, propterea quod immortale ad immortale est accommodatum;* et 2 de Gener., c. 10, text. 59, ait, *hæc inferiora non posse perpetuo eadem conservari, quia ab ipso principio longe absunt;* et non dissimilia dicit 2 de Cœlo, c. 12, text. 68. Quæ loca, si per se sola spectentur, facile explicari possent de distantia naturæ, et non loci; obstat tamen alter locus (si tamen Aristotelis est) in libro de Mundo ad Alexandrum, ubi expresse hoc explicatur de distantia locali, et dicitur, multo magis decere Deum, in cœlo residentem, inde omnibus salutem afferre. Et explicatur exemplo regis aut ducis humani, quem non decet per seipsum omnibus locis aut negotiis interesse, sed in uno loco sistere, et inde universa gubernare. Atque ita Justin. Martyr, in orat. Parœnetica ad Gentes, librum illum Aristoteli attribuit, et hanc etiam sententiam illi ascribit, ubi etiam indicat Platonem in sphæra ignea Deum constituisse; Eusebius etiam, libr. 3 de Præparat., refert Ægyptios cœleste habitaculum Deo tribuisse. Denique Commentator, in disp. 14 contra Algazel., ad ult. dub., puerilem appellat eorum existimationem, qui Deum in omnibus rebus esse existimarunt.

Vera quæstionis resolutio.

3. Nihilominus dicendum est, ratione naturali demonstrari posse Deum esse immensum, et consequenter esse ubique. Hæc veritas, sicut de aliis dictum est, ostendi potest, aut omnino a posteriori ex effectibus, vel a priori ex aliquo attributo prius demonstrato. Priorem viam docuit D. Thom., 1 p., q. 8, art. 1, ubi ex universali Dei influxu et actione infert Deum esse ubique realiter præsentem

et intime in omnibus rebus. Nam omne agens debet esse conjunctum passo in quod operatur. Sed Deus est universale agens efficiens omnia, et in omnibus quæ sunt; ergo est intime præsens in rebus omnibus. Major sumitur ex Aristotele, 7 Physicor., cap. 2, dicente movens et motum debere esse simul, quod in omni agente verum habet, ut supra, disp. 16, visum est. Minor autem constat ex disp. 21 et 22, ubi ostensum est, Deum et conservare omnia continua actione, et agere immediate in actione omnium agentium secundorum. Atque hanc rationem videtur insinuasse Paulus, Actor. 17, in illis verbis : *Quærere Deum, si forte attrectent eum, aut inveniant, quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum, in ipso enim vivimus, et movemur, et sumus ;* et in Psalm. 138 eadem ratio insinuatur in illis verbis : *Si sumpsero pennas meas diluculo, et habitavero in extremis maris, etenim illuc manus tua deducet me, et tenebit me dextera tua.* Nam his verbis voluit significare David, Deum ibi adesse, sicut in proxime præcedentibus dixerat : *Si ascendero in cœlum, tu illic es, si descendero in infernum, ades.* Perinde ergo existimavit dicere, *Ibi ades,* vel *me adduces*, aut *ibi me tenebis ;* non certe alia ratione, nisi quia operatio habet adjunctam realem præsentiam.

Ratio D. Thomæ expenditur.

4. *Qui et qualiter eam impugnet Scotus.* — Nihilominus Scoto, in 2, dist. 2, q. 5, et in 1, dist. 37, et ibi Ocham, Gabrieli, et aliis non solum illa non est visa demonstratio, verum nec sufficiens ratio. Primo quia illud principium, Movens et motum debent esse simul, non est hactenus satis demonstratum; nam Aristoteles nullam ejus rationem adducit, sed solum id probat inductione quadam satis incerta, et quæ in nonnullis singularibus deficere videtur; et in aliis est tam occulta, ut experimento non constet.

5. Secundo ac præcipue, quia, licet demus eam conditionem esse necessariam in agentibus finitis, in Deo. qui infinita virtute operatur, non est cur sit necessaria, nam sicut ex limitatione virtutis provenit, quod agens finitum in sphæra limitata operetur, et non ultra, ita necessitas realis præsentiæ et conjunctionis cum passo potest ex limitatione virtutis provenire. Unde Aristoteles in dicto libro ad Alexandrum, cum retulisset nonnullos veteres sensisse Deum in rebus omnibus esse, ob hanc ipsam rationem, quod scilicet omnia efficiat; hæc enim sunt Aristotelis verba : *Vetus fama est, et quidem hæreditaria mortalium omnium, universa a Deo, et per Deum nobis esse constituta. Nec vero ulla natura per se sufficit, orbata salute quam ille ferat. Quapropter* (nota illationem) *veteres nonnulli adducti sunt, ut dicerent, hæc omnia Deorum esse plena.* Cum igitur hanc sententiam Aristoteles retulisset, subjungit, divinæ excellentiæ magis convenire, ut in uno ac supremo loco residens, omnia inde conficiat. Significat ergo, licet in inferioribus et imperfectis causis sit ea necessitas conjunctionis vel propinquitatis ad effectum ut eum agere possint, in causa tamen eminente et infinita nullam esse hujusmodi necessitatem.

6. Et confirmatur primo, nam in agentibus naturalibus potest intelligi hæc necessaria conditio ut antecedens ad actionem, eo quod semper supponant subjectum in quod agant, cujus propinquitas et applicatio necessario supponenda sit; at vero in Deo, saltem quoad primam et præcipuam actionem, eisque propriissimam, quæ est creatio, non potest hæc conditio præsupponi ad actionem : quia ex parte effectus nihil supponitur in quo Deum esse oporteat ad agendum in illud; ergo ex hac actione vel effectu ejus non potest a posteriori colligi hæc conditio. Quod si dicatur, in hac actione Dei hanc conditionem esse consequentem, non antecedentem ad ipsam actionem, sequitur imprimis, ex hac divina actione non colligi existentiam Dei in rebus, sed aliunde ostendendam esse illam consecutionem. Nam vis illius illationis non posset sumi ex causalitate, neque ex conditionibus ad causandum requisitis; ergo medium aliud est quærendum, unde probetur ex tali Dei actione sequi talem præsentiam.

7. Confirmatur secundo theologice, quia nunc de facto divina virtute fit ut aliqua causa immediate operetur in distans, ut in materia de incarnatione, de Christi humanitate probavi; ergo non est hæc conditio ita necessaria ad agendum, ut prorsus repugnet sine illa operari; ergo si per impossibile fingamus Deum cum tota virtute activa infinita intensive, quam nunc habet, esse in uno definito loco, nihilominus posset agere in locis distantibus, quia talis modus agendi in se non involvit repugnantiam; ergo non repugnaret virtuti infinitæ, si alioqui non esset immensa : ergo præcise ex actione Dei in aliquo loco non sequitur realis præsentia, et existentia Dei in illo. Respondent aliqui, ex actione De

inferri hanc præsentiam non utcumque, sed adjunctis propriis conditionibus Dei in agendo, scilicet, quod agit ut primum, principale et perfectissimum agens; nam inde sequitur agere infinita virtute, et consequenter esse ubi operatur. Et in idem fere redit quod alii respondent, ex actione scilicet Dei in aliquo loco immediate sequi, aut Deum ibi esse, aut virtute infinita operari; quod si detur primum, habetur intentum; si autem detur secundum, ex hoc ipso infertur etiam aliud, quia virtus infinita non ex indigentia, sed ex perfectione secum affert hanc præsentiam ad rem in qua operatur. Verumtamen hæc responsio imprimis divertit ab intentione proposita, quia non demonstrat ubiquitatem Dei ex actione, sed ex infinitate, quod pertinet ad posteriorem viam demonstrandi infra tractandam. Et deinde non est per se evidens illa consecutio, in qua ex infinita virtute ad agendum infertur immensitas; nam hæ sunt veluti quantitates diversarum rationum, sicut intensio et extensio; nam infinitas virtutis activæ est quasi intensiva, immensitas vero est quasi infinita extensio, unde non est evidens hanc ex illa sequi, nisi ad aliud prius medium revocetur.

8. Tertio principaliter augetur difficultas, quia, licet omne agens immediatum debeat esse conjunctum effectui, non tamen quodlibet eodem modo. Est enim quoddam agens immediatum (ut aiunt) immediatione suppositi, aliud immediatione virtutis; de illo admitti potest debere per seipsum esse conjunctum passo; de hoc vero minime; satis enim est ut virtus ejus sit passo conjuncta; ergo ex actione Dei non potest definite colligi, Deum per seipsum esse immediate in omnibus, sed vel per se, vel per virtutem suam. Nisi fortasse supponatur, Deum agere in omnibus immediate immediatione suppositi, quod non est evidens, imo a multis etiam Catholicis et Thomistis negatur. Respondent aliqui, etsi Deus agat immediate immediatione virtutis, satis inde inferri per suam substantiam adesse suis effectibus, quia virtus ejus non est aliud a substantia ejus. Sed contra, nam et est virtus propria seu innata agenti, et est virtus diffusa, ut in sole lux est virtus innata, influentia vero aliqua est virtus diffusa. De priori verum est, virtutem Dei esse substantiam Dei; tamen cum dicitur immediate agere immediatione virtutis, si distinguendum hoc est ab immediatione suppositi, non potest intelligi de virtute propria et innata, sed de diffusa. Hæc autem non est idem cum substantia Dei, ut per se constat; ergo ex actione Dei non potest colligi Deum esse in omnibus per suam substantiam, seu virtutem innatam, quod idem est, sed solum per virtutem diffusam.

9. Quarto et ultimo, quanquam demus totum id quod hæc ratio intendit, scilicet, Deum esse in rebus omnibus quas facit, adhuc non satis probaretur immensitas Dei, nam illo discursu ad summum probatur Deum esse in toto hoc mundo; hinc autem non fit Deum esse immensum, nam totus hic mundus finitus est; si ergo Deus illo concluditur, non est immensus; quod autem in illo non concludatur, non potest ex actione Dei probari; ergo ex illa non satis probatur immensitas Dei.

10. *Qualiter enervanda sint ab Scoto et aliis Scripturæ testimonia pro ratione D. Thomæ adducta.* — Ad testimonia autem Scripturæ, quibus ratio illa confirmabatur, respondere possunt auctores hujus sententiæ. Primo, esto Paulus et David illa ratione utantur, non ideo esse evidentem, nam sæpe scriptores sacri utuntur rationibus aut verisimilibus, aut frequentius receptis apud eos ad quos scribunt; nam in eodem loco Paulus testimonio etiam Arati utitur, quod infirmius est; vel certe, etiamsi gratis demus, illam rationem fieri certam ex testimonio Scripturæ, non tamen sequitur esse evidentem. Rursus (quod ad rem magis spectat) non constat illum esse sensum illorum locorum, nam prior locus Actorum intelligi potest non de reali præsentia Dei in nobis per essentiam, sed de præsentia per potentiam et providentiam, ut idem sit, non longe abesse a nobis, quod curare res nostras, et non habere illas oblivioni traditas, quod recte probat Paulus, quia nobis vitam, motum et ipsum esse subministrat. Et ad hoc etiam inducit illud Arati: *Ipsius enim et genus sumus;* quæ verba nullo sensu potuit inducere ut inde colligat realem præsentiam Dei in nobis. Quod autem nostri curam specialem et providentiam habeat, recte colligit ex eo quod divinam ejus naturam quodammodo participamus. Et hanc expositionem significare videtur Theophylactus in eum locum dicens: *Providentiam illius significat, et conflationem, atque exercitationem, nempe quod ab illo simus creati*, etc. Et Beda ibidem his verbis Augustini exponit Paulum: *Ostendit* (inquit) *Apostolus, Deum in his quæ creavit indesinenter operari; cum enim aliud simus quam ipse, non ob aliud in*

illo sumus nisi quia id operatur, et hoc est opus ejus, quo continet omnia, et quo ejus sapientia pertendit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter; per quam dispositionem in illo vivimus, et movemur, et sumus. Alter vero locus ex Psalm. 138 minus urgere videtur, quia ibi solum intendit David ostendere, neminem posse effugere divinum conspectum; sic enim paulo antea dixerat: *Quo ibo a spiritu tuo, et quo a facie tua fugiam?* Quam præsentiam in omnibus rebus per cognitionem seu intuitionem omnium, immediate probat ex præsentia Dei per essentiam, dicens: *Si ascendero in cœlum, tu illic es, si descendero in infernum, ades.* Nam, licet ratio intuendi omnia in Deo non sit præsentia realis ad loca omnia, tamen respectu hominum erat evidentissimum, non posse Deum latere ea, quæ illic fiunt, ubi ipse est. Deinde illam probat ex efficacia divinæ potentiæ in verbis citatis: *Si assumpsero pennas diluculo*, etc. Et tertio illam probat ex finita Dei scientia: *Quia tenebræ non obscurabuntur a te*, etc. Ex eo igitur, quod Deus operatur in nobis omnia, recte infert Psalmista, non posse nos Deum latere, cum Deus per scientiam suam operetur; non vero inde infert Deum esse in omnibus realiter præsentem. Neque in superioribus verbis hoc probat, sed affirmat tantum.

Defenditur ratio D. Thomæ, primæque objectioni satisfit.

11. His autem non obstantibus, Theologi communiter rationem illam amplectuntur, in 2, dist. 17, ubi Bonaventura, Albertus, Durand., Ægid., Richard., Argentin., Capreol.; Henric., in Summa, art. 30, q. 5, et Ferrar., 3 cont. Gentes, cap. 68. Quapropter dicendum censeo, rationem illam esse satis efficacem, et magis consentaneam non solum philosophis, sed etiam sanctis Patribus, et vero sensui Scripturæ (ut hoc interim Theologis demus). Hæc autem omnia constabunt discurrendo per singulas objectiones factas. Ut vero respondeamus ad primam, recolendum est, quod diximus disputando de causis, duobus videlicet modis posse intelligi nullum agens posse efficere rem, vel in rem distantem. Primo, ut nihil omnino influat in rem distantem nisi per propinquam, ita ut immediate ac per seipsum solum agat in rem sibi proximam. Secundo, ut non possit inchoare actionem nisi a re propinqua, ita ut non possit agere in distans, nisi quasi continuata actione per propinquum et totum medium usque ad extremum, repugnetque agere immediate in rem distantem nihil agendo in totum medium. Prior sensus, sive verus sit, sive falsus, quod ibi definitum reliquimus, nihil ad præsentem demonstrationem attinet; non est enim fundanda in eo principio explicato in eo sensu, quia revera esset valde debile fundamentum, et ut minimum valde dubium. Posterior ergo sensus est, qui ad rem præsentem spectat, et in eo est illud principium physice satis certum, propter experientias et rationes, quas dicto loco adduximus. Et licet fateamur, nondum id sit satis demonstratum, si de rigorosa demonstratione sermo sit, intentioni autem nostræ, et (ut existimo) doctorum omnium, qui illa ratione utuntur, satis est quod tam efficaciter probetur Deum esse ubique, sicut probatur efficientes causas non agere immediate in distans in sensu explicato.

Ratio, cur etiam agens infinitum esse debet conjunctum effectui, et solvitur secunda objectio.

12. Secunda etiam objectio solvenda est ex dictis in citato loco; ibi enim ostendimus conjunctionem hanc, quam agens requirit cum passo vel effectu, non fundari in hoc quod agens est finitum et limitatæ virtutis, sed in ratione agentis ut sic. Nam si fundaretur solum in limitatione virtutis, non esset cur omnia agentia finita æqualem propinquitatem passi seu effectus requirerent, quia non omnia sunt æqualia, licet omnia sint finita. Unde, sicut omnia habent finitam sphæram activitatis, quia habent finitam virtutem, non tamen habent æqualem sphæram, quia non habent æqualem virtutem, ita etiam hic modus agendi in rem distantem, prius attingendo propinquam, non æqualiter conveniet omni agenti finito, sed ad summum erit commune omnibus non posse agere immediate ad quamcunque distantiam, sed ad finitam, et quod magis limitatum est, ad minorem distantiam. Quod vero nihil omnino possit agere nisi inchoando actionem a re propinqua, non est cur conveniat necessario omni agenti finito, eo quod finitum est, si ratio agentis ut sic id non postulat. Quod declaratur retorquendo rationem in hunc modum, nam si causa efficiens ut sic non postulat hanc conjunctionem cum effectu seu actione sua, ex eo quod causa efficiens est, sed quia finita est ergo si fingamus esse causam infinitæ virtu-

tis in definito loco, illa posset immediate agere in distans, nihil agendo in propinquum, quia nihil est quod obstet. Imo eadem ratione posset agere ad quamcunque distantiam in infinitum, quia virtus infinita non debet habere limitatam sphæram, et aliunde supponitur, ex ratione causæ efficientis non esse necessariam illam immediationem seu propinquitatem; ergo ob eamdem rationem servata proportione agens finitum, cum habeat certam sphæram extensam usque ad certam distantiam, poterit intra illam immediate agere in distans, quamvis non agat in propinquum.

13. Quanta ergo evidentia aut certitudine, ex his quæ experimur in agentibus naturalibus, colligimus omnia sibi determinare hunc modum agendi, tanta certe colligendum est illam necessitatem non provenire ex limitatione virtutis, sed ex ipsamet ratione agentis. Nam sicut forma, ut forma est, requirit ad suum effectum formalem, unionem et indistantiam cum materia, nec posset forma aliqua quamvis fingeretur infinita, dare suum effectum sine illa propinquitate, vel sicut causa finalis ad suam causalitatem requirit propinquitatem per cognitionem, nec potest aliter illam exercere, etiamsi maxime infinita sit, ita agens ut agens requirit ad agendum, propinquitatem et immediationem cum passo vel effectu, sine qua non potest agere, etiamsi infinitum sit. Addo multo minus id posse convenire agenti infinitæ virtutis, quia agere in distans, esto in aliquo agente possit videri perfectio, non tamen potest esse perfectio simpliciter, sed supposita imperfectione; absolute tamen multo melius est esse omnino indistans a suo effectu, ut non solum ex virtute agendi, sed etiam ex modo et dispositione seu propinquitate habeat summam perfectionem in agendo, summumque dominium in effectum. Unde valde erravit auctor illius libri de Mundo ad Alexandrum, existimans ad perfectionem gubernatoris pertinere, ut in uno tantum loco existat, et efficacia sua etiam in distantia loca influat; hoc enim pertinet ad quamdam perfectionem hominum, supposita eorum imperfectione; absolute tamen non est perfectio, multoque melius est per seipsum adesse omnibus suis effectibus, si id possit sine distractione aut diminutione suæ virtutis. Ex his ergo sufficienter soluta est secunda objectio.

An in spirituali agente localis præsentia antecedat actionem.

14. *Responsio aliquorum.* — In prima vero illius confirmatione tangitur objectio, quam Scotus facit[1] contra D. Thomam, quod vel petat principium in sua probatione, si supponat Deum esse in rebus per operationem tanquam per rationem formalem existendi in illis, ut de spiritualibus rebus in universum D. Thomas opinatur, vel nihil probet, nisi admittat aliam præsentiam Dei in rebus priorem operatione. Ad quod respondent Thomistæ, Deum quidem nullam habere præsentiam in rebus priorem operatione, et nihilominus non peti principium in dicta ratione, quia procedit vel a causa formali ad suum effectum, vel a fundamento ad relationem, ut si probemus, aliquod corpus esse in loco, quia est quantum, aut esse simile, quia est album. Contra hanc vero responsionem procedit difficultas tacta in dicta confirmatione, nam in naturalibus agentibus ex actione concluditur et demonstratur præsentia vel propinquitas agentis tanquam quid prius et præsuppositum ad actionem; ergo cum illa ratio sumpta sit ex proportione ad agentia naturalia, et ex his quæ nos in illis experimur, vel concludere debet præsentiam Dei, ut priorem et prærequisitam ad actionem, vel nihil certe concludit.

15. *Aliorum responsio.* — Quare alii respondent et concedunt Scoto necessariam esse aliquam præsentiam priorem actione, illam vero non esse præsentiam ad res ipsas, nam cum res non sint nisi per actionem Dei, intelligi non potest præsentia ad res ante actionem, sed esse præsentiam ad spatium, in quo sunt res quas Deus efficit. Unde in hac conditione prærequisita intercedit quidem differentia inter Deum et alia agentia naturalia, quod hæc prærequirunt realem præsentiam ad passum seu mobile, quam Deus non requirit, quia nullum passum necessario supponit ad actionem suam; servatur autem proportio, quia sicut agens naturale requirit præsentiam ad passum in quo operaturum est, ita Deus prærequirit præsentiam ad spatium in quo est creaturus, Sed huic responsioni obstare videtur, quia illud spatium nihil est, sed solum a nobis imaginatione fingitur, et ideo spatium etiam imaginarium illud vocamus; quomodo ergo fingi potest, quod

[1] In 2, d. 2, q. 5.

Deus ante creationem rerum sit præsens huic spatio? alioqui erit etiam præsens ipsis rebus, etiamsi nihil sint, quia tam nihil est illud spatium. Deinde, quæ est necessitas hujus præsentiæ ad spatium imaginarium? in naturalibus enim agentibus recte intelligitur, quod propinquitas ad mobile possit esse necessaria conditio ad agendum, quia et illa propinquitas aliquid reale est, et propterea agens operaturum est ex passo educendo formam de potentia ejus; at vero præsentia ad spatium imaginarium nihil reale esse potest, sed solum aliquid tam imaginarium, sicut ipsum spatium; neque Deus operaturus est ex spatio, educendo effectum de potentia illius.

16. *Vera difficultatis resolutio.* — Respondetur, difficultatem hanc (de qua plura statim dicemus) magis videri sumptam ex modo loquendi nostro et verbis quam ex re ipsa. Nam de re dicendum est, ante actionem Dei præsupponi necessario ex parte Dei talem modum existendi, seu talem dispositionem (ut modo nostro loquamur) substantiæ suæ, ut ex parte sua ita existat, ut sine sui mutatione possit intime et realiter esse in quacunque re, si illam velit creare, et hunc modum essendi habet Deus ex vi suæ immensitatis. Quia vero nos non possumus hanc dispositionem in substantia spirituali concipere, nisi per ordinem ad spatium, eo quod Deus ex vi prædictæ dispositionis de se aptus est ad existendum in quibuscunque corporalibus spatiis, etiamsi in infinitum protendantur, ideo non possumus illam divinæ substantiæ dispositionem et immensitatem concipere, nisi per modum cujusdam extensionis, quam necessario explicamus per ordinem ad corpora; et quando vel reipsa, vel mente realia corpora separamus, necessario apprehendimus veluti quoddam spatium aptum repleri corporibus, cui tota divina substantia sit præsens, et tota in toto, et tota in singulis partibus ejus, per quam præsentiam nihil aliud significamus, quam prædictam divinæ substantiæ dispositionem.

17. Hinc ergo ad priorem objectionem dicitur, quod licet spatium nihil reale sit, tamen ejus apprehensio aut imaginatio nobis utilis est ac fere necessaria ad declarandam prædictæ divinæ substantiæ dispositionem, et hac sola ratione dicitur Deus præsens spatio priusquam rebus ipsis, quia nimirum prius in se habet illam dispositionem, quæ independens omnino est a rebus creatis. Unde ræpsentia illa, licet ut concipitur et significatur per modum relationis, nihil sit, et mere relatio rationis, illud autem absolutum, quod per hanc relationem nos volumus in divina substantia declarare, revera est aliquid in ipso Deo, quod immensitatem ejus appellamus. Hanc vero dispositionem, vel præsentiam, non ita nos concipimus et déclaramus per ordinem ad res creabiles ut sic, sicut per ordinem ad spatia, et ideo non dicitur Deus esse præsens rebus possibilibus, sicut spatiis imaginariis, quæ ita apprehendimus ac si existerent, non per deceptionem, quia non affirmamus ea existere, sed per simplicem apprehensionem, ut per comparationem ad spatia sic apprehensa, illam divinæ substantiæ dispositionem, seu existendi modum declaremus.

18. *Quæ præsentia prærequisita in Deo ad creationem, quæ subsequens.* — Quod vero (ut ad alteram partem objectionis respondeamus) hæc dispositio divinæ substantiæ, quam per præsentiam ad spatium declaramus, necessaria sit ad actionem, recte probatur illo principio, quod movens et motum debent esse simul, non prout physicum tantum est, sed prout ad metaphysicam rationem et amplitudinem elevatur. Quia necessitas illa non provenit ex peculiari ratione moventis et mobilis, imo nec ex generali ratione agentis et passi, quod actioni supponitur, sed ex dependentia effectus et causæ; hæc enim est, quæ requirit, ut agens immediate conjungatur effectui, in quem influit esse. Atque ideo, quamvis ad agendum non prærequiratur existentia causæ in effectu, quatenus hæc verba significant relationem mutuæ præsentiæ, nam hoc involvit apertam repugnantiam, quia talis relatio consurgit ex actione, nihilominus supponitur in agente fundamentum ex parte illius neceesarium ad talem præsentiam, et consequenter ad relationem, sive rei, sive rationis, sive mutuam, sive non mutuam. Ex quo facile intelligitur, quomodo præsentia vel conjunctio cum effectu sequatur, quomodove antecedat actionem Dei, præsertim loquendo de actione creativa, in qua posita erat difficultas. Nam si præsentia sumatur pro relatione ad ipsam rem creatam, vel prout involvit denominationem sumptam ab existentia seu consistentia ejus in tali loco, sic consequitur actionem Dei; si vero sumatur solum pro fundamento ex parte rei necessario, ut posita existentia creaturæ sequatur illa relatio seu denominatio, qua Deus dicitur esse in creatura, et creatura in ipso,

sic tale fundamentum supponitur ad actionem.

19. *Scoti objectioni satisfit.* — Atque hinc tandem responsum etiam est ad objectionem Scoti, nam hæc ratio quodammodo a priori probat existentiam Dei in rebus creatis, et realem præsentiam, ut includit mutuam denominationem sumptam ab utroque extremo, quia hæc sequitur ad actionem, ut dictum est. A posteriori vero probat esse in Deo talem modum existendi, quem ex se habet, ratione cujus, quantum ex se est, habet hanc præsentiam, si alia existant. Et si hoc tantum vult Scotus, cum dicit, admittendam esse in Deo præsentiam priorem actione, non repugnamus; illa enim nihil aliud est quam immensitas ipsius Dei, quam semper habuit, etiamsi nihil aliud existeret. Quod autem admittatur in Deo talis præsentia, nil obstat rationi factæ; imo hæc est, quam potissime demonstrare intendimus, nam, hac posita, consecutio aliarum denominationum, vel relationum est per se evidens, si alia extrema ponantur.

20. *Instrumentum Dei an agere possit in distans.* — De alia confirmatione multa dici hic possent, nisi disputata essent in primo tomo tertiæ partis, disp. 31, sect. 7; ideo breviter respondetur, in principali agente requiri hanc conditionem. Item etiam in omni instrumento, quod agit modo connaturali. Tamen in instrumento, quod agit modo supernaturali, et assumitur ad agendum ab agente infinito et immenso, quod per seipsum adesse potest effectui efficiendo, non repugnat instrumentum elevari ad efficiendum effectum a se distantem, cum tamen ille a principali agente non distet. Neque in hoc comparandus est Deus cum instrumentis suis, quia Deus non potest agere, nisi connaturali et perfectissimo modo. Atque hoc sensu non est improbanda responsio ibi data, scilicet, quod præsentia Dei in effectibus non sequitur ex quacunque actione, sed ex actione principali et connaturali, seu quæ in propria virtute nititur. Deductio autem quæ ibi insinuatur, quæque vim hujus rationis revocat ad infinitatem Dei, revera non est ad propositum hujus rationis, maxime juxta mentem divi Thomæ et aliorum, sed est per se nova ratio, de cujus efficacia dicemus postea.

Ex qua actione colligatur ejus præsentia, et solvitur tertia objectio.

21. Circa tertiam objectionem principalem advertendum est, plures esse actiones Dei circa creaturas, ex quibus hoc attributum seu præsentia Dei colligi potest, quas ad duo capita revocare possumus. Primum est actionis creativæ, sub qua conservationem comprehendimus, quia est ejusdem rationis, vel potius eadem actio continuata, seu perseverans. Aliud caput esse potest actionis gubernativæ, sub quo comprehendimus omnem actionem, qua Deus, vel solus, vel cum causis secundis, aliquid influit in creaturas jam factas, vel ex eis aliquid operatur, sive actio illa pertineat ad primam rerum distinctionem, sive ad ornatum (ut Theologi loquuntur), sive ad mundi propagationem, et singularum rerum perfectionem et operationem, quæ magis proprie gubernatio dicitur. Loquendo de priori genere actionum, et suppositis quæ de creatione supra dicta sunt, cessat omnino illa tertia objectio, quia Deus solus potest creare immediate per seipsum, tam immediatione suppositi quam immediatione virtutis; nulla enim virtute a se creata utitur, ut medio agente ad aliud creandum; necesse est ergo ut ratione solius creationis Deus immediate sit per substantiam et virtutem suam in omnibus rebus creatis. Dices: non omnia sunt per propriam creationem producta, sed multa sunt facta ex præjacente materia. Respondeo: licet hoc verum sit, est tamen in omnibus aliquid, quod a solo Deo creatum est, saltem materia prima, ratione cujus necesse est creatorem ejus esse in re, quæ constat tali materia. Atque hinc etiam fit, ut hac ratione non solum probetur, Deum esse prope res conditas (ut sic dicam) quasi superficie tenus eas attingentem; sed etiam intime esse in omnibus illis quasi penetrantem illas, quia in omnibus et maxime intimis illarum partibus est aliquid a solo Deo creatum. Nam in rebus immaterialibus solum est indivisibilis substantia, quæ tota a Deo creata est; in materialibus vero est materia, et quia forma intime et secundum se totam illam penetrat, ideo agens quod creat materiam, necessario esse debet intime præsens toti rei creatæ.

22. Atque hæc ratio ex creatione sumpta, eo mihi videtur efficacior, quo verum existimo nullam actionem Dei in creaturas esse tam evidentem, sicut creationem, quia nulla est magis necessaria ex his, quæ soli Deo ascribi possunt, ut ex superius dictis tum in sect. 2 hujus disputationis, tum in disput. 20, 21 et 22 ostendi potest. Quocirca si Aristoteles et alii philosophi admittant, ut vere admittunt, illud principium, quod agens immediatum

debet esse conjunctum effectui, non video quomodo negare potuerint hanc præsentiam Dei in toto hoc universo, nisi vel negando universum hoc esse creatum a Deo, sed gubernatum tantum mediante motu cœli, ut multi, licet falso, putant Aristotelem sensisse, vel certe existimando, Deum immediate solum creasse aliquam rem, et illa mediante aliam, etc., ut putavit Avicenna. Qui tamen non tribuit creationem corporibus, sed tantum intelligentiis, et ideo necesse est ut fateatur inferiorem intelligentiam, cui tribuit creationem totius mundi corporei, esse intime præsentem in toto illo; non poterit ergo negare hanc perfectionem superioribus intelligentiis, multoque minus Deo.

23. *Dissolvitur objectio.* — Dices, quamvis Deus non creet unam rem mediante alia, non satis inde colligi, Deum esse immediate per seipsum in omnibus rebus quas creat, quia non est de ratione agentis, ut si agit in distans, agat per propinquum tanquam per instrumentum, aut tanquam per virtutem agendi, sed solum necesse est ut agat per propinquum, tanquam per medium, quasi deferens actionem. At vero hoc modo recte intelligi potest, Deum existentem in solo cœlo inde incepisse actionem creandi, et quasi continuasse et effudisse illam per omnia interjecta corpora usque ad terram, atque hoc modo attigisse creando loca distantia, quamvis immediate non sit in illis, sicut sol attingit illuminando vel calefaciendo. Respondetur: licet medium non sit tota ratio agendi, probabile tamen est, oportere ut id, quod fit in loco propinquo, conferat aliquo modo ad agendum in loco distante, ut ita quasi deferat virtutem primi agentis; quod si hoc verum est, cessat objectio, quia ad creandum nihil potest hoc modo conferre. Secundo, quidquid de hoc sit, nemo potest rationabiliter existimare creationem illo modo fieri; nam res, quæ creatur, per se et immediate pendet a solo Deo, et non potest a corpore interjecto dependere, neque ut a conditione necessaria, neque ut a deferente talem actionem. Nam, cum illa actio sit ex nihilo, et infinita virtute fiat, non potest ex his conditionibus dependere. Adde, interdum experimento constare actionem hanc prius natura attingere loca distantia quam propinqua, et consequenter non attingere illa mediantibus his, quod statim declarabo.

24. *Unde colligatur Deum non solum quando creavit, sed etiam nunc toti orbi esse præsentem.* — Dicet rursus aliquis, hac ratione ad summum probari, Deum in principio, quando mundum creavit, fuisse præsentem rebus omnibus, non tamen semper ac perpetuo esse. Respondetur duobus modis posse hoc ex illo colligi: primo, quia ubi seme Deus est, perpetuo necessario manet; ergo, licet ibi res aliæ mutentur, sibique invicem succedant, semper Deus manet in illis. Assumptum sequitur necessario ex supra dictis, quia alias mutaretur Deus secundum aliquod accidens proprium et intrinsecum, quod declarabimus latius in assertione sequenti. Secundo, quia Deus in eadem actione, qua res ab initio creavit, aliquo modo semper perseverat, nam res immateriales, aut corpora ingenerabilia eadem actione, qua ea creavit, perpetuo conservat; in aliis vero rebus corruptibilibus saltem conservat materiam eadem actione, qua illam produxit; ad eamdem autem actionem eadem præsentia seu conjunctio cum effectu necessaria est; sicut ergo Deus ab initio extitit in rebus omnibus quas creavit, ita perpetuo in illis existit conservando illas; quod enim hæ res a Deo pendeant in conservari, in superioribus probatum est. Et hinc declarari potest quod supra dicebam, nonnullo experimento ostendi posse, Deum non diffundere actionem hanc creativam, vel conservativam (quod perinde est) a loco distante per interjecta corpora, sed intime esse in unaquaque re conservando illam. Primo quidem, quia quantumvis varientur intermedia corpora, vel multiplicentur, actio illa nihilominus semper eadem est. Secundo, et fortius, quia quando corpus aliquod intermedium, verbi gratia, aer, aufertur, et aqua ascendit ad replendum vacuum, tunc non potest influentia conservativa Dei ad aquam descendere per intermedia corpora; ergo signum est non ita fieri, sed Deum esse intime in ipsa aqua conservando illam. Assumptum declaratur, nam aqua prius natura conservatur a Deo, quam ascendat ad replendum vacuum; imo probabile est ab eodem auctore naturæ, a quo conservatur, impelli ut ascendat ad replendum vacuum; ergo illa conservatio non potest descendere ad aquam per corpus illud, quo illud intermedium spatium replet.

25. Tertia igitur objectio potissimum procedere videtur de altera actione Dei circa creaturas; nam cum illa supponat subjectum, ex quo fiat, quantum ex se est, non repugnaret fieri a Deo in locis distantibus per virtutem diffusam mediis interjectis corporibus.

Qui modus dicendi insinuatur in libro de Mundo ad Alexandrum. Imo et Aristoteles eumdem significat in locis citatis ex secundo de Cœlo, et secundo de Generatione, et ob hanc causam dicit, inferiora hæc corpora minorem influxum recipere, quia longius absunt a cœlo, et consequenter a primo motore. In quo etiam sentire videtur, primum motorem limitatæ esse virtutis, qui non possit æque influere in distans ac in propinquum, vel saltem sentit necessario agere tali actione limitata et modo definito. Ac denique sentit primum motorem non influere immediate ac per seipsum in hæc inferiora. Quæ omnia constat esse falsa, quidquid sit de mente Aristotelis, de qua inferius dicemus. Est igitur considerandum, duobus modis posse Deum agere in res quas condidit: primo, se solo, seu ut causa immediata et particularis; secundo, ut universalis causa influens cum causis secundis ad actiones earum.

26. De priori modo actionis existimo, non posse ratione naturali sufficienter probari, Deum immediate et per seipsum absque causis secundis quidquam operari, vel operatum esse in res quas condidit, nisi per conservationem, vel creationem novam (quæ solum contingit in anima rationali), quia in cæteris effectibus, quos nos experimur, nullus est, de quo evidenter constet, nonnisi a solo Deo posse fieri. Quod si ab aliis causis fieri potest, ut ab elementis, vel a cœlis, vel etiam ab Angelis, non potest sola ratione constare hujusmodi effectus non fieri mediante aliqua causa creata, sed a solo Deo, sed revelatione opus est, ut in his quæ fide tenemus. Atque hinc videtur sequi, ex hoc genere actionis per se sumpto non posse probari præsentiam Dei in omnibus rebus seu locis. Sed quanquam non constet Deum ita operari, potest tamen evidenter probari, posse Deum immediate operari hoc modo in quovis loco, et ex quacunque re, quia hoc pertinet ad omnipotentiam ejus, de qua infra dicemus. Atque hoc modo ex hac actione non ut jam facta, sed ut possibili, colligi potest dicta præsentia, nam Deus jam de facto habet quidquid necessarium est ex parte sua ad agendum quamcunque actionem sibi possibilem; non enim indiget mutatione aliqua, ut potentiam illam aut conditionem necessariam assequatur; sed ut actu agat hoc modo, est necessaria illa præsentia; ergo jam illam actu habet.

27. Posterior modus actionis divinæ per universalem influentiam cum omnibus causis secundis notior est lumine naturæ, quia est simpliciter necessarius ad omnes effectus et actiones quas experimur, et quia necessario infertur ex dependentia, quam res omnes habent a Deo in conservari, ut in superioribus visum est. Ex hac igitur actione per se ac præcise considerata sufficienter infertur prædicta Dei præsentia in rebus omnibus. Neque contra illam procedere potest difficultas in tertia objectione tacta, nam Deus non potest efficere hanc actionem media virtute a se diffusa, seu media aliqua re creata. Tum quia hic concursus est proprius primæ causæ ut sic, et ideo non potest per virtutem creatam fieri, nam hoc ipso deficit a propria perfectione et ratione talis concursus. Tum etiam quia quæcunque fingatur esse talis virtus creata, illa etiam indigeret influxu primæ causæ, quia hoc est intrinsecum omni virtuti creatæ; ergo necessario sistendum est in aliquo influxu, quem prima causa per seipsam immediate præbeat in omni actione creaturæ. Unde propriissime dicitur Deus in hac actione agere immediate immediatione tam virtutis quam suppositi, ut supra, disp. 22, late dictum est, et utraque ratio requirit immediatam conjunctionem cum effectu, quia virtus illa non est diffusa, sed intrinseca, ejusque substantia. Per hunc autem concursum non ita operatur Deus immediate, ut excludat omne aliud suppositum, immediate etiam influens in alio ordine, scilicet, causæ proximæ et particularis. Hoc vero nihil obstat præsenti intentioni, quia unaquæque causa requirit ad influxum, quem immediate in suo ordine præbet, immediatam conjunctionem cum effectu, et proportionatam virtuti et supposito immediate influenti. Sic igitur ex hac divina actione necessario concluditur, Deum per virtutem sibi intrinsecam, et per suam substantiam, suumque suppositum, debere esse intime præsentem omnibus actionibus et effectibus causarum secundarum. Atque ita satisfactum est ad omnia, quæ in tertia objectione insinuabantur.

Circa objectionem quartam disseritur de præsentia Dei in spatiis imaginariis.

28. Quarta objectio non multum negotium facesset his Theologis, quibus videtur Deus ita in hoc universo concludi, ut extra illud non sit; imo illo argumento maxime utuntur, quia substantia spiritualis non est, nisi ubi operatur; sed Deus non operatur, nisi in hoc

mundo; ergo extra illum non est. Addunt etiam argumentum supra tactum, quia nulla res est in nihilo; extra hunc autem mundum nihil est; nam spatium imaginarium non est, sed imaginatione fingitur. Neque putant hoc repugnare immensitati Dei, quia non pertinet ad immensitatem Dei ut sit in nihilo, aut in rebus fictitiis, aut in entibus rationis, sed quod sit in omnibus rebus creatis; at vero dum nihil creat, non oportet ut sit in aliquo, vel alicubi, sed in seipso, ut loquitur August., lib. 3 cont. Maxim., c. 21, et in illa verba Psal. 122 : *Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi.* Et hanc opinionem tenent in 1, d. 37, Capreol., q. unic., art. 3, et Scot., q. unica, et insinuat Durand., q. 1 et 2. Tenet etiam Bonavent., art. 3, q. 1, num. 22. Unde ad quartam objectionem juxta hanc sententiam dicendum erit, immensitatem Dei satis probari ex actione Dei, quia probatur Deum esse in omnibus, quæ vere sunt, et hoc solum est de ratione divinæ immensitatis.

29. Addendum vero necessario est aliquid huic sententiæ; nam certe, si ita Deus concluderetur hoc mundo, ut in ampliori, neque actu esset, neque esse posset, non esset immensus; nam suo modo finitis terminis clauderetur. Imo non repugnat fieri creaturam spiritualem tam perfectam, quæ possit realiter esse præsens toti mundo et cuilibet parti ejus ; nam unus Angelus nunc potest esse præsens, verbi gratia, toti huic civitati, et potest alius Angelus fieri perfectior, qui majorem locum impleat, et in hoc augmento potest in infinitum procedi extra omnem proportionem; ergo deveniri poterit ad Angelum, qui toti huic mundo præsens esse possit; est ergo hæc perfectio finita et non sufficit ad immensitatem Dei. Ergo necessario addendum est, ita Deum esse nunc in hoc mundo, ut, quantum est ex se, possit esse in majori, et in pluribus rebus et majoribus in infinitum. Et hoc est certissimum, tam secundum doctrinam fidei quam in ratione naturali, supposita infinita Dei virtute in operando. Si enim virtus ejus operativa non est limitata ad hunc mundum, neque etiam realis præsentia esse potest. Neque hoc negant, aut negare possunt auctores hujus opinionis, imo Capreolus satis expresse id declarat. Quapropter necesse est ut aliquid amplius respondeant ad quartam objectionem factam, nimirum, ex actione Dei immediate inferri actualem præsentiam in rebus factis, mediate vero, seu consequenter colligi potentiam seu aptitudinem ex parte Dei ad existendum in omnibus rebus, quas in infinitum facere potest, et in hoc consistere immensitatem ejus. Atque ita fit, ut ex actione, quamvis de facto versetur tantum circa res finitas, colligatur tota immensitas, amplificando seu extendendo illam ad actionem possibilem.

30. Ex hac vero ultima responsione (quæ sine dubio vera est) videtur plane sequi, priorem partem hujus sententiæ falsam esse; fatendumque potius esse Deum nunc actu esse extra mundum in infinitis spatiis imaginariis. Quam sententiam alii Scholastici et Philosophi defendunt, ut Altisiodor., lib., 1 Summ., c. 16, et Major, in 1, d. 37, q. 2, et bene Ricard, ibi, art. 1, q. 4; Bonavent., n. 1, q. 2, ad ult., et q. 3; Cajet., in id Joan. 12: *Ego lux veni in mundum;* et Ferrar., 8 Phys., q. 4; et indicat Soto, 4 Phys. q. 2, ad 4; et Marsil. Ficin., lib. 2 de Immortal. anim., c. 6, ubi ait, Platonicos, id etiam sensisse, quod de Platone, Aristotele et aliis philosophis refert Eugub.. lib. 4 de Peren. philosoph., c. 1 et 2. Favet etiam D. Thom., Quodl. 11, art. 1, dicens Deum non tantum esse in his quæ sunt, sed etiam in his quæ possumus imaginari. Expresse etiam hoc docuit August., 11 de Civit,, c. 5, ubi contra quosdam arguens, sic inquit: *An forte substantiam Dei, quam nec includunt, nec determinant, nec distendunt loca, sed de ea, sicut de Deo sentire dignum est, fatentur incorporea præsentia ubique totam, a tantis locorum extra mundum spatiis absentem esse dicturi sumus, ut in uno tantum, atque comparatione ipsius infinitatis tam exiguo loco, in quo mundus est, occupatam? Non opinor in hæc vaniloquia progressuros;* statim vero in fine capitis dicit, inane esse cogitare extra mundum infinita loca, sicut inane est ante initium hujus mundi cogitare infinita tempora præcessisse. Quod ideo dicit, quia revera est inane cogitare illa loca tanquam reale aliquid extra Deum, non vero quod sit inane cogitare Deum infinita duratione fuisse ante hoc tempus, et eadem ratione sua immensitate esse præsentem extra hunc mundum. Sic enim toto illo capite contendit Augustinus servandam esse proportionem inter tempus et locum, ut, sicut negari non potest, Deum fuisse ante omnia tempora, ita negari non possit esse extra omnia finita loca. Idem sentit lib. 1 Confess., c. 2 et 8, et lib. 7, c. 5, ubi divinam substantiam comparat mari infinito,

undique per immensa spatia diffuso, et mundum dicit esse veluti spongiam finitam in eo inclusam.

31. Eodem fere modo declarant divinam immensitatem reliqui sancti Patres, et Scriptura etiam favet, hac enim ratione dicitur Deus, Job. 11 : *Excelsior cœlo est*. Ubi Gregorius intelligendum esse dicit non propter quantitatem, neque etiam propter solam naturæ perfectionem, sed quia *incircumscriptione spiritus omnia transcendit*, unde c. 22 ejusdem libri Job dicitur : *Nonne cogitas, quod Deus excelsior cœlo sit, et super stellarum verticem sublimetur?* et 3 Reg. 8 : *Cœli cœlorum te capere non possunt*, et Ecclesia canit : *Quem totus non capit orbis*. Unde Dionys., de Divin. nominib., c. 1, ait Deum in cœlo esse atque in terra, in mundo, circa mundum, supra mundum, et supra cœlum; et c. 9, Deus (inquit) extrinsecus super omnem magnitudinem funditur, et supra extenditur. Quod etiam ex professo docet Gregor. Naz., orat. 34, quæ est 2 de Theologia. Vide Basil., hom. 16; Athanasium, in epist. Synodi Nicænæ, et orat. cont. gregales Sabellii; Nazianz., Apolog. 1; Hilar., 1 de Trinit., fere initio, et super Psal. 118; Damasc., lib. 2 de Fid., c. 6; Origen., lib. 7 cont. Celsum; Hieronymum optime, in 66 cap. Isai., et in 40 Ezechiel.; Gregor., hom. 8 in Ezechiel.; Ambros., in id ad Ephes. 3 : *Ut possitis comprehendere, quæ sit latitudo, longitudo*, etc.; Bernard., lib. 5 de Consider., in serm. de triplici cohærentia.

32. Ratio vero sumitur ex dictis, quia Deus potest operari extra mundum sine ulla mutatione sui; ergo jam actu est extra mundum. Antecedens est evidens ex dictis, et constabit amplius ex dicendis de potentia Dei. Consequentia patet primo, quia rem esse ubi operatur, non est denominatio extrinseca resultans ex operatione aut termino ejus, sed potius est aliqua proprietas vel conditio prærequisita ex parte causæ; ergo non posset hæc denuo convenire Deo sine sui mutatione; solum enim denominationes extrinsecæ, vel relationes rationis, quæ in eis fundantur, possunt de novo attribui Deo, quia nullam mutationem in eo ponunt; esse autem præsentem per substantiam suam ubicumque operatur, vel operari potest, non est denominatio extrinseca, cum sit veluti conditio in illo prærequisita ante actionem. Et declaratur in hunc modum, nam ante ascensionem Christi, verbi gratia, non erat corpus aliquod extra ultimam sphæram; per ascensionem autem factum est (juxta probabilem sententiam) ut Christi corpus sit supra illam sphæram, ita ut pedes Christi sint supra convexum ejus, atque ita corpus Christi est (vel saltem non repugnat esse) extra totum hunc mundum, replens illud spatium quod antea non replebatur corpore. Nunc ergo etiam est ibi præsens Deus secundum substantiam suam; ergo et antea ex tota æternitate erat ibi præsens; ergo eadem ratione est extra cœlum in omnibus spatiis, quæ in infinitum ibi excogitari possunt. Probatur penultima consequentia, in qua est tota vis; nam si antea non esset ibi præsens, non potuisset incipere ibi esse præsens sine sui mutatione, sicut Christi corpus non potuit incipere esse ibi præsens sine aliqua mutatione, quia antea nullo modo ibi actu erat. Est enim quoad hoc eadem ratio; nam, sicut corpus Christi non dicitur ibi esse præsens per denominationem a substantia Dei, sed per aliquid, quod est in ipso, quidquid illud sit, quod nomine præsentiæ aut Ubi significatur, ita etiam substantia Dei non dicitur ibi esse præsens per denominationem a corpore Christi, ut videtur per se evidens; nam si cogitatione fingamus substantiam Dei in aliquo definito loco, verbi gratia, in stellato cœlo inclusam, non posset a Christi corpore extrinsecus denominari præsens ibi ubi est corpus Christi; ergo denominatur præsens ab aliquo, quod est in ipsa; non posset ergo illud acquirere de novo sine sui mutatione. Atque hæc ratio potest simili modo fieri de toto spatio, quod nunc repletur corporibus hujus mundi; nam Deus hic nunc est realiter præsens; ergo et ab æterno fuit, propter eamdem causam, quia scilicet non potuisset de novo ibi esse incipere sine sui mutatione. Rursus potest simile argumentum fieri de alio mundo quem Deus creare posset: nam ille mundus esset extra hunc, et ibi esset Deus; ergo esset tunc extra hunc mundum; ergo etiam nunc est, propter eamdem immutabilitatis rationem.

33. *Præcluditur effugium a præfata ratione.* — Vim hujus rationis aliqui se eludere putant hoc exemplo : nam Deus de novo incepit esse in cœlo, et in quacumque re creata, sine sui mutatione. Verumtamen non est simile, quia esse in cœlo includit denominationem extrinsecam, vel habitudinem rationis, ortam ex præsentia cœli ut dimanantis a Deo, ex qua dimanatione vel præsentia, solum resultat in Deo relatio rationis, vel

denominatio extrinseca; esse autem ibi ubi est cœlum, vel quælibet alia res creata, non includit denominationem extrinsecam ab illa re, sed solum id quod ex parte Dei præsupponitur necessario, ut, hoc ipso quod res alia ibi existit, et ab eo manat, dicatur Deus existere in illa, quod fundamentum non posset Deo acquiri de novo sine mutatione. Sicut Deum coexistere creaturis sub hac denominatione potest incipere de novo, quia includit existentiam creaturæ, et denominationem ab illa seu relationem rationis ad illam; fundamentum autem, quod ex parte Dei supponitur, ut necessario coexistat creaturæ hoc ipso, quod illa existit, non potest de novo convenire Deo sine sui mutatione, cum nil aliud sit quam ipsum existere Dei.

34. Potestque amplius urgeri, et confirmari ratio illa desumpta ex alio mundo possibili; nam posset Deus ita creare alium mundum extra hunc, ut non se contingerent, neque essent contigui, sed disjuncti et distantes; tunc ergo esset Deus in utroque mundo; ergo in spatio interjecto. Quia non possunt intelligi in Deo illæ duæ præsentiæ in duobus mundis tanquam discretæ. Si enim unus Angelus non potest esse in duobus locis discretis, nisi aliquo modo sit præsens medio spatio, quomodo potest id tribui Deo, qui omnino est immutabilis, et maxime unus et simplex? Sunt qui respondeant, fieri non posse ut alius mundus creetur extra hunc, distans ab isto, nisi aliquod reale corpus inter illos intersit, alioqui necessarium fore ut sint contigui, quia distantia est aliquid reale, et certam aliquam quantitatem et proportionem habet, unde intelligi non potest sine spatio reali intermedio. Sed hoc probari non potest; nam si potest Deus creare duos mundos distantes per interjectum corpus, creet igitur illos, et statim annihilet corpus medium immutatis manentibus duobus mundis: cur enim repugnaret hoc fieri? Manerent ergo illi mundi distantes sine interjecto corpore; possunt ergo eodem modo creari, et in utroque casu procedit argumentum factum. Deinde, quis neget posse Deum conservatis cœlis annihilare totam sphæram rerum generabilium et elementorum, vacuo manente toto spatio medio. Tunc autem distaret luna, verbi gratia, a centro mundi, vel ab alia stella aut parte cœli e regione sibi correspondente in alio hemisphærio; ergo distantia non requirit reale spatium interjectum, quamvis a nobis non intelligatur, nisi per ordinem ad quantitatem vel lineam, quæ vel interponitur, vel interponi potest; intrinsecum autem fundamentum distantiæ, si per modum relationis declaretur, non est aliud nisi unum extremum esse hic, et aliud ibi circumscriptive, aut definitive.

35. *Inter relatas opiniones, an et quanta possit esse discordia.* — Hæc ergo sententia sine dubio vera est, quoad id quod intendit; opinor tamen differentiam harum opinionum inter auctores Catholicos esse posse in usu terminorum. Quapropter ut tollatur æquivocatio, advertendum est (quod supra insinuavi) cum dicitur res aliqua esse alicubi, vel in aliquo loco, duo posse in hac locutione includi: unum est intrinseca et absoluta præsentia, quam res ibi habet; aliud est habitudo ad rem aliam, quam contingit, vel quantitate molis, vel quantitate virtutis activæ, vel relativa præsentia substantiæ suæ, vel quantitatis. Hæc duo necessaria sunt in corporibus quæ circumdantur corpore continente; dicitur enim locatum esse in circumscribente medio contactu quantitativo, et præterea habet in se suam præsentiam intrinsecam, quæ a nobis explicatur per habitudinem ad centrum et polos mundi, eademque manet, etiamsi corpora circumscribentia mutentur aut fluant, imo etiamsi per divinam potentiam omnia perirent. Et in cœlo empyreo invenitur hæc præsentia sine corpore circumdante. Quia hæc præsentia non refertur ad alterum, cum res dicatur præsens vel per cognitionem, vel per loci propinquitatem, quomodo etiam solet illa vox usurpari, sed sumitur absolute et (si haberet usus) dici posset adsentia, quia nihil aliud est, quam rem ibi adesse ubi dicitur, quod in corpore non potest esse corpus extrinsece circumdans, sed aliquid intrinsecum, de quo latius dicemus circa prædicamentum Ubi. Ad hunc ergo modum intelligendum est in rebus spiritualibus, et præsertim in Deo, de quo nunc agimus, servata differentia et proportione, quia præsentia Dei spiritualis est, et omnino immutabilis, et indefectibilis, contactus vero Dei est virtualis per propriam actionem ejus.

36. Quando ergo dicitur Deus esse extra mundum in spatiis imaginariis, si intelligatur ibi esse quasi cum habitudine ad aliquid aliud, quod contingit, est plane falsum et impossibile, et hoc tantum potuerunt intendere auctores primæ sententiæ, neque aliud probant rationes eorum. Nam contactus ille virtualis est ad aliquam veram rem, quæ

spatio imaginario non est. Et eodem sensu verum est, Deum antequam mundum creasset, non fuisse in aliquo loco, sed in seipso. Denique eodem sensu verum etiam est, non pertinere ad immensitatem Dei, ut sit in loco infinito, imo nec omnino sic esse in loco, quia immensitas est attributum intrinsece et necessario conveniens Deo; sic autem esse in loco includit liberam actionem Dei. Si vero intelligatur Deus esse extra mundum solum per realem præsentiam suam sine habitudine actuali (ut sic dicam) ad aliquam rem extra ipsum, sic negari non potest Deum esse extra mundum; id enim tam in doctrina fidei quam in naturali ratione convincit secunda sententia.

37. Quod si eodem sensu dicatur, Deum esse in spatiis imaginariis, vere etiam dicitur. In æquivoco autem laborant, qui putant illam particulam, esse in spatio, dicere habitudinem ad spatium tanquam ad aliquid distinctum, quod contingitur, et ideo argumentantur hoc repugnare, quia spatium est nihil. Non est tamen hic sensus illius locutionis, sed intransitive (ut sic dicam) sumenda est illa particula, et declaratur optime per ordinem ad conceptionem nostram, quia ubi nos concipimus spatium per modum vacui apti repleri corpore, ibi est præsentissima divina substantia, totumque illud substantialiter replet. Nam, quia nos spiritualia hæc non possumus concipere, nisi per ordinem ad materialia, ubi actu non est aliquod corpus, concipimus aptitudinem ut ibi sit, et ibi etiam intelligimus adesse Deum. Ad hunc autem præsentiæ modum non est necessarium ut spatium sit aliquid præter Deum ipsum, cum non fiat, nec realiter contingatur a Deo, sed satis est ut a nobis apprehendi possit per modum cujusdam vacuitatis aptæ repleri corporibus, ut per habitudinem ad illam possimus prædictam Dei præsentiam concipere ac declarare. Quod potest ex ipsis corporibus non obscure intelligi; nam corpus Christi (prosequendo exemplum supra positum) extra cœlum existens, ibi realiter est præsens absque corpore circumscribente, et replet corporaliter illud spatium quod occupat, non quia spatium illud prout condistinctum a corpore Christi sit aliquid reale, sed quia per ipsius corporis præsentiam fit corporale spatium et reale, quod de se vacuum et nihil erat. Ad hunc ergo modum, ut substantia Dei esset ibi præsens antequam ibi adesset corpus Christi, non est necesse illud spatium esse aliquid reale distinctum a substantia Dei.

38. *Ex Dei æternitate aptissime explicatur immensitas, et nostra conclusio.*—Ultimo hoc declaratur per proportionem divinæ æternitatis ad tempus, qua usus est D. Augustinus citato loco, estque aptissima ad rem explicandam; ita enim comparatur Deus per immensitatem suam ad corpora, sicut per æternitatem ad tempora; nam æque infinita est immensitas in ratione sua, ac æternitas in sua; sicut ergo æternitas est in omnibus finitis temporibus, et infinite excedit illa, ita immensitas est in omnibus finitis locis, et infinite superat illa; sicut igitur Dei æternitas comprehendi non potest finitis temporibus, sed est etiam extra illa, id est, ante illa, et post illa, ita etiam se habet immensitas ad finita loca. Rursus hac ratione vere dicitur Deus extitisse ante reale tempus in omni tempore imaginario, etiamsi cum infinita successione apprehendatur, in quo non fingitur imaginarium tempus esse aliquid reale, aut Deum esse in illo per aliquam realem coexistentiam aut habitudinem, sed solum utimur illa comparatione et apprehensione ad declarandam infinitatem divinæ rationis, quia nos non possumus illam infinitatem, nisi per ordinem ad quantitatem et successionem declarare, et quia revera ante quodlibet tempus intelligimus potuisse esse aliud, et tunc jam extitisse Deum, semperque idem esse, etiamsi in infinitum procedatur; idem ergo eadem proportione et ratione in spatiis veris, vel imaginariis intelligendum erit.

39. Ex quo etiam intelligitur, quid indicent illa adverbia temporalia et localia, cum dicimus Deum fuisse ab æterno hic ubi nunc creatus est mundus, vel ibi ubicunque creari posset, aut tunc fuisse, quando potuit a Deo creari ante totum tempus reale præteritum; nam sicut illud *tunc*, non significat aliquam durationem, quæ actu extiterit, distinctam a Deo, sed significat ipsammet durationem Dei, ut aptam ad coexistendum tempori vel instanti, quod antea esse posset, ita illud adverbium *ibi*, aut *hic*, non indicat locum realem actu existentem, sed solum præsentiam Dei per immensitatem, ut de se aptam ad coexistendum localiter cuicunque corpori realiter ibi existenti.

40. *Elicitur ex dictis, quid ad immensitatem Dei requisitum.* —Concludimus ergo ex omnibus dictis verum esse, quod in illa quarta objectione supponitur, ad immensitatem sci-

licet Dei non satis esse quod actu sit in rebus omnibus creatis, ideoque ex sola actione quam actu exercet circa hujusmodi res, immediate non satis colligi immensitatem Dei; nihilominus tamen (ut supra dicebam) extendendo proportionaliter argumentum ab actione actuali ad possibilem, optime concludi Deum esse immensum, quia si necesse est Deum actu esse præsentem ubi actu operatur, necesse etiam erit esse realiter præsentem ubicunque operari potest. An vero dicendus sit esse localiter ubi non operatur, quæstio est de nomine, quam inferius breviter expediemus.

41. Superest, ut nonnihil dicamus de testimoniis Scripturæ. Et de testimonio quidem Pauli, Actor. 17, probabilius est verbum illud, *non longe est ab unoquoque nostrum*, intelligendum esse de distantia locali, et non de providentia aut cura nostrarum rerum, ut aperte exposuit Theophylactus, cujus testimonium non integrum citatur; dicit enim in illis verbis : *In ipso vivimus, movemur, et sumus*, significari providentiam Dei erga nos, non tamen in illis : *Non longe est ab unoquoque nostrum*, sed in his significari dicit non esse procul a nobis, quod asserit colligi ex actionibus ipsius providentiæ ; explicatque exemplo corporali, quod sicut aer, in quo vivimus, et sine quo vivere non possumus, undique debet esse diffusus, et non procul a nobis, ita (inquit) *Deus prope est, sine quo vivere non possumus*. Neque aliud sensit Beda in citato loco. Expressius vero Hieronymus, Isaiæ 66, ait, Paulum protulisse illa verba, *ut Judaicum convincat errorem, qui putant invisibilem, et incorporalem, et incomprehensibilem Deum templo Jerusalem posse concludi*. Unde illa verba Pauli æquivalere dicit illis : *Nonne cœlum et terram ego impleo ?* et super Habac. 2, in fine, tractans verba illa, *Dominus in templo sancto suo*, post alias expositiones ait : *Aut certo juxta illud, quod cœlos, et terras, et maria, et universum mundum Spiritus intus alit, totamque infusa per artus mens agitat molem, et magno se corpore miscet, mundus omnis, qui cœlo constat et terra, et cœlorum circulis clauditur, Dei domus esse perhibetur. Unde et Apostolus confidenter ait : « In ipso enim vivimus, movemur, et sumus. »* Denique hæc interpretatio juxta propriam significationem verborum est; altera vero est metaphorica; est ergo illa præferenda.

42. Apparentius quidem dici posset, illa verba : *Non longe est ab unoquoque nostrum* referri ad cognitionem naturalem quam no possumus habere de illo. Dixerat enim Pau lus homines factos esse ut quærant Deum attrectent, nimirum cognitione, et amore, subdit : *Quamvis non longe sit a nobis*, id es a nostra cognitione, cum in ipso vivamus, simus, ex quibus effectibus possumus in i lius cognitionem devenire. Quanquam ve hoc intendat Apostolus, tamen negari non p test, quin ad explicandam magis hanc facil tatem attrectandi Deum cognitione et amor illud etiam commemorare voluerit, quod in tra nos ipsos illum habeamus, quia intime nobis est, nos vivificando effective et conse vando.

43. *Testimonium ex Psal. 138 ad idem r borandum explicatur.*—Alter locus ex Psaln 138 licet probabiliter possit exponi modo s perius dicto, tamen probabilissimum est, cu David ait : *Quo ibo a spiritu tuo, et quo a fac tua fugiam?* in priori verbo realem præse tiam substantiæ, in posteriori scientiam i telligere. Quæ expositio habetur ibi nomi Hier., et eamdem habent Incognitus, Janse et alii. Cum ergo subdit : *Si ascendero in c lum*, respondet ad priorem partem, nemine scilicet posse effugere a spiritu Dei, quia u que est præsens. Hoc autem probat cum su dit : *Si sumpsero pennas meas diluculo*. In enim probat Deum esse in omnibus locis, quæ homo fugere aut avolare potest, qua doquidem nisi Deo adjuvante et sustentan illuc pervenire non potest, ut ibi Janseni declaravit. Posset tamen nihilominus ad h testimonia responderi, hoc non affirmari his locis per modum illationis, seu approban consecutionem, sed solum affirmando ita es Vel etiam si admittatur illatio (quod videt magis consentaneum litteræ), posset fund non in eo principio pure philosophico, qu agens et patiens debent esse simul, sed in p portione vel paritate rationis ; nam si De in omnibus operatur, ergo et in omnibus e cum non sit minus infinitus in existendo qu in agendo. Utcunque tamen fundetur illat semper ex actione colligitur præsentia, et infinita actione possibili colligetur immen tas, quod nos intendimus præcipue. Atq hoc modo insinuant eamdem rationem A selm., in Monolog., cap. 22, in fine ; Ambro lib. 1 de Spiritu Sancto, cap. 7, in princip ubi probat Spiritum Sanctum esse ubiqu quia in omnibus operatur, quod etiam sig ficat Hilarius, 8 de Trinit., circa medium

Ex aliis attributis divinis probatur immensitas.

44. Alter modus probandi divinam immensitatem sumi potest a priori ex aliis attributis divinis. Quem ut declarem, suppono, rem spiritualem, etiamsi in se indivisibilis sit, non limitari ad exhibendam præsentiam substantiæ suæ in puncto indivisibili, sed posse habere substantiam suam realiter præsentem in loco divisibili et extenso, quod nobis experimento constat in anima rationali quæ diffusa est per totum corpus, et necesse est ut tota sit in toto et tota in qualibet parte; unde facile intelligimus hunc modum præsentiæ convenire substantiæ angelicæ, quæ perfectior est; nam cum possibilis sit ille modus præsentiæ, et per se loquendo, ad perfectionem spectet, non est negandus superiori substantiæ, cum inferiori conveniat. Ex quo tandem evidentius concluditur habere Deum hunc præsentiæ modum. Addenda vero est differentia inter divinam substantiam et alias immateriales creaturas, quod creaturæ etiamsi possint divisibilia spatia occupare, non tamen naturali necessitate determinantur ad existendum in locis adæquatis, sed sicut anima rationalis potest esse in majori et minori corpore, et consequenter potest etiam esse præsens majori vel minori loco seu spatio, ita etiam angelica substantia potest intra suam sphæram majori vel minori loco adesse, sicut etiam potest pro sua libertate in majori vel minori loco operari. At vero divina substantia naturali necessitate definitur ac determinatur, ut semper sit actu præsens, ubicunque esse potest, sive hæc præsentia per ordinem ad loca realia, sive ad spatia imaginaria a nobis concipiatur et declaretur. Ita tamen, ut respectu spatii imaginarii intelligatur simpliciter, respectu vero locorum realium ex suppositione quod illa sint; possunt enim non esse, pro Dei voluntate; quod si non essent, nec in illis esset Deus; si autem sunt, necessario in illis est Deus, Ratio hujus est quia hæc præsentia quatenus in Deo est aliquid reale, non est aliqua res, nec modus ex natura rei distinctus a substantia ejus; nam hoc repugnat simplicitati ejus, ut ex superius dictis constat; ergo tam necessario convenit Deo sicut ipsamet substantia Dei; sicut ergo Deus naturali necessitate est æternus, et semper actu est in omnibus temporibus aut veris, aut imaginariis, servata proportione, ita etiam naturali necessitate est semper actu præsens ubicunque esse potest. Pertinet etiam hoc ad ipsius immutabilitatem; Angeli enim ideo sunt loco mutabiles, quia naturali necessitate non definiti ad certum locum, nec ad adæquatum locum; hæc autem mutabilitas Deo repugnat, ut postea videbimus; ergo necesse est ut semper actu habeat adæquatam præsentiam suæ substantiæ, quam ex parte sua habere potest ad quascunque res vel spatia.

45. *Dei præsentia, quæ a quovis spatio reali absoluta censetur, nullis est terminis clausa.* — Reliquum est, ut probemus, hunc modum præsentiæ, qui naturaliter convenit substantiæ divinæ non posse esse limitatum ad finitum locum, vel spatium; nam, hoc demonstrato, constabit illam substantiam esse ex natura sua immensam, quia, ut diximus, immensitas nihil aliud est quam hæc præsentia, quantum est ex parte Dei, sine ullo fine aut termino. Illud autem evidenter sequitur ex attributo infinitatis. Potestque illatio variis modis declarari, primo, quia quo substantia spiritualis finita est perfectior, eo aptior est, ut seipsam totam majori spatio præsentem exhibeat, et crescente perfectione crescit sphæra hujus præsentiæ; ergo, si substantia est infinite perfecta, non potest naturalis præsentia ejus limitari ad sphæram finitam; alias sequetur illud inconveniens, quod supra insinuabamus, scilicet, substantiam finitam et infinitam esse æquales in hujusmodi sphæra, quia nullum signari potest finitum spatium, cui toto non possit esse præsens substantia immaterialis finita, cum in perfectione hujusmodi substantiæ possit in infinitum procedi, ut supra in simili argumentabamur.

46. *Talis præsentia infinitam perfectionem in Deo dicit.* — Secundo, quia hæc ipsa præsentia est aliqua perfectio; ergo esse debet in Deo in summo gradu perfectionis illius ordinis, quia talis perfectio non repugnat alicui majori perfectioni; sed summus gradus hujus perfectionis est, ut illa præsentia per se nullum habeat terminum, sed sit sufficiens ad omnia spatia seu corpora replenda divina substantia, etiamsi in infinitum augeantur; ergo infinita Dei perfectio requirit hanc præsentiam in hoc supremo gradu perfectionis. Et confirmatur, nam cæteris paribus, hoc ipso, quod spiritualis substantia apprehenditur capax hujusmodi præsentiæ, concipitur perfectior quam si ad finitum spatium limitata intelligatur; ergo priori modo se habet divina substantia, cum illa talis sit, ut

melior aut perfectior cogitari non possit. Quod si quis dicat, illam perfectionem, vel modum illum infinitæ præsentiæ esse impossibilem, eodem modo respondere poterit de quacunque alia divina perfectione, seu infinito gradu ejus. Oportet ergo ut contradictio vel repugnantia ostendatur, quæ revera nulla est; imo intellectus facile concipit hanc perfectionem, ut possibilem, imo ut convenientissimam naturæ infinitæ.

47. *Nullus tali præsentiæ potest terminus præfigi rationabiliter.* — Tertio, hoc ipsum probari potest ex his quæ præmisimus. Non enim posset divina substantia ratione aliqua determinari necessario ad unam et eamdem immutabilem præsentiam, si illam solum posset finito spatio aut corpori exhibere; cum enim hoc spatium sit multiplex et varium, nulla ratio esset cur potius ad unum quam ad aliud naturaliter determinaretur. Aut enim concipimus illud spatium vacuum, et sic est uniforme et æque inane; cur ergo definiretur substantia divina ad exhibendam præsentiam suam in una parte ejus potius quam in alia? Si vero consideremus spatium reale et corporibus plenum, fingamus Deum creare duos vel tres mundos, cur naturali necessitate exhiberet potius præsentiam suam uni eorum quam alteri? vel si supponatur esse in hoc mundo, cum non repugnet alium perfectiorem fieri, cur repugnabit illuc transferre præsentiam suam? Idemque argumentum fieri potest inter corpora ejusdem mundi, si fingatur hæc præsentia determinata et limitata ad aliquod illorum. Igitur naturalis illa determinatio oriri non potest nisi ex infinitate; nam quia illa præsentia immensa est, et infinito quodam ac ineffabili modo divinæ substantiæ convenit, ideo semper eodem modo se exhibet præsentem omnibus ubicunque et quomodocunque sint. Quin potius si divina substantia tantum esset apta ad existendum in loco finito, magna esset imperfectio, esse quasi alligatam naturali necessitate illi loco, vel spatio, sed melius illi esset per voluntatem sibi determinare modum præsentiæ, aut locum in quo esse vellet. Hoc autem aliunde derogat immutabilitati, et ideo non spectat ad perfectionem simpliciter, sed supposita aliqua imperfectione. Et propter hoc in aliis substantiis immaterialibus supposita imperfectione, quod loca habent limitata, multo melius est se posse movere, et ab uno loco in alium transferre, quam esse immutabiles et alligatas singulis locis.

Quid Aristoteles et alii philosophi de immensitate Dei senserint.

48. Ex his ergo satis (ut existimo) evidenter demonstratur, ratione naturali cognosci Deum esse immensum. Nec mirandum esse antiquos philosophos vim harum rationum non esse assecutos, quia fortasse de divina causalitate et universali actione et perfectione infinita non satis recte senserunt, quanquam non omnes divinam immensitatem ignorasse existimandum sit. Plures enim tam philosophos quam poetas referunt Clemens Alexand., lib. 5 Strom., prope fin., Lactant., lib. 1 Divin. instit., c. 5, et Cyrill. Alex., lib. 1 contra Julian., versus finem, recte de ubiquitate Dei sentientes. Inter quos præcipuus fuit HermesTrismegistus, qui non solum in hoc mundo, sed etiam extra illum sine ullo termino Deum esse agnovit, et ideo Deum comparavit sphæræ perfectæ, cujus centrum est ubique, et circumferentia nusquam. Ex Platone etiam et aliis philosophis multa referunt Ficinus et Eugubinus, locis supra citatis. Et Cicero in 1 Academ., hanc dicit fuisse Platonicorum sententiam. Idemque sensisse Thaletem Milesium sumitur ex Arist., lib. 1 de Anim., text. 86, ubi refert illum dixisse, omnia esse deorum plena. De ipso vero Aristotele quid senserit, res est dubia, nam in locis supra citatis videtur plane sentire Deum esse in circumferentia supremi cœli. Quod quidem D. Thomas interpretatur, intelligendum esse ad eum modum, quo nos etiam dicimus peculiari modo Deum esse in cœlo, quia ibi singulari modo ostendit seipsum. Ita inquit D. Thomas dixisse Aristotelem Deum esse in loco cœli, quia ibi plus influit et efficacius operatur. Quam expositionem aliqui etiam extendunt ad locum ex libro de Mundo ad Alexandrum. Sed si quis locum illum attente consideret, videbit esse violentam expositionem. Ad loca vero sumpta ex Metaph. et 8 Physic., facilius potest accommodari, et ideo multi etiam ex antiquis ita Aristotelem interpretati sunt, ut Simplic., 8 Phys.; Themist., in Paraph. Metaph.; Philopon., 1 de Anima, text. 40; et ex modernis Eug., l. 4 de Peren. Philos., cap. 7; Vicomercatus, in fine 8 Physic., et ibidem Toletus. Quibus favet, quod idem Aristot., 1 de Cœlo, c. 9, significat, Deum esse etiam extra ultimam sphæram, ibique vitam agere felicissimam, quanquam ibi universe de intelligentiis loqui videatur, de quibus infra videbimus. Favet

etiam, quod idem Aristot., 1 de Partib. animal., c. 5, Heraclitum laudat, quod cum in furnaria casa caloris gratia sederet, ingredi amicos jussit, dicens : *Quoniam ne huic quidem loco Dii desunt immortales.* Denique favet quod principia philosophica quibus probamus Deum esse in omni loco, in Aristotelis doctrina fundata sunt. Juxta hanc ergo sententiam oportet negare, librum illum ad Alexandrum esse Aristotelis, quod aliqui moderni facile admittunt ; non caret tamen difficultate, præsertim propter auctoritatem Justini, gravissimi et antiquissimi philosophi, ut alii etiam plures satisque accurati antiquitatis investigatores observarunt ; est ergo satis lubrica mens Aristotelis in hac parte.

Explicatur difficultas de modo divinæ immensitatis.

49. Una superest difficultas circa modum quo declaravimus divinam immensitatem ; nam videmur attribuere divinæ substantiæ dispositionem quamdam seu modum existendi, habentem actu infinitam quamdam quasi extensionem, quam nos per comparationem ad infinitum spatium imaginarium declaramus. Hic autem modus existendi videtur repugnare divinæ simplicitati, quia non potest intelligi sine aliqua distinctione et compositione partium componentium illum existendi modum, et consequenter necessariam esse aliquam distinctionem ex natura rei inter illum modum præsentiæ et substantiam cujus est modus. Quod declaratur per proportionem ad alias substantias immateriales ; quando enim Angelus habet totam suam substantiam præsentem in loco extenso, quamvis in illo modo præsentiæ non sit ulla extensio ex parte subjecti, quod indivisibile est, est tamen necessaria aliqua extensio seu partium distinctio in tali modo præsentiæ in ordine ad diversas partes loci seu spatii, cujus signum evidens est, quia potest Angelus omittere præsentiam ad unam partem spatii, et conservare ad aliam ; ergo signum est illas partes præsentiæ esse in re distinctas, alias non posset a parte rei una destrui, conservata alia. Sicut etiam in anima rationali toti corpori unita, intelligimus modum unionis ad totum corpus, licet non habeat partes ex subjecto, scilicet, anima, habere tamen illas per habitudinem ad diversas partes corporis, signumque est, quod cum una pars abscinditur, verbi gratia, manus, amittit anima partialem unionem ad illam partem materiæ, conservata unione ad reliquas partes corporis ; idem ergo proportionaliter intelligendum est in præsentia locali. Ex quo videtur ulterius colligi, hanc præsentiam ad spatium talis esse rationis et conditionis, ut non possit per indivisibilem entitatem aut modum adesse seu respicere diversa spatia, aut diversas partes spatii, sed necessario distingui aut variari præsentias partiales et totales per habitudinem ad spatia diversa, totalia etiam, vel partialia. Imo hinc provenit, ut quotiescunque mutatur habitudo ad spatium, mutetur modus præsentiæ amittendo unum et acquirendo alium, quia, scilicet, talis modus præsentiæ quasi coextenditur spatio, et habet suam entitatem quasi commensuratam illi. Hinc ergo ad Deum ascendendo, si divina substantia intelligitur a nobis quasi diffusa per totum spatium extensum, oportebit etiam in illam et præsentia, quæ in Deo aliquid est, intelligere extensionem quamdam non ex parte Dei, sed per comparationem ad diversas partes spatii, quia illa præsentia, ut dicit habitudinem ad hanc partem, verbi gratia, ubi est centrum terræ, non dicit habitudinem ad illam ubi est cœlum, neque e converso.

50. *Discrimen inter modum præsentiæ divinæ et omnes alias creaturas.*—Hæc difficultas solum posita est ad declarandam eminentiam hujus divinæ immensitatis, et differentiam inter illam et omnes præsentias rerum creatarum, tam corporalium quam incorporalium, non solum in eo quod hæc præsentia Dei est infinita, aliæ vero finitæ, sed etiam in eo quod hæc est prorsus inextensa et indivisibilis, aliæ vero sunt divisibiles et compositæ. Hoc enim posterius efficaciter convincit argumentum factum, illud vero prius omnino necessarium est ob summam perfectionem et simplicitatem divinæ substantiæ. Neque enim necesse est ut in hac imperfectione præsentia divina similis sit præsentiis finitis. Imo si in hoc esset eis similis, non posset esse infinita; in re enim formaliter extensa, et composita ex partibus, non magis potest intelligi infinita entitas sine termino, quam possit esse magnitudo simpliciter infinita. At vero, quia divina præsentia in se omnino indivisibilis est, et inextensa, sive in se absolute concipiatur, sive per comparationem ad quodcunque corpus vel spatium extensum, ideo facile intelligitur illam esse posse simpliciter infinitam in intensione

et perfectione sua, et eminenter in extensione, quia nimirum indivisibilis existens, ita constituit præsentem divinam substantiam locis et spatiis extensis ac si ipsis esset coextensa.

51. Ex quo colligitur alia notanda differentia inter divinam substantiam et alias immateriales; nam aliæ cum sunt in loco extenso, quamvis habeant totam substantiam suam in toto, et totam in qualibet parte, non tamen habent totam suam præsentiam in tota qualibet parte, et anima rationalis licet sit in toto, et tota in qualibet parte, non tamen habet totam suam unionem cum qualibet parte, quod satis convincit argumentum supra factum, quia potest amittere partem unionis, et tunc non amittit partem substantiæ; signum ergo est, ubi habet totam substantiam, non semper habere totam præsentiam. At vero divina substantia ita est tota ubicunque est, ut ibi etiam habeat suam totam præsentiam et immensitatem. Quod quidem, sicut admiratione dignum est, ita etiam est divina eminentia et perfectione dignissimum, quia cum in nulla perfectione sua partes habeat, non potest alicubi habere aliquid perfectionis suæ, quacunque ratione consideretur, quin ibi etiam totum habeat, et ideo ubicunque se exhibet præsentem, totam suam immensitatem exhibet. Atque hinc etiam intelligitur, quod, licet interdum nos more nostro loquamur de hac præsentia divina tanquam de modo vel dispositione divinæ substantiæ, ut explicare possimus ejus infinitam præsentiam et immensitatem, re tamen vera non est modus, sed ipsamet divina substantia absque ulla distinctione in re. Et hæc est alia differentia inter hanc præsentiam et omnes creatas, nam omnes aliæ sunt modi accidentales respectu substantiarum quibus insunt, quod motus localis evidenter manifestat; nam per illum acquiri possunt et perdi; at vero in solo Deo hæc præsentia est ipsa substantia et essentia Dei.

52. *An Deus ubique localiter præsens.*—Ultimo inquiri hic posset, an ratione hujus immensitatis dicendus sit Deus localiter existere ubicunque est præsens. Sed suppositis, quæ jam diximus, existimo quæstionem hanc tantum esse posse de nomine, et ideo illam omitto; nam ex his quæ de prædicamento Ubi infra dicemus, constabit quomodo in hoc tam de Deo quam de aliis rebus loquendum sit; nam illa quæstio communis esse potest et Angelis et aliquibus etiam corporibus. Solum adverto, si illud esse localiter dicat intrinsecam et accidentalem denominationem, sic nullo modo posse Deo convenire, ut ex dictis constat, et in hoc etiam differre Deum a creatura; si vero dicat tantum denominationem extrinsecam sumptam ex contactu aliquo, vel proprio, vel metaphorico, sic vere dici Deum esse localiter in toto universo, non autem extra illud. Nam quatenus confert esse omnibus rebus, in omnibus esse dicitur tangendo illa, et replendo virtute sua, et hoc modo ait D. Thom., 1 part., q 8, art. 2, ad 1, Deum esse in loco per contactum virtutis; hoc autem modo dicitur esse Deus localiter in rebus non circumscriptione, quod est proprium corporum, nec definitione, quod limitationem dicit, sed eminentiori modo, quem significamus, cum dicimus Deum esse ubique. Denique si esse localiter dicat solam intrinsecam denominationem sumptam a substantiali præsentia absolute et simpliciter nullum involvendo accidens, sic dici potest Deus localiter esse per immensitatem suam, non solum in mundo, sed etiam extra mundum, nec solum ex mundi creatione, sed etiam ex æternitate; hoc autem esse localiter, non est esse in alio, quam in seipso; declarat vero talem modum existendi illius substantiæ, ut ratione illius nata sit esse intime præsens et indistans a quacunque alia re, ubicunque existat aut fiat, et in quacunque corporum mole, etiamsi in infinitum augeatur. Sic adeo, ut si per impossibile res aliqua inciperet esse sine actione Dei, nihilominus non possit esse distans ab illo, ob immensitatem ejus, sed necessario simul essent, et quasi penetrative secundum substantiam et entitatem suam. Quanquam in eo casu non diceretur Deus esse in illa re localiter, quia nullo contactu, etiam metaphorico contingeret illam, sed diceretur esse ibi, ubi esset illa res, sicut si duo corpora se penetrent, unum quidem est ubi est aliud, non tamen unum esset locus alterius, neque unum esset in alio, proprie loquendo. Quia vero hypothesis est impossibilis, et non potest res aliqua esse nisi per actionem divinam, ideo ex eo quod Deus absolute et ex se est immenso modo localiter hac ultima acceptione, plane necessario sequitur, ut existente quacunque re alia, sit etiam necessario Deus in ea localiter priori acceptione. Unde etiam fit, ut quamvis Deus alicubi non operetur, neque unquam operari decreverit, nihilominus ex modo existendi suæ substantiæ habeat sufficienter applicatam virtutem suam,

ut operetur si velit, ob quam etiam specialem rationem illa postrema acceptio existendi localiter Deo attributa minus est impropria, quamvis prior magis usitata videatur.

SECTIO VIII.

An demonstrari possit Deum esse immutabilem et æternum.

1. Conjungimus hæc duo, quia cum supra ostenderimus Deum esse infinitum in duratione, ex carentia tam principii quam finis ob intrinsecam necessitatem essendi, si nunc probaverimus esse etiam immutabilem, concludetur definitio æternitatis, et quod tota perfectissime in Deum conveniat. De qua æternitate quid sit, latius dicturi sumus inferius disp. 50, ubi tractando de communi ratione durationis, et conferendo illam cum aliis, facilius intelligetur, et ideo de æternitate hic plura non dicemus.

Resolutio quæstionis.

2. Dicendum ergo est, posse ratione naturali satis demonstrari, Deum esse immutabilem. Hoc attributum secundum omnia quæ includit, non opinor posse ex aliquo effectu immediate probari evidenter, sed ex aliis attributis quasi a priori demonstrandum est. Primo ex simplicitate Dei; nam omnis mutatio, si proprie sumatur, requirit aliquam compositionem, quia necesse est, ut aliquod subjectum sub utroque termino mutationis maneat, quod per mutationem aliquid acquirat, vel amittat, quod fieri non potest sine compositione. Si vero mutatio latius magisque improprie sumatur, ita ut creationem etiam vel annihilationem comprehendat, sic requirit saltem compositionem ex esse et essentia seu ex actu et potenttia objectiva, quæ (qualiscunque illa sit) in Deum cadere non potest. Rursus hoc ipsum ostendi potest ex necessitate essendi, et perfectione talis esse; nam ex priori capite habet, ut substantialiter mutari non possit, ex posteriori vero, ut neque accidentaliter. Prior pars patet, nam cum Deus ex se necessario sit, per nullam actionem vel mutationem potest acquirere suum esse simpliciter, et cum a nullo pendeat, non potest illud amittere; non ergo potest substantialiter mutari. Posterior pars probatur, quia cum Deus eadem necessitate qua est, habeat omnem perfectionem essendi, non potest in ea diminutionem pati; cum vero in eo esse habeat plenitudinem omnis perfectionis, non potest secundum eam recipere augmentum; ergo non potest pati mutationem aut perfectivam, aut corruptivam, seu diminutivam perfectionis; ergo nullam.

3. Denique potest hoc demonstrari discurrendo per varia genera mutationum accidentalium; nam de substantialibus satis dictum est. Inter mutationes autem accidentales, quædam sunt corporeæ, quas constat in Deo non habere locum, cum demonstratum sit, Deum non esse corporeum. Aliæ sunt mutationes spirituales, quæ vel ad locum rei spirituali convenientem, vel ad qualitatem terminantur; omitto enim relationes, quæ eo modo quo sunt, ad alias mutationes consequuntur; omitto etiam actiones immanentes, ut actiones sunt; nam ad eas non est mutatio, seu potius ipsæ sunt mutationes quædam (loquor de veris actionibus accidentalibus) quæ ad aliquas qualitates semper (ut opinor) terminantur. Mutatio ergo ad locum in Deo esse non potest ob immensitatem ejus, quam ex intrinseca necessitate Deus habet sicut cæteras perfectiones, unde neque habet quo denuo feratur, neque aliquo loco se privare potest, magis quam suamet substantia, vel immensitate.

4. Mutatio vero ad qualitatem spiritualem tantum habet locum secundum intellectum, vel voluntatem. Illa enim mutatio, quæ immediate fieri potest in essentia spiritualis substantiæ non est naturalis, sed supernaturalis, ut est illa, quæ fit per gratiam, et ita non est præsentis considerationis. Præsertim quia illa esse non potest nisi per participationem alicujus esse superioris et supernaturalis ab aliquo superiori principio. Unde etiam est evidens talem mutationem non posse habere locum in substantia ipsiusmet primi principii. Rursus illa mutatio, quæ in divina, vel potius per divinam potentiam fieri videtur, quando res aliquas ad extra producit, quas prius non producebat, non est mutatio in Deo, sed in creatura: est enim actio transiens aut formaliter aut virtute, quæ, per se loquendo, non facit nec requirit mutationem in agente, sed in passo seu effectu, licet inde resultet nova aliqua denominatio extrinseca, quæ ad mutationem non sufficit. Solum occurrebat hic difficultas de incarnationis mysterio, sed illa non ad præsentem doctrinam, sed ad Theologiam spectat, et in 1 tom. tertiæ partis late tractata est. Quatenus vero hæc actio ad extra procedit ab ali-

quo actu immanente Dei, sic procedit ab actu æterno intellectus et voluntatis. De quibus inferius dicturi sumus. Nunc ut ab illis etiam excludatur omnis mutatio, sufficiant generales rationes, scilicet, quod omnis mutatio est imperfectio et supponit imperfectionem, et quod in Deo nulla est qualitas, et quod etiam secundum intellectum et voluntatem est actus purus. Denique in omnibus quæ Deus ex necessitate intelligit aut vult, caret hoc omni difficultate ; de liberis autem dicemus statim.

Ratio Aristotelis expenditur.

5. Duæ vero difficultates supersunt declarandæ circa hanc assertionem. Una est circa localem immutabilitatem, non quoad assertionem ipsam, sed quoad physicam probationem ; nam ea quam adduximus metaphysica est. Dubitari vero potest an medio physico demonstrari possit, et specialiter solet quæri, an satis ab Aristotele demonstrata sit in 8 Physic. et 12 Metaph. Partem enim affirmantem confirmat ejus auctoritas et ratio ejus quæ hujusmodi est : *Omne quod movetur, ab alio movetur; supremum cœlum movetur ; ergo ab alio; vel ergo ille motor etiam movetur, et sic indigebit alio motore, de quo eadem redibit quæstio ; cum ergo non possit in infinitum procedi, sistendum erit in primo motore omnino immobili, quem vocamus Deum.* Statim vero se offert responsio, quod non oporteat semper motorem esse suppositum distinctum, sed satis sit ut idem suppositum distinguatur in partem per se moventem et partem per se motam, ut Aristoteles ipse concedit, et in animalibus constat, et in his non oportet motorem esse immobilem simpliciter, cum pars illa, verbi gratia, anima moveatur per accidens ad motum totius ; sic ergo dici posset de primo motore, maxime si cœlum sit animatum, ut locis aliis Aristoteles docere videtur. Huic vero objectioni occurrit idem Aristoteles, quia motor infinito tempore movens, moveri non potest etiam per accidens ; primus autem motor infinito tempore movet primum mobile; ergo neque per accidens moveri potest. Major probatur, quia qui, dum movet, per accidens movetur, languescit movendo ; quod autem sic movet, non potest perpetuo et uniformi motu movere, cum ejus virtus minuatur ; hactenus Aristoteles.

6. *Prima difficultas in Aristotelico discursu.* — Verumtamen adhuc supersunt difficultates in eo discursu. Prima est, quia non est satis probatum motorem per accidens motum, non posse perpetuo movere, nam licet in moventibus et motis corruptibilibus hoc experimento deprehendatur, non tamen licet inde argumentari ad incorruptibilia, qualia sunt cœlestia ; est enim ratio longe diversa. Nam res corruptibilis movens ideo defatigatur movendo, nec potest diu in ea motione perseverare, quia talis motus est aliqua ex parte violentus, ut patet in animalibus, quibus licet naturalis sit motus progressivus, quatenus animalia sunt, tamen quatenus corpora gravia sunt, aliquid violentum in eo motu patiuntur, ascendendo, aut membra elevando, ipsis nitendo, aut recta sustentando. Intercedit etiam alia ratio, scilicet, quia instrumenta hujus motus alterantur, et rapiuntur, dum movent, et ideo movendo defatigantur; dissipantur etiam et consumuntur spiritus animales, in quibus magna vis ad hunc motum perficiendum posita est. In motu autem rerum incorruptibilium cessant hæ rationes ; est enim ille motus simplex et absque ulla violentia, nullamque alterationem causat in mobili, aut in motore, etiamsi demus per accidens moveri ; ergo posset perpetuo movere, etiamsi tali modo moveretur.

7. Secunda difficultas est, quia proximi motores saltem inferiorum orbium cœlestium sunt intelligentiæ finitæ, et teste Aristotele, unaquæque est in determinata parte sui mobilis ; ergo quamvis talis intelligentia moveretur per accidens ad motum sui orbis, posset nihilominus illum perpetuo movere, quia movet sua voluntate, et sine ulla defatigatione, quam voluntatem posset perpetuo habere, etiamsi simul cum suo mobili ferretur. Neque in eo motu passivo magis lassaretur, quam in activa motione. Et confirmatur, nam juxta doctrinam Arist., 8 Phys., text. 52, hæ intelligentiæ moventur per accidens saltem ad motum alicujus orbis superioris, et tamen perpetuo movent. Dices ex eodem Aristotele, moveri per accidens ab alio non repugnare perpetuæ motioni, moveri autem per accidens a se, impedire illam. Sed certe, si cum eadem proportione hæc sumantur, eadem videtur esse utriusque ratio, nam si id quod movetur ab alio per accidens corruptibile est, et eo motu alteratur, et a naturali dispositione extrahitur, non poterit movendo perseverare diu; si autem e contrario quod a seipso movetur per accidens, incorruptibile sit, et per illum motum nihil alteretur, neque

aliis instrumentis indigeat ad illum motum perficiendum, quam voluntate, æque poterit in eo motu perseverare ac si ab alio moveretur.

8. Unde nullas etiam vires habet ratio, quæ hic fieri solet, nempe : Quod est per accidens, contingit non esse; ergo quod movetur per accidens, contingit non moveri; ergo non perpetuo movebit, si, dum movet, per accidens movetur. Hæc enim ratio, si valida esset, probaret etiam id quod ab alio per accidens movetur, non posse sic perpetuo moveri, nam si aliquid, quod per accidens est, perpetuo est, falsa est illa universalis propositio qua dicitur, omne quod per accidens est, contingere non esse. In qua videtur æquivocatio committi in illa voce, *per accidens*; quatenus enim significat idem quod *contingenter et casu*, verum est ea, quæ per accidens eveniunt, interdum non evenire; at vero quatenus illa vox significat non per se primo, sed per aliud fieri, seu consequi ad motum alterius, sic non est in universum verum, quidquid per accidens fit, interdum deficere; potest enim ex necessitate consequi ad motum alterius. Qui si perpetuus sit, etiam illud aliud perpetuo consequetur, etiamsi dicatur per accidens fieri.

9. *Sola physica ratio insufficiens ad Dei immutabilitatem demonstrandam.* — Existimo ergo (quod etiam notavit Scot. in 1, dist. 8, q. 1) ex solo physico motu probari satis non posse dari aliquem motorem cœli prorsus immobilem, quia nisi aliunde supponatur primum motorem esse immensum, nihil repugnaret esse in determinata parte cœli, eique suum impetum imprimere, et simul cum ipso mobili ferri, quasi insidens illi parti sui mobilis, sicut auriga in curru. Neque enim propterea languesceret, aut virtute motrici destitueretur. Sicut Angeli, qui juxta theologicam doctrinam corpora assumunt, eaque movent, et ad eorum motum per accidens moventur, nihilominus etiamsi per quodvis tempus sine cessatione ea moveant, etiam motu quasi progressivo, nihil diminuuntur in virtute et efficacia movendi, quia non defatigantur, neque alterantur sic movendo, nec indigent instrumentis corruptibilibus, quæ agendo hebetiora fiant. Addo præterea, illo discursu præcise sumpto non probari primum motorem cœli non posse moveri per se, nedum per accidens, ad eum modum quo Angelus seipsum movet. Quia, nisi supponamus primum motorem esse immensum, sed loco finito existere, non solum per accidens, sed per se posset seipsum transferre ab uno loco in alium, et tunc moveret se per suam voluntatem, moveretur autem secundum substantiam suam, et satis esset hoc modo verificari in ipso illud principium : Omne quod movetur ab alio movetur. Neque propterea desisteret a motu cœli, quia simul posset et se et suum mobile movere. Maxime cum verius sit primum motorem non immediate movere primum mobile.

10. Quapropter non existimo discursum illum efficaciorem reddi, etiamsi illi addatur, primum motorem talem esse, ut propter se ultimate moveat, ut videtur addidisse Arist., 12 Metaph., c. 7, ubi transfert sermonem a motu physico ad metaphysicum, qui est per intellectum et voluntatem, et concludit, Deum movere, ut desiderabile et amabile, et ideo esse movens prorsus immobile. Et in virtute argumentatur in hunc modum : *Aut primus motor movet propter se, aut propter alium; si propter alium, ergo non erat primus motor, nam prior est ille propter quem movet; de quo eadem interrogatio fiet, et cum non procedatur in infinitum, sistendum erit in aliquo movente propter seipsum; erit ergo ille omnino immobilis, cum jam non ab alio ad movendum alliciatur.* Sed in hoc discursu non video vim et efficaciam hujus ultimæ consequentiæ, neque quoad motum physicum, neque quoad metaphysicum; nam licet propter se moveat, posset se propter se movere, si fingamus finito loco contineri, et sibi esse vel utilem, vel jucundam præsentiam in alio loco. Similiter, quamvis ipse seipsum alliciat, posset per veram mutationem voluntatis velle propter se movere, quod sane non repugnat ex eo præcise, quod propter se moveat; ergo ex hoc medio, nec physica, nec metaphysica immobilitas colligitur. Et ratio a priori est, quia ex motu physico aut ex eo quod primus motor moveat propter se, sicut non colligitur efficaciter Deum esse simpliciter infinitum, ita neque esse immensum, et consequenter neque esse prorsus immutabilem; ad media ergo metaphysica recurrendum necessario est. Et (ut in principio dixi) ex solis effectibus non potest immediate concludi omnimoda immutabilitas Dei, sed demonstratione quasi a priori utendum est ex aliis attributis prius demonstratis.

SECTIO IX.

Quomodo cum divina libertate stet immutabilitas.

1. Poterat hæc difficultas usque ad sect. 16 differri; spectat enim ad libertatem divinæ voluntatis; tamen quia ex materia illius loci solum supponit, Deum esse liberum in volendo res extra se, quod satis evidens est, et divina immutabilitas non poterat sine hac difficultate exacte tractari, ideo visum est non amplius illam differre.

2. Ratio ergo præsentis difficultatis est, quia actus liber est aliquid in Deo, et hoc ipso quod liber est, potest non esse in Deo; ergo secundum illum necessario est mutabilis Deus. Dicetur, quanquam possit Deus absolute non habere actum liberum, tamen si illum habiturus est, ex æternitate habere, et si semel illum habeat, illo carere non posse, quod ad immutabilitatem satis est. Sic enim D. Thom., 1 part., q. 19, art. 7, declarat divinam immutabilitatem in illius voluntate. Essetque responsio sufficiens, si actus liber in Deo nihil adderet entitati necessariæ ipsius Dei; si vero aliquid addit, ut argumentum sumit, non videtur satisfacere. Primo, quia licet mutatio in toto rigore tunc fiat, quando secundum durationem res aliter se habet nunc quam prius, tamen etiam est aliquis modus mutationis et imperfectionis, quando secundum diversa signa naturæ, aliquid rei additur, ratione cujus aliter se habet nunc, quam prius natura. Sic enim justificatio Angeli, aut cognitio vel volitio, quæ in primo instante creationis ejus in eo factæ sunt, mutationes quædam fuere, etiamsi tantum ordine naturæ posteriores fuerint. Sic igitur videtur accidere in Deo in his actibus liberis; nam voluntas ejus ex se considerata nullum ex his actibus habet, et reipsa potest quocumque illorum carere; ergo prius natura caret divina voluntas his actibus, et deinde afficitur illis; ergo mutatur, et vere ei aliquid additur in æternitate, quod posset non addi, et aliquid etiam addi posset, quod non additur, quia ipse non vult.

3. Accedit, quod quidquid sit de nomine mutationis, tamen hoc exemplo enervantur rationes omnes quæ pro immutabilitate Dei fiunt, saltem quatenus mutationem accidentalem excludunt. Nam hic intervenit vera additio alicujus rei, et consequenter alicujus perfectionis; intervenit etiam aliqua potentialitas ad actum quem voluntas Dei habere posset, et nunquam est habitura. Vix etiam potest sufficiens ratio reddi, cur, si divina voluntas est capax hujusmodi actuum, non possit pro libertate sua ab æterno suspendere decretum aliquod liberum, et in tempore habere illud? Nam si est capax illius rei vel perfectionis quam habet actus liber, et suo arbitrio potest vel illam habere perpetuo, vel perpetuo illa carere, cur non poterit prius in æternitate non habere illam, et postea illam habere? Vel e converso si ab æterno illam habuit, cur non poterit in tempore illam omittere, saltem postquam explevit effectum, quem per illum actum voluit? ut si voluit rem creare, vel conservare duobus annis, postquam id factum est, poterit cessare non solum ab effectu extrinseco, sed etiam ab actu illo quem in se habuit, quia nec per se est illi necessarius, neque oportet ut ab æterno decreverit in eo perpetuo durare.

Prima sententia, quod hæ sint extrinsecæ denominationes in Deo.

4. Hæc difficultas una est ex obscurioribus, quas de Deo tractant Theologi; quia tamen non excedit naturalia principia, non potuit a nobis omnino præteriri. Prima igitur responsio est quorumdam dicentium hujusmodi actus nihil in Deo dicere præter extrinsecas denominationes, quia Deum (inquiunt) velle aliquid extra se, nil aliud est, quam in re illa aliquam mutationem facere pro aliquo tempore, vel aliquod esse illi conferre, quod est in potestate Dei facere vel non facere, et cum facit, dicitur id velle; cum vero non facit, dicitur nolle, non quia ipse aliter se habeat, sed solum quia res ipsa aliter se habet. Hanc opinionem refert Gregorius, 1, dist. 45, et Capr., q. 1, art. 2, indicatque eam Altisiod., 1 parte Sum., c. 13.

5. *Impugnatur.* — Nullo tamen modo defendi potest, primo juxta principia fidei, quibus certum est Deum non metaphorice, sed proprie amare et velle alia extra se, ut illi passim tribuunt Scripturæ sacræ, quæ non metaphorice sed proprie intelliguntur a Patribus, quos nunc referre non est nostri instituti. Sufficiat illud Psal. 113: *Omnia quæcunque voluit, fecit,* ubi satis distinguitur velle ab efficere, et utrumque tribuitur Deo. Cui consonat illud ad Ephesios 1: *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ;* et illud Sapient. 11: *Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses?* Ex quibus testimo-

niis ratio etiam formari potest; nam vere dicitur Deus aliquid agere, quia vult bona conferre, quia amat, juxta illud Joannis 3: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret*, et illud ad Galatas 4: *Propter nimiam charitatem suam, qua dilexit nos Deus, Filium suum misit;* ergo velle Deum aliquid, et illud facere, non sunt formaliter et secundum rationem idem, sed ipsum facere, quod extrinsecum est Deo, effectus est ipsius velle seu amoris ejus. Accedit, quod juxta vera Theologiæ principia non omnis voluntas Dei, quæ versatur circa objecta creata vel creabilia, facit aliquam realem mutationem in ipsis formaliter ac immediate, ut est voluntas efficax, qua eligit prædestinatos ad gloriam, de qua re dixi plura in primo tom. tertiæ partis, disput. 5, sect. 1.

6. *Naturali ratione confutatur præcedens sententia.* — Secundo etiam ratione naturali improbatur illa sententia, quia velle, amare, et similes denominationes, cum sint vitales, non possunt esse omnino extrinsecæ; ergo vel Deus non amat, vel amat per amorem qui in ipso est. Secundo, quia facere illo modo, cum indifferentia scilicet agendi et non agendi, et nihilominus determinare se ad agendum immediate ac formaliter per ipsammet actionem extrinsecam, et est modus inintelligibilis ac impossibilis, et quanquam esset possibilis, esset imperfectissimus et Deo indignus. Primum patet; qui enim intelligi potest solem non esse naturaliter determinatum ad illuminandum, etiam applicato passo, et concurrentibus aliis ad agendum requisitis, et tamen sese determinare ad illuminandum solum per illuminationem, quæ in passo recipitur? Cur enim determinatus est nunc, et non antea? Sane non potest ratio reddi, quia nunc illuminat; hujus enim rationem quærimus, quam oportet ex parte ipsius agentis reddi, quia supponimus non determinari ab alio; per actionem autem mere extrinsecam non potest se determinare, si alioqui erat indifferens, quia per illam non potest velle, nec in se habere determinationem ad agendum. In quo est magna differentia inter voluntatem et similia agentia; nam voluntas actione sua interna vult non solum objectum, sed ipsammet actionem, et ideo potest per illam se determinare. Secundum patet, quia ille modus determinationis potentiæ indifferentis, revera non esset per modum actus vitalis, sed solum per modum actionis extrinsecæ; hic autem modus imperfectus est. Præterea non posset intelligi in tali modo actionis et determinationis, quod esset proprie ac formaliter propter finem, ex intentione et relatione agentis; nam illa relatio non est necessaria, sed libera; potest enim Deus unum effectum propter varios fines operari; hæc autem relatio non est formaliter in ipsa actione extrinseca, imo nec semper in illa apparet; ergo non potest talis modus operandi propter finem ex sola extrinseca denominatione Deo tribui, sed potius e contrario per denominationem ab actu interiori Dei externa ejus actio dicitur esse propter talem finem; ergo nullo modo defendi potest prædicta sententia.

Secunda sententia, quod sint in Deo liberæ perfectiones.

7. Secundo, alii convicti rationibus factis, concedunt Deum denominari volentem ea, quæ libere vult, ab aliqua re, quæ intrinsece in ipso est. Unde, cum illa denominatio respectu creaturarum non sit necessario in Deo, consequenter aiunt rem illam seu perfectionem, quæ Deo tribuit talem denominationem, non esse simpliciter necessariam Deo, sed potuisse non esse in illo, quamvis postquam est, non possit a Deo separari. Ita tenet Cajetanus, 1 part., q. 19, art. 2 et 3. Fundamentum est jam tactum, et sane difficillimum, quia impossibile videtur ut eadem forma secundum eamdem omnino rationem realem det aliquam intrinsecam denominationem, et quod eadem omnino manens, et eodem modo informans, seu quasi informans, aut conjuncta supposito, possit non dare illam denominationem. Sed Deus denominatur volens creaturam ab aliqua forma, seu quasi forma reali, et intrinsece existente in ipso: ergo impossibile est quod illa denominatio proveniat ex vi solius perfectionis formalis et essentialis necessario convenientis Deo. Probatur consequentia, quia hæc denominatio seu quasi effectus formalis non convenit necessario Deo; ergo non potest provenire a perfectione simpliciter necessaria, nam hæc, cum sit eadem, et eodem modo conjuncta Deo, non potest nisi eamdem necessariam denominationem semper tribuere. Alias eadem forma eodem modo unita posset novum, vel diversum quasi formalem effectum tribuere, quod intelligi non potest. Ut si voluntas mea habeat unum et indivisibilem actum immutatum, et sine ulla additione, et eodem modo illam afficientem, intelligi non potest quod nunc consti-

tuat illam formaliter volentem tale objectum, et tamen quod eodem modo manens possit non constituere volentem illud objectum.

8. Et confirmatur, nam in ipsa æternitate voluntas divina prius ratione, quam velit hoc vel illud objectum extra se, intelligitur potens ad volendum vel nolendum illud, alioqui non esset libera, et in illo signo intelligitur cum tota perfectione, quæ necessario est in ipsa, et deinde intelligitur actu volens tale objectum; ergo necesse est ut aliquid reale Deo addi intelligatur, a quo talis denominatio et quasi informatio orta sit. Patet consequentia, quia illa denominatio non est rationis, sed realis, quia vere et in re ipsa Deus vult et amat tale objectum; neque est extrinseca, ut ostensum est, et est nova, si non duratione, saltem naturæ ordine et separabilitate, quia absolute loquendo posset non esse in Deo; ergo necesse est ut proveniat a forma reali intrinseca, et ex se separabili ab omni re et perfectione, quæ necessario convenit Deo.

9. *Responsio quæ reddi solet ad rationes pro Cajetano factas. — Enervatur.* — Ad hæc et similia argumenta responderi solet, Deum velle creaturam, partim esse denominationem rei, partim rationis; ut enim est velle, est reale quid; ut autem dicitur esse velle hujus vel illius objecti, solum additur relatio rationis. Priori ergo ratione sumitur illa denominatio ab actu reali, qui necessario est in Deo; posteriori autem ratione illa denominatio non est simpliciter necessaria, sed libera, quia ille respectus rationis non convenit necessario illi actui. Sed hæc responsio non expedit difficultatem tactam. Primo, quia respectus rationis proprie et in rigore sumptus, ut est quid fictum per intellectum, et in eo tantum objective existens, non est necessarius ut Deus vere dicatur aliquid velle libere, nam, licet nullus intellectus tale aliquid fingat aut cogitet, Deus vere et reipsa vult quod libere amat. Quis enim ponere potest illum amorem dependentem a tali fictione, vel respectu? Si vero respectus rationis latius sumatur pro illo fundamento, quod ex parte rei intellectui nostro datur ad cogitandas res cum hoc respectu, sic revera non est aliquid fictum a ratione, sed aliquid reale, quod non potest esse nisi vel denominatio extrinseca, vel aliquid reale intrinsecum habens respectum transcendentalem ad aliud, quod noster intellectus concipit per modum veræ relationis. Sed in præsenti hoc fundamentum non est denominatio extrinseca, ut ostendimus; oportet ergo ut sit aliquid reale intrinsecum includens transcendentalem habitudinem ad tale objectum; ergo aliquid hujusmodi additur Deo, cum dicitur, velle libere hoc objectum. Et revera hujusmodi denominationes volendi, amandi, sciendi, ut determinantur ad talia objecta ex suo genere, non dicunt relationes rationis, sed transcendentales habitudines, quæ in rebus ipsis existunt.

10. Et confirmatur, nam si intellectus noster nunc intelligit duas res sine relatione rationis, et sine fundamento illius, et deinde intelligit inter duas illas res aliquem respectum rationis, non mere gratis confictum, sed in eis fundatum, necesse est ut aliqua mutatio vel additio in rebus ipsis sit facta, ratione cujus intellectus concipit illum respectum, ad res ipsas explicandas. Sed intellectus noster concipit Deum secundum omnia quæ necessario illi conveniunt in sua æternitate seipsum amantem, et ut sic non concipit in eo aliquam relationem rei, vel rationis, nisi forte ad creaturas possibiles; deinde vero concipit Deum, ut amantem, verbi gratia, Petrum, quem ad æternam gloriam eligit, et tunc concipit relationem rationis ad illum, et præterea concipit occasionem vel fundamentum illius relationis non esse sumptam ex Petro, qui ex se eodem modo semper manet; intelligit ergo esse fundatam in ipsomet Deo, qui aliter se habet ad Petrum, quam in priori signo se haberet; ergo necesse est intelligere aliquid rei esse additum Deo, in quo fundetur illa relatio rationis. Tandem explicatur in hunc modum, nam hæc additio, quæ in æternitate intelligitur fieri in Deo per actum liberum secundum diversa signa rationis, talis est, quod si in tempore fieret, realiter mutaretur Deus: ergo non est tantum additio rationis, sed vera et realis. Patet consequentia, quia per solam additionem relationum rationis non mutatur Deus, unde multi respectus hujusmodi illi ex tempore conveniunt. Antecedens vero patet, quia alias non esset inconveniens illam additionem fieri Deo ex tempore, et consequenter posset Deus incipere in tempore aliquid velle libere, quia si aliquod esset incommodum, maxime quia mutaretur.

Improbatur dicta sententia.

11. Hæc argumenta, si puram naturalem rationem spectemus, adeo sunt difficilia, ut partem hanc verisimilem et probabilem red-

dere videantur; tamen si vere et digne sentiamus de Deo, et maxime prout fide docemur, nullo modo possumus huic assentiri sententiæ, etiamsi oporteret ignorantiam nostram, in omnibus his difficultatibus expediendis, confiteri. Atque ita Ferrar., 1 contra Gentes, cap. 75, et recentiores D. Thom. Commentatores, in 1 parte, graviter hoc Cajetani placitum rejiciunt ac reprehendunt. Fundamentum est, quia ex illa Cajetani sententia multæ imperfectiones attribuuntur Deo. Primum quod sit capax additionis perfectionis realis, et quod hæc additio ex parte facta sit in æternitate, ex parte vero non sit facta, sed maneat in Deo illa capacitas non reducta ad actum. Respondet Cajetanus hanc perfectionem non esse magnam, vel simpliciter simplicem, sed tantum secundum quid, et ideo illa non esse inconvenientia, quia sine tali additione Deus manet summe perfectus, et cum illa non manet perfectior intensive, sed quasi extensive, quia in sua essentia continet eminenter totam illam perfectionem. Quæ responsio ex eo ab aliquibus improbatur, quod absurdum esse censent ponere in Deo perfectionem aliquam diminutam, et secundum quid. Sed hoc nisi aliquid aliud addatur, non videtur esse magnum inconveniens, quia nos admittimus in Trinitate perfectiones relativas, quæ formaliter non sunt perfectiones simpliciter simplices, sed tantum in propriis generibus seu rationibus, et in eo sensu dici possunt perfectiones secundum quid.

12. Quanquam, cum Cajetanus hoc non admittat in relationibus, contra eum majorem habet efficaciam argumentum. Et præterea censeo esse longe diversam rationem de perfectionibus absolutis et de relativis; perfectio enim relativa ex intrinseca ratione habet, ut non possit esse perfectio simpliciter, absque ulla imperfectione, quia illa oppositio non est imperfectio, neque excludit a singulis relationibus omnem aliam perfectionem simpliciter, et infinitatem in genere entis, simul cum infinita perfectione in proprio genere. At vero perfectio absoluta ex hac generali ratione non habet, quod non sit perfectio simpliciter; alias nulla esse posset perfectio simpliciter. Quod ergo aliqua perfectio absoluta non sit simpliciter perfectio, semper provenit ex imperfectione admista. Nam cum ex communi ratione perfectionis absolutæ non habeat repugnantiam cum aliqua alia perfectione majori, vel æquali, quod secundum propriam rationem talem repugnantiam habeat, non est sine imperfectione. Maxime quia omnis oppositio inter absoluta semper includit imperfectionem, saltem ex parte alterius extremi quod imperfectum est.

13. Hæc autem generalis ratio magis declaratur et roboratur, descendendo in particulari ad perfectionem de qua loquimur. Primo quidem, quia si actus liber voluntatis divinæ dicit aliquam perfectionem, interrogo quænam illa sit. Respondet Cajetanus esse perfectionem liberalitatis, misericordiæ, aut justitiæ, aut alterius similis virtutis, quæ per actus rectissimæ voluntatis exerceri potest. At enim liberalitas, misericordia et justitia perfectiones simpliciter sunt, alioqui non essent formaliter in Deo. Quod si Cajetanus dicat liberalitatem, verbi gratia, in actu primo esse perfectionem simpliciter, in actu autem secundo esse perfectionem, non tamen simpliciter, primum, loquendo, ut loquitur, de actu secundo immanente, in terminis ipsis involvit repugnantiam, quia actus secundus de suo genere perfectior est quam primus. Deinde magnam imperfectionem tribuit Deo, ponens in illo actum primum proprium et separabilem a secundo, et actuabilem per illum. Nec satis est, si quis dicat, talem actum primum semper ac necessario esse in aliquo actu secundo, ut, verbi gratia, liberalitatem in actuali et simplici affectu ad honestatem liberalitatis. Quia hoc non excludit quin respectu alicujus actus secundi sit vere actus primus; nam ad illum ex se est in potentia, et per illum constituitur in actu ultimo sub ea ratione. Denique, cur potius talis actus primus est perfectio simpliciter quam talis actus secundus? Certe hujus ratio reddi non potest, nisi ob aliquam perfectionem adjunctam, et ea, quæ in ipsismet terminis actus primi et secundi imbibitur, est sufficiens; illa tamen satis declarat, talem actum, tam secundum, quam primum, non posse esse perfectionem simpliciter, quia neuter est actus purus, cum inter se comparentur, ut potentia et actus.

14. Secundo ille actus liber, qui in suo ordine concipitur, ut secundus et ultimus, ita ut secundum propriam realem perfectionem et entitatem possit non esse in Deo, et consequenter simpliciter non esse, hoc ipso includit magnam imperfectionem; quæ enim manifestior esse potest, quam posse non esse? Dices : postquam semel est, non potest non esse. Sed, quid hoc refert ad excludendam imperfectionem simpliciter? Primum enim

id non habet ex se, sed ad summum ex immobilitate, et constantia (ut sic dicam) divinæ voluntatis; tamen si consideratur conditio et natura illius perfectionis liberæ, ei ex se non repugnabit iterum non esse, cum absolute non sit ens necessarium. Secundo hoc ipsum, scilicet, non esse ens absolute et intrinsece necessarium absque illa hypothesi, est satis magna imperfectio, scilicet, absolute et simpliciter posse non esse. Quod tertio evidenter inspici potest in actibus liberis, quos Deus habere potuit et non habuit, nec habebit unquam; illi enim absolute nihil sunt nunc, et cum esse potuissent, habent suam non repugnantiam ad essendum, atque adeo sunt simpliciter possibiles objective; hæc autem est quasi transcendentalis imperfectio creaturarum. Imo Sancti omnes radicem omnium imperfectionum creatorum entium in hoc ponunt, quod ex se sunt nihil. Quarto ex hoc necessario consequitur, quod isti actus quando sunt, non possunt esse suum esse quidditative, et essentialiter; nam ens quod hujusmodi est, nunquam potest concipi aut esse sub nihilo; ens autem quod non est essentialiter suum esse, est ens participatum, finitum et imperfectum.

15. Quinto præcipue ac principaliter necesse est ut talis actus sit actualiter in re ipsa distinctus a divina voluntate, si non ut res omnino distincta (hoc enim neque ex necessitate sequitur, neque ab aliquo Catholico in controversiam adduci potest), saltem ut modus vere distinctus in re ipsa a re modificata; hoc autem absurdissimum est. Sequela patet, quia hic actus dicitur realiter addi ipsi voluntati; additio autem realis sine distinctione in re intelligi non potest, tunc præsertim quando additio talis est, ut possit non fieri. Minor autem multis modis probari potest ex dictis supra de simplicitate Dei; illa enim distinctio modalis aperte excludit a Deo omnimodam simplicitatem. Quod ex terminis ipsis videtur evidens, quia simplicior est res nude sumpta, quam affecta modo in re ipsa distincto, vel quam illud constitutum, quod ex ipsa et modo resultat. Item, quia compositum nihil aliud est, quam constans ex extremis in re ipsa distinctis, ut supra dicebamus.

16. Ex quo ulterius necesse est ut voluntas divina comparetur ad talem modum, ut vera potentia ad suum actum distinctum, idque duplici ratione. Primo in ratione potentiæ elicientis ac vere efficientis; quid enim deest tali actui, ut vere ac proprie fiat? Numquid quod non realiter, sed modaliter distinguitur? At hoc nihil refert, nam etiam modi ex natura rei distincti per veram efficientiam producuntur, præsertim quando non sunt cum ipsa natura conjuncti, per naturalem resultantiam. Aut vero obstat quod tales actus, quando sunt, ex æternitate sunt? Sed hoc etiam nihil refert, nam creatio etiam vel illuminatio posset esse æterna cum vera efficientia. Illud certe apparentius dici posset, illos actus non fieri, quia ex ipsa divina substantia sunt, sicut Verbum divinum non fit, quia producitur de substantia Dei. Sed licet hoc sufficiat ut talis actus non possit dici creari, quia revera non fit ex nihilo, tamen id non potest obstare quominus per veram efficientiam fiat, quia non erit de substantia Dei tanquam de essentia, sed tanquam de subjecto.

17. Unde hinc ulterius infertur, comparari voluntatem divinam ad talem actum non solum sub ratione potentiæ activæ, sed etiam per modum potentiæ receptivæ, et fere passivæ, ex qua educitur talis actus et quidquid propriæ entitatis in illo est. Quod quidem locum non habet in exemplo adducto de productione Filii; nam Filius ita producitur de substantia Patris, ut non sit aliquid distinctum ab illa substantia, sed simplicissimum suppositum in illa subsistens, et idem cum illa. At vero hic actus, de quo loquimur, producitur de substantia tanquam quid distinctum ab illa. Unde intelligi non potest quin productio ejus sit vera effectio, et cum non sit creatio, erit eductio ex præsupposito subjecto; intercedit ergo ibi vera ratio potentiæ activæ et passivæ. Et confirmatur, nam ostensum est illum actum non esse ens necessarium et per essentiam; omnis autem actio, per quam fit, vel communicatur aliquod esse, quod non est de essentia rei productæ, est vera effectio; sequitur ergo esse in Deo aliquid vere factum, et quod non est Deus; nihil enim factum est Deus. Item quia ostensum est illum actum non esse ens necessarium, neque esse suum esse per essentiam; ergo non est Deus.

18. Ultimo denique sequitur, talem actum esse verum accidens divinæ substantiæ, et productionem ejus non solum esse effectionem, sed etiam imperfectam, nempe accidentalem. Sequelam probo primo ex definitione, quia ille actus potest adesse et abesse, et alioqui est extra totam substantiam rei, quæ

sine illo esset integra et consummata substantialiter. Dicent fortasse non posse adesse et abesse, quia si adest, non potest abesse, neque e converso. Sed hoc frivolum est, tum quia inde ad summum fit esse accidens inseparabile ; tum etiam quia ad rationem accidentis necesse non est ut possit adesse et abesse in sensu compositionis, sed sufficit in sensu divisionis, id est, quod quantum est vel ex se, ita sit extra substantiam rei, ut possit adesse vel abesse ab illa, sive possit unum post aliud succedere, sive non. Aliter dici posset, hunc actum non esse accidens, quia non est res distincta, sed modus. Sed hoc etiam nullius momenti est, quia modus non est extra latitudinem accidentis, ut inductione facile ostendi potest, et infra tractabitur. Unde etiam de actibus nostræ voluntatis nondum est exploratum, an sint res, vel modi distincti, cum tamen constet esse accidentia. Tandem ille actus liber, prout est modus divinæ voluntatis, aut est substantia, vel accidens, non enim est medium ; non est autem substantia, quia increata esse non potest, cum ab illa distinguatur, neque etiam creata, quia non posset esse intra Deum, aut actuare divinam voluntatem. Neque etiam potest esse substantia tanquam modus substantialis increatæ substantiæ, cum nullo modo ad constitutionem, vel completum substantiæ pertineat ; relinquitur ergo ut sit accidens.

Explicatur et defenditur præcedens sententia.

19. Viderunt hæc incommoda nonnulli ex defensoribus opinionis Cajetani, et jure veriti sunt illa admittere, ideoque ad illa vitanda conati sunt ita illam declarare, aut temperare, ut dicant, hos actus seu perfectiones liberas aliquid quidem addere perfectioni necessariæ Dei, illud vero additum in Deo actu existens, nullo modo distingui ex natura rei a perfectione necessaria ipsius Dei. Quia hæc duo non videntur repugnantia, scilicet, quod addatur aliquid, et illud non sit distinctum ; nam hoc ipso quod adjungitur substantiæ Dei, fit ipsa substantia Dei. Filiatio enim divina, verbi gratia, aliquid perfectionis addit essentiæ Dei secundum se consideratæ, quod additum per Filii generationem producitur, vel comproducitur, ut more nostro loquamur, et tamen non est distinctum ullo modo in re a substantia Dei; ergo, etc. Quod si hæc duo incompossibilia non sunt, utrumque asserendo, omnes difficultates optime expediuntur. Nam, si hujusmodi actus liberi addunt aliquid reale, facile intelligitur, quo modo formaliter constituant Deum volentem libere ; si autem illud quod addunt non est distinctum in re a voluntate divina, cessant incommoda, quæ ex opinione Cajetani inferri videbantur. Et ita etiam intelligitur optime, quo modo in his actibus sit immutabilitas; nam id quod addunt, ex æternitate additur voluntati divinæ, quia, cum Deus habeat infinitam scientiam, nihil habet quod expectet ad omnem liberam determinationem, et cum voluntas ejus sit infinite perfecta, non debet manere suspensa, et quasi anceps per infinitam æternitatem, et ideo ab æterno habet omne suum decretum liberum. Et quia id quod addit tale decretum omnino identificatur ipsi Deo, ideo et sine ulla umbra mutationis additur, et inseparabile et immutabile manet.

Refellitur explicatio et defensio.

20. Verumtamen hic modus dicendi et conjungit alia impossibilia ac repugnantia, et illis positis, non potest adhuc potissima incommoda illata evitare. Quapropter difficultatem non solvit, sed auget potius. Declaro singula : nam imprimis in universum est impossibile, quod aliqua duo absoluta ita se habeant, ut unum possit existere alio non existente, et tamen quod in re non distinguantur. Quod principium late probatum est supra tractando de distinctionibus rerum, et in præsenti statim specialiter probabitur. At divina voluntas, et hæc perfectio libera quæ illi addi dicitur, ita comparantur, quod voluntas divina potest absolute loquendo existere, non existente in rerum natura tali perfectione libera ; ergo non potest mente concipi, ut in re sint omnino idem sine ulla distinctione in re. Quod declaratur in actibus liberis, qui esse possent in divina voluntate, et de facto non sunt. Necesse est enim voluntatem divinam distingui ab illis tanquam ens a non ente, vel tanquam ens actu ab ente possibili, quæ distinctio non est certe conficta per intellectum, sed in rebus ipsis conspicitur. Unde si illa duo considerentur secundum esse essentiæ, distinguuntur maxime ex natura rei ; nam voluntas habet essentiam actualem necessariam, perfectio autem libera habet essentiam possibilem, vel contingentem (late sumpto vocabulo contingentis prout omni necessario opponitur); hæc

autem non solum est distinctio, verum etiam prima diversitas, quæ inter reales essentias reperiri potest, ut constat ex dictis in disputatione 28. Tota autem hæc diversitas intercedit etiam inter voluntatem divinam, et perfectionem liberam, quæ de facto illi addita est ; nam etiam hæc perfectio libera ex se prius natura fuit sub esse possibili, quam actuali, et habet essentiam possibilem, quæ, quantum est ex se, potuisset non actu esse ; hujusmodi autem res ejusdem est essentiæ, sive actu existat, sive non ; ergo eamdem distinctionem retinet a quacunque alia essentia, a qua ex se distinguitur in esse essentiæ. Eo vel maxime, quod necesse est etiam esse existentiæ esse distinctum a parte rei in hujusmodi rebus ; nam esse existentiæ voluntatis divinæ est esse per essentiam intrinsece necessarium ; esse autem existentiæ illius perfectionis liberæ non est ita necessarium, sed absolute loquendo, potuisset non esse ; ergo impossibile est quod tale esse sit unum et omnino idem in re ipsa. Sunt ergo incompossibilia et repugnantia illa duo quæ simul conjungit illa sententia, scilicet, esse perfectionem liberam, realem, et quæ absolute posset non esse, et nihilominus quando est, non esse in re distinctam a perfectione necessaria Dei, et voluntatis ejus.

21. Jam vero facile est ex his elicere alteram partem quam proposuimus, et deducere eadem vel similia incommoda, quæ ex hac positione sequuntur. Unum et maximum est, aliquid quod ex se est nihil, et reipsa posset manere sub nihilo, esse vere formaliter ac essentialiter Deum ; et e converso aliquid quod nunc est vere et essentialiter Deus, tale esse, quod absolute loquendo, posset non esse ; hoc autem maxime pugnat cum Deo. Sequela videtur evidens ex his quæ docet illa sententia ; nam si perfectio libera in re non distinguitur ab essentia Dei, ergo includit in se totam perfectionem divinæ essentiæ ; ergo est essentialiter Deus. Item, quia vel illa perfectio est Deus, vel non. Si non est Deus, sequuntur multa inconvenientia supra illata, nimirum aliquid esse in Deo, quod non est Deus, vel (quod mirabilius est) aliquid esse omnino idem cum Deo, quod tamen non sit Deus. Item si non est Deus, nec substantia increata erit ; ergo vel erit substantia creata, vel accidens, et nihilominus erit aliquid indistinctum a Deo, quæ omnia et similia sunt absurda et repugnantia. Si autem illa perfectio libera est vere Deus, ergo est essentialiter Deus, quia non est Deus per participationem, sed verus Deus ; nulla autem res potest esse verus Deus participative, aut accidentaliter ; ergo necesse est ut sit essentialiter Deus. Probatur jam falsitas consequentis ; nam cum Deus sit ens per se necessarium, et hoc sit maxime proprium ejus, et in quo primario distinguitur a quolibet alio ente, impossibile est quod aliquod ens liberum sit essentialiter Deus.

22. Et declaratur hoc ex quadam recepta doctrina Sanctorum et Theologorum omnium, qui docent, processiones divinas ad intra, etsi voluntariæ sint, non tamen posse esse liberas propria libertate indifferentiæ, quoniam quælibet persona procedens est verus Deus, cui repugnat indifferentia ad essendum et non essendum, quia de ratione ejus est intrinseca necessitas essendi. Unde hæretici Ariani, ut docerent Filium esse creaturam, asserebant voluntate Patris libera fuisse productum. Quam consecutionem Concilia et sancti Patres existimarunt necessariam, et ideo antecedens illud hæresis damnarunt, ut videre licet in Hilar., lib. de Synod., anath. 24, et in Concil. Tolet, XI, in confessione fidei, et Aug., 15 de Trinitat., cap. 10, et D. Thom., 1 part., q. 41, art. 2, et aliis Theologis. Existimarunt ergo esse impossibile, aliquid quod ex voluntate libera habet ut sit vel non sit, esse Deum. Et similiter existimarunt impossibile aliquid reale esse intra Deum, quod, simpliciter loquendo, possit esse et non esse. Et in hoc cernitur evidens discrimen inter hoc additum liberum quod ab hac sententia fingitur, et id quod secundum rationem intelligimus divinas relationes addere ad divinam essentiam ; nam hoc tam absolute et simpliciter est ens necessarium sicut ipsa essentia divina ; et ideo potest esse in Deo, et idem cum Deo, et essentialiter Deus, quod secus omnino est in illo libero addito.

23. Præterea sequitur ex illa sententia perfectionem divinam realem, prout nunc est in rerum natura, talem esse, ut partim necessario sit, partim potuerit non esse, quod admittere non minus est absurdum in simplici entitate, quam per modum compositionis. Utcunque enim intelligatur, includit imperfectionem, et diminutionem quamdam in ipso esse quoad eam partem, vel quasi partem, quæ posset non esse. Unde quo magis hæc imperfectio attribuitur ipsimet simplici entitati Dei, eo cum majori absurditate e

inconveniente illi attribuitur talis imperfectio. Præterquam quod majorem involvit repugnantiam, quod una simplex entitas in uno simplicissimo esse includat illas duas conditiones, necessitatis essendi, et potentiæ ad non essendum. Nam si illa entitas habet unum simplicissimum esse, ergo totum illud est ab intrinseco necessarium, et prout tale est, est de essentia illius entitatis; ergo impossibile est ut illamet entitas secundum idem omnino esse reale sit ens contingens quantum ad aliquid, quod absolute posset non esse et manere sub nihilo. Atque hoc modo facile possent applicari fere omnes rationes supra factæ; nam licet hæc evasio unum inconveniens evitet, nempe compositionem, tamen alia evitare non potest, et divinæ entitati non solum pugnantia tribuit, sed etiam multa, quæ imperfectionem includunt, prout satis declaratum est, et in tertio membro magis explicabitur.

24. Hinc ergo facile ostendi potest, quod ultimo loco de prædicta sententia diximus, nimirum augere potius difficultatem, quam expedire. Primo quidem, quia e duobus alterum hic dicendum est, scilicet, vel Deum velle creaturam quam posset non velle, nihil reale addendo suæ voluntati, vel addere aliquid reale suæ voluntati, quod reipsa posset non addi illi, et illud, quod additur, ita transfundi (ut sic dicam) in divinam substantiam, ut nullo modo ab ea maneat distinctum in re; si autem hæc duo inter se conferantur, ut minimum æque difficile intellectu est hoc posterius ac illud prius. Imo hoc posterius videtur directe demonstrari impossibile, et involvens contradictionem, ut argumenta facta declarant. Illud vero prius licet fateamur, esse obscurissimum, non tamen positive demonstratur impossibile, et conabimur respondere ad argumenta, quibus id ostendi videtur. Aliunde vero illud prius nullam Deo tribuit imperfectionem, sed potius eminentiam quamdam, quæ vel hoc ipso quod humanum captum superat, est consentanea divinæ excellentiæ. Posterior autem modus includit sine dubio imperfectiones multas, ut paulo antea declaravimus.

25. Quibus addo non vitari inconveniens supra illatum, scilicet, ad hanc realem additionem necessarium esse intelligere in divina voluntate aliquam realem productionem, aut effectionem, aut quovis alio nomine nuncupetur. Quia realis additio, vel augmentum reale non potest intelligi sine productione reali; hic autem fit additio realis, et augmentum reale extensivum, nam in divina voluntate secundum se non erat formaliter illa perfectio libera; ergo augetur extensive ejus perfectio per additionem illius; ergo est necessaria aliqua vera actio, vel productio qua id fiat. Neque obstare potest, quod illud augmentum, vel additio fiat cum identificatione; nam potius ad hoc videtur requiri major efficacia; nam magis est facere, ut duo, quæ secundum se erant distincta, coalescant in unum simplex, quam quod uniantur; in præsenti autem perfectio libera et necessaria secundum se, seu præcisa actione vel determinatione divinæ voluntatis, ita sunt distinctæ, ut altera sit non ens seu ens possibile tantum, altera sit ens necessarium; ergo ut illud ens possibile sit non solum ens actu, sed etiam sit ipsummet ens necessarium sine ulla distinctione ab illo, magna certe vis, et plusquam efficacia requiritur. Etenim si illa perfectio libera ex ente possibili fieret ens actu, unitum tantum enti necessario, et non unum cum illo, necessaria esset efficientia vel actio; multo ergo magis necessaria est, ut non solum fiat ens actu unitum, sed etiam unum. Et confirmatur exemplo filiationis divinæ; nam quia persona Filii ratione filiationis addit nostro modo intelligendi aliquid realitatis divinæ essentiæ, necesse est ut illud habeat per realem originem et productionem, etiamsi illud additum non sit in re distinctum ab essentia, et idem est de persona Spiritus Sancti; ergo idem est in præsenti dicendum, si actus liber ut sic addit aliquid realitatis, seu perfectionis realis. Dices: etiam paternitas intelligitur aliquid addere essentiæ, sine ulla reali emanatione. Respondetur hoc verissimum esse, quia persona Patris non solum secundum absoluta, sed etiam secundum relativa, est omnino ens a se, quod declarant Theologi per notionem ingeniti; hæc autem conditio non potest convenire actui libero, quia ut sic non est ens necessarium, nedum omnino a se, et ideo omnino necessarium videtur, ut fiat ens per aliquam actionem.

26. Dices, esse aliam differentiam, quod Filius est res distincta a producente; actus autem liber non est res distincta a voluntate divina. Sed contra; nam hoc ipsum est, quod ex argumento deducitur, nimirum illum actum debere esse distinctum, quia effectus, et productus. Filius enim non ideo producitur, quia est distinctus, sed potius e converso, quia producitur, ideo distinguitur; sic ergo in

præsenti, si actus liber talis est, ut suam actualem entitatem et perfectionem non possit habere in rerum natura sine aliqua actione, recte concluditur esse distinctum. Unde cum ei tribuitur aliquid, quod sine efficacitate habere non potest, et simul dicitur in re non distingui ullo modo a suo principio, contradictoria dicuntur. Ac præterea quacunque ratione asseratur esse in Deo aliquid factum vel quasi factum per voluntatem liberam, est omnino absurdum, et a sana doctrina alienum. Accedit, quod necessarium erit fateri, esse in Deo perfectionem aliquo modo pendentem ab actuali existentia creaturæ, aut facta, aut futura in sua propria duratione; illa enim perfectio libera, quam habet Deus, ex eo quod liberaliter voluit mundum creare, ita dicit habitudinem transcendentalem ad creaturam ut existentem aliquando, ut nullo modo possit esse in Deo sine tali existentia creaturæ; at hoc certe absurdissimum est, quod nimirum indigeat Deus ullo modo creatura sua ad habendam aliquam perfectionem, sive magnam, sive parvam, sive intensivam, sive extensivam.

27. Denique addere possumus exemplum ex recepta sententia inter graves Theologos. Illi enim absurdum existimant admittere in Deo relationes reales ad creaturas ut actu existentes, et ab illis ut sic dependentes, quia impossibile existimant aliquid reale esse in Deo, quod ab actuali existentia creaturæ pendeat, sive ut a termino, sive ut a conditione necessaria, sive quacunque alia ratione, quia quidquid est in Deo, necessario est Deus, et ideo nullo modo potest non esse; quod autem aliquo modo pendet a creatura, potest non esse, sicut illa. Si qui vero sunt Theologi, ut Nominales, qui has relationes tribuant Deo, ideo id faciunt, quia existimant relationem nihil rei addere intrinsece subjecto seu fundamento, sed solum positionem, seu concomitantiam termini, omnes tamen pro comperto habent nullam veram rem etiam respectivam, quæ in Deo sit, posse aliquo modo pendere ab existentia creaturæ; multo ergo magis id dicendum est de re et perfectione absoluta, qualis est actus voluntatis.

28. Præterea, necesse est juxta contrariam sententiam admittere realitatem quamdam, seu realem perfectionem ex se indifferentem, ut sit nihil, vel ut sit Deus, quod per se incredibile est, et graviter offendit. Sequela declaratur, nam si concipiamus Deum in æternitate prius ratione, quam velit aut nolit creare mundum, verbi gratia, necessario intelligimus Deum præcognoscere hunc actum volendi creare mundum, ut sibi possibilem, et non necessarium; cognoscit ergo illum actum, et realem perfectionem liberam ejus, ut indifferentem ad esse et non esse; ergo ut indifferentem ut sit Deus, vel ut sit nihil, quia si non sit, nihil erit; si autem sit, erit Deus, cum non possit esse nisi in Deo. Falsitas autem consequentis, et ex se nota videtur, et declaratur amplius, tum quia illa met indifferentia est magna imperfectio, et consequenter repugnat rei, quæ formaliter possit esse in Deo; tum etiam quia illa indifferentia repugnat cum esse Dei, de cujus intrinseco conceptu est necessitas essendi. Unde in ipsis terminis involvitur contradictio. Imo etiam generalius loquendo impossibile est intelligere, duas res, includentes in suis propriis conceptibus oppositas ac repugnantes rationes esse indifferentes, ut distinguantur, vel identificentur; sed Deus et hæc perfectio libera habent omnino oppositas rationes; nam Deus dicitur esse ens necessarium, illa autem perfectio dicitur esse ens non necessarium; ergo impossibile est, ut in eamdem omnino simplicem, et indivisibilem entitatem coalescant.

Quarta et communis sententia.

29. *Capreolus quid addat communi sententiæ.* — Est igitur quarta sententia, quæ affirmat actum liberum Dei præter actum necessarium, qui est ipsum velle divinum absolute sumptum, solum addere relationem rationis ad aliquod objectum creatum; et quoad hunc respectum potuisse esse et non esse, licet actus ipse necessarius sit. Hanc sententiam docet Capreolus, in 1, dist. 45, q. 1, art. 2, ad argum. cont. 1 et 2 concl. Quanquam addat aliquid, quod a nobis prætermissum est, quia nec in rigore verum, neque ad hanc rem explicandam necessarium videatur; dicit enim divinum velle addere imprimis directionem divini intellectus ostendentis voluntati tale objectum, et proponentis illud ut volendum, et quoad hoc dicit addere aliquid reale, non tamen realiter distinctum, sed secundum rationem. Possumus autem a Capreolo interrogare, an hæc directio divini intellectus sit libera, vel necessaria; si enim est necessaria, ergo non recte dicitur, velle Dei liberum addere hanc directionem; nam determinatio libera non addit ea quæ necessaria sunt, sed potius illa supponit, et solum intelligitur ad

dere id quod est indifferens. Si vero illa directio est libera, primum augetur difficultas; nam de illa quærendum erit quid addat, quatenus libera est; et deinde interrogabimus ulterius, an illa directio sit formaliter libera ut præcise est ab intellectu; et hoc non admittet Capreolus; est enim falsum, et alienum a doctrina D. Thomæ, ut nunc suppono; vel est libera per denominationem a voluntate, et sic falsum est, quod velle liberum addat hanc directionem, cum potius ipsa directio denominetur libera ab eo quod addit velle liberum.

30. *Scotus an nobiscum sentiat.* — Omissa ergo hac parte, de qua etiam alii auctores nihil dicunt, tractanda est altera de respectu rationis, quam fere alii sequuntur, præsertim Thomistæ, Ferrar., 1 contr. Gent., cap. 75 et 76, et alii recentiores, 1 p., q. 19, art. 2, 3 et 7, et Sylvest., in Conflato 1 part., q. 19, art. 2, ubi referens et declarans opinionem Cajetani, nihil aliud de ea dicit, quam hæc verba: *Videant isti quid hoc importet;* et deinde aliter rem declarat. Solet hæc sententia tribui Scoto, in 2, dist. 45, sed ibi solum dicit per volitionem liberam Dei consurgere relationem in re volita, quam dicit nec esse realem, nec rationis stricte, id est, quæ consurgat per actum intellectus, nam hanc dicit consurgere per actum seu comparationem voluntatis. Unde quatenus voluntas est potentia rationalis, potest illa relatio dici rationis, quam dicit Scotus terminari in Deo ad aliquid absolutum, non declarat tamen quid sit illud absolutum, nec quam relationem addat in voluntate Dei terminatio libera ad creaturas. Favet autem huic sententiæ, in 1, d. 39, ubi ait, libertatem Dei esse perfectissimam, et ideo non consistere in indifferentia ad actus diversos, sicut est in nobis, sed in indifferentia ejusdem omnino actus ad diversa objecta. Unde sentit, terminationem ad objectum creatum nihil reale addere divinæ voluntati, alias libertas Dei consisteret in indifferentia non tantum ad objecta, sed ad perfectiones liberas, et inter se repugnantes ac contrarias. Atque ita omnes Scotistæ in hanc sententiam inclinant, et expresse Lychetus eam tenet in dist. 46, ubi Gabr., et Ocham, et alii Nominales docent, velle liberum Dei ut sic nihil rei addere supra velle necessarium, sed esse omnino idem; nihil autem dicunt de relatione rationis. Et videtur prædicta sententia necessario sequi ex impugnationibus aliarum; cum enim vere ac proprie Deus velit libere creaturas, et absolute loquendo potuerit non velle, necesse est, ut actu velle creaturam aliquid addat præter posse velle, seu præter actum volendi necessarium, quo Deus amat seipsum; ostensum est autem non addere aliquid rei; ergo necesse est ut addat aliquid rationis.

Proponuntur difficultates dictæ sententiæ præsertim quoad additionem rationis.

31. Sed hæc sententia habet etiam summam difficultatem: primo, quia relatio rationis aut sumitur in rigore ac formaliter, aut late ac fundamentaliter. Priori modo est quid fictum, et solum est in intellectu considerante, et comparante unum ad aliud, per modum relati, quod in se relationem non habet; hoc autem modo non potest velle liberum Dei includere relationem rationis, quia etiam si in nullo intellectu talis relatio consurgat, Deus in re ipsa vere et realiter vult tale objectum. Nec quidquam refert, quod Capreolus significat, et Scotus probabile censet, hanc relationem necessario consurgere in intellectu divino: tum quia satis incertum est, an relationes rationis fabricentur suo modo per divinam scientiam, quæ res prout in se sunt intuetur sine ulla improprietate, analogia, aut fictione; tum maxime quia, licet id gratis demus, non potest quidquam referre illa relatio, ut consurgens per intellectum Dei ad complendum seu constituendum velle liberum Dei, ut actu terminatum ad creaturas. Quia prius secundum rationem Deus vult libere creaturam, quam intelligat se velle libere creaturam, et intelligendo fabricetur respectum rationis; ergo id quod addit velle liberum ut sic, non est ille respectus rationis, sed aliquid prius ipso. Et confirmatur primo, nam Deus per voluntatem ut sic vult libere; ergo id quod addit velle libere, per voluntatem additur, non per intellectum, formaliter loquendo; ergo respectus ille rationis qui consurgit per actum intellectus ut sic, non potest esse id quod formaliter addit velle liberum supra velle necessarium. Tandem confirmatur, quia ille respectus rationis, etiam ut dicitur esse objective in actu intellectus divini, est quid confictum et nihil; ergo non potest constituere formaliter Deum volentem libere creaturas, nec tanquam tota forma, nec tanquam aliquid complens vel ultimate constituens illam. Unde Capreolus supra expresse declarat, hunc respectum non constituere formaliter determinationem liberam Dei, ut sic, sed consequi ad illam. Quod quidem erit ve-

rum de respectu rationis in prædicto rigore sumpto; sed juxta hanc expositionem nondum est explicatum, quod quærimus, scilicet, quid formaliter addat determinatio libera naturali actui voluntatis divinæ, quia, si relatio rationis consequitur ex determinatione libera, ergo est determinatio libera ante illum respectum; quid ergo addit actui necessario ut sic?

32. Si ergo dicatur addere fundamentum illius respectus, seu (quod idem est) addere respectum rationis fundamentaliter, quod erat alterum membrum supra positum, tunc restat inquirendum, quid sit hoc fundamentum. Fundamentum enim relationis rationis, quod ex parte rei sumitur, aliquid reale esse debet; nam si esset aliquid rationis, procederetur in infinitum, et totum esset mera fictio; aliquid ergo supponitur in re, quod occasionem præbet intellectui ad fabricandum respectum rationis, et illud vocamus fundamentum ex parte rei. Hoc ergo fundamentum in præsentia esse non potest, nisi vel aliqua res extra Deum extrinsece denominans ipsum, vel aliqua res intra Deum ipsum. Primum dici non potest in præsenti, quia, ut contra primam opinionem ostendimus, Deus non dicitur volens per extrinsecam denominationem. Nec cogitari potest a quo proveniat illa extrinseca denominatio; nam vel provenit a creatura possibili ut sic, et hoc non, tum quia alias illa non esset denominatio libera, sed necessaria; tum etiam quia esset indifferens et communis omni rei possibili. Vel provenit a creatura, ut existente, vel futura aliquando, et hoc etiam dici non potest; quia omnis creatura est, vel futura est, eo quod Deus per voluntatem suam libere vult eam esse; ergo relatio, quam Deus, ut actu volens, dicit ad talem creaturam, non potest fundari in denominatione sumpta ab ipsa creatura ut existente, vel futura. Unde acute Henricus, Quodlibeto 9, quæstione prima, distinguit in Deo duplices relationes rationis: quædam sunt, quæ secundum rem præsupponuntur aliquo modo in creatura, et per quamdam correspondentiam (ut ipse ait) formantur in alio extremo, scilicet Deo, et hujusmodi sunt relatio creatoris, domini, et similes, quæ actionem transeuntem consequuntur. Aliæ vero sunt, quæ per se primo formantur in ipso Deo, ut relatio prædestinantis, eligentis, etc. In hoc ergo genere collocandus est hic respectus, quem intelligimus consequi ad determinationem liberam; fundamentum ergo ejus non in aliqua re extrinseca, sed in ipso Deo quærendum est.

33. Et sine dubio ita esse videtur; nam Deus ex se solo se libere determinat, ut hoc velit potius quam illud, et ideo non videtur ille respectus posse prius in alio fundari, quam in ipsomet Deo. In quo est magna differentia inter volitionem liberam et scientiam, etiam quatenus dicitur scientia visionis, et dicitur aliquo modo contingens aut libera, quatenus posset sub tali ratione non esse, si res non essent futuræ. Intercedit ergo differentia inter hanc scientiam et voluntatem, quod scientia, ut ex simplici intelligentia fiat visio, et præter res possibiles se extendat ad repræsentandas res existentes, supponit in objecto aliquam varietatem pro aliquo tempore, cui æternitas coexistit, vel saltem supponit aliquod decretum liberum divinæ voluntatis, et ita ibi intelligi potest extra ipsam scientiam aliquod fundamentum, vel principium illius relationis; at vero in voluntate nihil supponi potest, sed omnis varietas, quæ in objectis intelligi potest, ab ipsa voluntate trahit originem. Et ratio a priori est, quia scientia, etiam ut terminata ad talia objecta contingentia, non est in se formaliter libera, sed necessaria ex præsuppositione talis objecti existentis, vel futuri; at vero voluntas ut terminata ad talia objecta est formaliter libera, et ideo illa relatio in scientia posset intelligi per modum cujusdam respectus resultantis necessario in ipsa, posito altero extremo, scilicet, objecto scibili, in esse veri seu scibilis; in voluntate autem non potest ita intelligi, sed primo ac per se originem trahit ab ipsamet voluntate, omnibus aliis eodem modo se habentibus; et ideo intime in illa esse debet fundamentum talis respectus.

34. Tunc ergo ulterius inquirendum restat, quid sit in divina voluntate tale fundamentum. Aut enim est ipsum velle Dei necessarium ut sic, aut aliquid ei additum; primum dici non potest, tum quia illud fundamentum semper ac necessario est; posito autem eodem fundamento et termino eadem relatio nata est consurgere, sive rationis, sive realis; esset ergo illa relatio non libere, sed necessario; tum etiam quia ex modo concipiendi nostro constat, ex solo velle Dei necessario, ut sic, nullam nobis præberi occasionem apprehendendi relationem aliquam, vel habitudinem ad objecta creata, quia per illud velle, ut necessarium, solum concipimus Deum ut se amantem; ergo in illo velle ut sic nulla

relatio rationis ad creaturas, ut in se ipsis existentes, fundari potest. Si autem dicatur secundum, inciditur in opinionem Cajetani; illud enim additum, aliquid rei est, non rationis, quia est fundamentum ex parte Dei et volitionis ejus, ut cum illo respectu concipi possit; ostendimus autem jam hujusmodi fundamentum non esse aliquid rationis, sed rei. Rursus illud non potest esse aliquid necessarium, tum quia dicitur esse quid additum ipsi velle necessario, tum etiam quia non magis posset esse fundamentum, quam ipsum velle necessarium ut sic; ergo erit aliquid liberum, quo Deus proxime ac formaliter constituitur actu volens creaturas; hoc autem ipsum est quod Cajetanus asserebat. Et confirmatur primo, quia impossibile est transire a contradictorio in contradictorium, nisi facta aliqua mutatione, vel additione in altero extremo; sed Deus quatenus præcise volens actu necessario ut sic non est volens creaturas (loquor semper de voluntate creaturarum in se, ut omittam complacentiam earum secundum esse, quod habent in Deo, et quæ si in Deo est, necessaria est, et non libera), et deinde intelligitur volens creaturas; ergo necesse est aliquid esse additum, vel ipsi, vel creaturis, ratione cujus intelligatur inter ea esse illa habitudo, quæ antea non erat; sed non potest additio intelligi facta creaturis, ut ostensum est; ergo esse debet in voluntate divina. Tandem, quia alias si Deus suo velle æterno sine ulla prorsus additione rei, sed rationis tantum, posset velle libere creaturas, ergo etiam in tempore posset incipere illas velle sine ulla sui mutatione, quia mutatio non fit sine aliqua additione, vel ablatione reali; sed quamvis Deus ex non volente inciperet esse volens creaturas, nihil reale adderetur, sicut neque in æternitate additur, etiamsi ex æternitate velit creaturas; ergo non mutaretur, etiamsi inciperet amare creaturas in tempore, neque etiamsi amare desineret, quas antea amabat.

Resolutio quæstionis.

35. Ex his quæ circa has opiniones dicta sunt, satis (ut opinor) declaratum est, quanta sit hujus quæstionis difficultas, faciliusque esse, quamlibet ejus partem impugnare, quam aliquam probe defendere, aut explicare. Quapropter non vereor confiteri, nihil me invenire quod mihi satisfaciat, nisi hoc solum, in hujusmodi rebus id de Deo esse credendum, quod ineffabili ejus perfectioni magis sit consentaneum, quodque ab omni imperfectione alienum sit, etiamsi modum, quo id Deo conveniat, non assequamur; ideo in hoc puncto hæc asserenda esse censeo. Primo, Deum vere, proprie, et sine metaphora velle, et amare ea quæ libere vult, vel amat, quæque potuit non amare. Hoc satis probatum est ex dictis contra primam sententiam. Et confirmari potest ex divina scientia; nullus namque negabit, Deum proprie scire res creatas existere, id enim non solum est manifestum in Scriptura: *Vidit* (dicitur) *Deus cuncta quæ fecerat*, et similia, sed etiam est ex se evidentissimum, ut infra attingemus, et tamen de illa scientia est fere eadem difficultas, quid addat Deo, cum potuerit non esse in illo, si res creatæ non extitissent; ergo.

36. Secundo dicendum est, Deum velle creaturas actu reali suæ voluntatis, seu potius, qui est sua voluntas, et sua essentia. Hoc probant, quæ circa ultimam sententiam objecta seu proposita sunt, quia Deus non potest esse volens, sive seipsum, sive quamcunque rem aliam, per aliquid fictum vel imaginarium, sed per aliquid quod in re ipsa subsistat, vereque in ipso sit, quia vere et realiter vult et amat. Item, quia si Deus constitueretur volens per compositionem, constitueretur per formam realem illum in re ipsa afficientem, et non per ens rationis, neque totaliter, neque ex parte seu completive, sed omnino per realem formam et intrinsecam, quia totus effectus formalis esset intrinsecus et realis, ut est in nobis, et in Angelis; ergo multo magis, cum constituatur Deus volens creaturas simplicissimo modo, tanquam purus actus, solum constituitur suo reali et intrinseco velle. Tandem hoc est evidentissimum in scientia; nam Deus non intuetur creaturas, ut existentes in aliqua differentia temporis, nisi per scientiam suam, tanquam per formam (loquimur modo nostro) realem et intrinsecam sibi, et non per aliquid extrinsecum vel per aliqua entia rationis; nam Deus vere et realiter judicat de rebus creatis, ut existentibus, et apprehendit ac intellectualiter repræsentat illas; totum autem hoc est reale, absolutum et intrinsecum Deo; est ergo in ipso per aliquid reale, et intrinsecum ipsi; ergo per intrinsecam scientiam ipsius.

37. Tertio dicendum est, Deum eodem omnino actu simplicissimo, indivisibili, et absque ullo reali augmento vel diminutione ejus, velle omnia quæ vult, et nolle quæ non vult, sive necessario, sive libere ea velit.

Hæc est mens auctorum ultimæ sententiæ, eamque intendit D. Thomas, 1 part., q. 19, art. 2, ad 4, et art. 5, et maxime art. 3, ubi expresse ait, nihil perfectionis accrescere Deo ex eo quod velit alia a se. Idem ex professo probat primo contra Gentes, cap. 76, et hoc ipsum præcipue intendit Scotus, in 1, dist. 39; idem Hervæus, Quodlibeto 1, q. 1. Hancque assertionem convincunt rationes factæ contra secundam et tertiam sententiam. Et quanquam modus, quo id Deo conveniat, non possit a nobis comprehendi, declaratur tamen aliquo modo; nam velle Dei est infinitum, tam in genere entis quam in ratione appetitus, estque infinitum, non per modum potentiæ, nec per modum actus inchoati seu primi, sed per modum perfectissimi et ultimi actus; ergo ille actus ex vi suæ simplicissimæ entitatis, quam totam necessario habet, est sufficiens ad attingendum omnia objecta volibilia, unumquodque secundum rationem et capacitatem suam; in illo igitur actu est tota actualitas necessaria, ut amet Deus seipsum propter se, et alia propter ipsum, et se ut finem, alia ut media, et se necessario, quia hoc exigit bonitas sua, et alia libere, quia non amplius requirit finis aut objecti bonitas. Cum ergo amat Deus alia a se, non alio actu, nec per aliquid additum actui, vult, sed illomet quo se amat, et quo posset non amare alia, si vellet.

38. In hoc ergo solum consistit eminentia hujus mysterii, quod hic actus apprehenditur, ut forma quædam, quæ secundum totam realitatem suam necessario est a Deo, seu est ipse Deus, et tamen non necessario confert quasi adæquatum effectum formalem, quem conferre potest in ordine ad extrinseca objecta, sed est in manu et potestate habentis talem actum, per illum tendere, vel non tendere in talia objecta; et cum tendit, vere illa amat et vult, et nihil ideo plus habet quam si non amaret. Hoc autem, quod nos explicamus per modum formæ et effectus formalis, est in Deo longe eminentiori et altiori modo, et ideo licet in formis imperfectis nunquam possit accidere, ut eadem omnino forma necessario existens in subjecto, non conferat illi totum effectum formalem suum, ac proinde in voluntate creata non possit intelligi, quod necessario habeat aliquem actum volendi, et nihilominus sit in manu ejus velle aut non velle per illum actum aliquod objectum ad quod potest terminari, quia actus existens in potentia necessario habet in illa totum suum effectum formalem, facitque eam actualiter tendere in totum objectum suum, nihilominus divinum velle, quia non est forma informans, neque actus actuans, sed actus purissimus, altiori modo intelligendum est constituere volentem, et attingere objecta cum eminenti quadam potestate ad attingendum vel non attingendum secundaria objecta, nulla in ipso actu mutatione, vel reali additione facta.

39. Accedit alia notanda differentia inter velle creatum et increatum; nam velle creatum est totum natura sua ordinatum ad objectum, a quo sumit speciem; et ideo non potest esse talis actus in potentia, quin actu inclinet ad tale objectum, et non per modum potentiæ, sed per modum actus, et ideo necessario constituit volentem, vel nolentem tale objectum; velle autem increatum nullam speciem sumit ab objectis creatis, neque habet realem habitudinem ad illa, sed eminentissimo et absolutissimo modo illa attingit, quando Deus illa vult; et ideo licet illud velle secundum totam suam entitatem necessario sit, non tamen necessario attingit talia extrinseca, seu secundaria objecta; et cum ea libere attingit, non est necesse aliquid rei illi addere, sed seipso est volitio eorum, libere volendo et se determinando. Et hac ratione dicunt auctores, hoc quod est Deum attingere per suum velle talia objecta, tantum addere actui divino relationem rationis, non quia Deus constituatur actu volens talia objecta per relationem rationis, sed quia in ipso Deo nullam addit habitudinem realem, nec prædicamentalem, nec transcendentalem, sed eminentiori modo illa attingit, quem modum nos explicare non possumus, nisi per relationem rationis.

40. Tandem hoc confirmari et declarari potest ex comparatione inter libertatem creatam et increatam. Libertas enim creata est potentialis, increata vero est summe actualis; et ideo illa est per modum potentiæ activæ simul et receptivæ, hæc vero est per modum purissimi actus, ex quo nascitur inter eas proportionalis quædam convenientia cum absoluta et summa quadam dissimilitudine ac differentia. Proportio consistit in hoc quod sicut libera facultas creata, quæ activa est, ut se determinet ad hunc actum potius quam ad alium agendum, non indiget alio determinante active, sed ipsa active accommodat suam vim ad hunc actum potius quam ad alium, ita libera facultas, seu potius ac

tualitas increata, non indiget alio formaliter determinante, et quasi actuante, ut se quasi flectat (ut sic loquar) ad hoc objectum potius quam ad aliud, sed seipsa id præstat. Est tamen differentia manifesta, quod facultas creata, in qua est formalis libertas, quia est tantum in potentia seu actu primo, indiget aliquo addito per modum actus secundi, quo formaliter determinetur; entitas autem libera Dei, quia non est potentia, sed actus purus, non indiget addito aliquo tali, ut ad objectum terminetur, sed seipsa formaliter id præstat. Ratio autem hujus differentiæ non est alia nisi summa actualitas divini velle, et infinita ejus perfectio, ratione cujus in se præhabet quidquid ad omnem actualitatem volendi necessarium esse potest. Unde tota illa perfectio, quæ addi fingitur per illud liberum ac reale additum, in ipsamet infinita perfectione actualissime continetur, seclusa tamen quadam imperfectione; nam illud additum quod fingitur, tale est, ut necessitate quadam conjungat voluntatem divinam objecto creato, postquam scilicet intelligitur illi voluntati adjunctum esse illud additum. At vero infinita illa perfectio divini actus nulli objecto creato necessario conjungitur, sed ad illud seipsa terminari potest cum quadam indifferentia et dominio, non supra seipsum, sed supra objectum.

Corollaria ex præcedenti resolutione.

41. Ex quo intelligitur, aliter dici liberum amorem Dei quam dicatur amor creaturæ; hic enim dicitur liber quantum ad esse, non vero quantum ad terminari tali modo ad tale objectum (loquor de amore, non ut cogitatione abstrahitur in communi, hic enim indifferens est, ut ad hoc vel illud objectum terminetur, quæ magis est indifferentia generis, quam libertatis; sed loquor de actu amoris, ut realiter existente in partticulari), hic ergo dicitur liber quoad esse, quia ita est a sua causa, ut ex vi ejus posset non esse; non est autem liber quoad terminari, quia si est, necessario terminatur ad tale objectum, tali entitati actus adæquatum. At vero divinus amor est liber non quoad esse, sed quoad terminari respectu creaturarum. Nam ille amor secundum suam totam entitatem et perfectionem, necessarius est, neque in hoc potest habere indifferentiam, quia esset magna imperfectio; tamen in terminari habet indifferentiam, non quidem respectu primarii objecti, quod est ipsemet, seu divina essentia, quia necesse est ut ad aliquod objectum necessario terminetur, ad illud scilicet, cum quo habet intimam et necessariam conjunctionem, vel potius unitatem; sed indifferentiam habet respectu secundariorum objectorum, cum quibus non habet necessariam connexionem, neque ab illis ullo modo pendet.

42. Secundo intelligitur ex dictis, quam sit eminens et excellens modus libertatis divinæ, quamque ab omni imperfectione semotus, ut, vel ob hanc solam causam, hic modus sentiendi de divina voluntate præferendus sit omni alii, etiamsi humanum captum excedat. Sic enim optime intelligitur illud, propter quod tota hæc disputatio hoc loco inserta est, quo modo occasione libertatis nulla sit in Deo mutatio, non solum stricte secundum realem durationem, verum etiam neque late secundum diversa signa rationis in ipso nunc æternitatis. Quia licet in primo signo rationis intelligatur divinum velle, ut indifferens ad hoc vel illud objectum creatum, in alio vero signo, ut terminatum ad hoc objectum, tamen nulla in hoc est umbra mutationis, quia nullum est vestigium realis additionis, sed formalis tantum terminationis per seipsum, novo tantum respectu rationis inde resultante. Deinde intelligitur optime, quo modo divina libertas sit absque ulla potentialitate. Unde cum dicitur Deus posse velle et non velle, illud posse non dicit potentiam activam, vel passivam, sed dicit solum indifferentiam ejusdem actus, ut ad hoc objectum terminetur, vel non terminetur. Quod juxta secundam sententiam vix explicari potest sine potentialitate passiva et activa in seipsam, ut supra explicatum est. Necesse est enim fateantur voluntatem divinam per modum actus primi esse indifferentem ad perfectionem liberam; vel ergo determinatur ad habendam illam efficiendo illam, et hoc est absurdissimum, vel formaliter per seipsam, et, si ita dicant, in eamdem fere difficultatem incidunt; quare id nos melius dicimus respectu ipsius objecti, cui immediate talis actus suo modo conjungitur per seipsum formaliter absque illo imperfecto addito.

43. Sic denique intelligitur optime in libertate divina distinctio et oppositio actuum secundum rationem, sine ulla reali contrarietate vel distinctione, quia nimirum idem est omnino actus secundum rem, qui sine ulla additione ad varia terminatur; et sic ratione distinguitur; et prout terminatur ad hoc, ut aliqua res sit, dicitur amor aut volitio; prout vero terminatur ad non esse talis rei, dicitur

nolitio ejusdem rei, et metaphorice odium, non inimicitiæ, sed abominationis. At vero juxta aliam sententiam vitari non potest vera et realis contrarietas et oppositio inter perfectiones reales liberas Dei; nam si voluntas creandi mundum addit Deo realem perfectionem, quæ in illo non esset si mundum creare noluisset, sed loco illius haberet aliam per voluntatem liberam non creandi mundum, ergo necessarium est illas duas perfectiones liberas esse inter se tam vere oppositas et contrarias, sicut sunt in nobis voluntas agendi et non agendi; nam etiam illæ perfectiones sese mutuo excluderent ab eadem voluntate divina, et essent quasi actuales motus tendentes in terminos contrarios, quod certe indignum est attribuere Deo.

44. Tertio constat ex dictis idem proportionaliter dicendum esse de actu scientiæ divinæ respectu earum rerum seu veritatum, quas ex parte earum non necessario repræsentat; ex parte (inquam) earum, quatenus, scilicet, illæ possunt esse et non esse, eo quod contingenter, seu libere fiant; nam ex parte Dei necessario illas ita cognoscit sicut sunt, quia statim ac in aliqua differentia temporis futuræ sunt, in divina essentia repræsentantur. Quod si nunquam futuræ sunt, hoc ipsum in essentia divina repræsentatur. Hæc autem repræsentatio et æterna est, eo quod æternæ scientiæ Dei omnia sint objective præsentia, et nullam rem addit ipsi divinæ scientiæ, sed ipsamet scientia, quæ necessaria est in Deo, et qua se necessario comprehendit, hanc vim habet ob suam infinitatem, ut seipsa, et sine ullo reali addito omnia infallibiliter repræsentet, quæ quovis modo vera sunt aut intelligibilia. Quod eodem modo in scientia declarandum est, quo id in voluntate declaravimus, et quodam modo facilius intelligitur in scientia, eo quod supponat objectum ad alteram veritatis partem determinatum, ut etiam in superioribus declaratum est.

Ad primam difficultatem de libera denominatione.

45. Ultimo conabimur ex dictis satisfacere ad difficultates, quæ in contrarium tactæ sunt. Sunt autem illæ tres præcipuæ. Prima est de illa denominatione, qua Deus dicitur volens creaturas, cum non sit rationis, sed realis, a qua forma seu quasi forma sumatur; et cum sit denominatio non necessario conveniens Deo, quomodo possit a forma necessaria sumi, et non potius a forma seu reali perfectione libera. Responsio enim brevis, si ad solam rem spectemus, est, illam denominationem, prout realis est, ab ipsamet infinita Dei entitate sumi, quæ propter eminentiam suam per seipsam potest quasi formaliter id totum conferre. Rursus respondendo in forma, quod ad scientiam attinet, potest facile dici, quod licet scientia secundum totam entitatem suam sit necessaria, non confert totam illam denominationem eadem absoluta necessitate, quia in objecto non semper est veritas absoluta necessaria; est autem in ratione scientiæ, ut repræsentet objectum tale esse quale in se est; et ideo sufficit, quod supposita objecti veritate, Deus ex necessitate constituatur sciens illud per suam æternam ac necessariam scientiam; in voluntate vero neque hæc necessitas reperitur, nam etiam supposito objecto creabili, bono in suo ordine ac diligibili, non resultat (ut ita dicam) in Deo ex necessitate illa denominatio volentis; et ideo est quodammodo mirabilius in illa quomodo libere sit a forma seu actu simpliciter necessario quoad totum suum esse.

46. Dicendum est tamen hanc esse præstantiam vel eminentiam potius illius actus, ut juxta exigentiam objectorum tendat in illa, et ideo licet sit necessarius in se, potest secundum tendentiam ad aliquod objectum, liberam denominationem dare. Quod a nobis potest a posteriori amplius declarari, nam divina voluntas circa objecta creata involvit causalitatem; nam est prima radix, ut illa sint, vel non sint; quamvis autem velle Dei sit necessarium in essendo, est tamen liberum in causando, et ideo est etiam liberum in volendo creaturas, seu (quod idem est) in tribuenda Deo denominatione volentis aut nolentis creaturas. Quod si instes, quia illa denominatio est realis; ergo est aliquid reale; rursus, est denominatio non necessaria, sed libera; ergo est aliquid reale non necessarium, sed liberum. Respondetur distinguendo ultimum consequens, scilicet, est aliquid reale non necessarium quoad esse, negatur consequentia; non necessarium autem quoad terminationem, vel causalitatem, sic conceditur consequentia. Unde licet illa denominatio realis sit ex parte Dei, involvit tamen causalitatem seu terminationem ad creaturam, et ideo simpliciter non est necessaria; neque actus ipse, quamvis in se necessarius, illam necessario præbet, tum propter eminentiam suam, ut dictum est, tum etiam quia, licet illa denominatio sit intrinseca, est

tamen cum ordine ad extrinsecum, quod secum aliquo modo involvit, et ideo potest esse libera. Et in idem fere coincidit, quod in simili respondet Marsil., in 1, q. 44, ad 3, ubi ait, nolle producere mundum, non necessario fuisse in Deo, licet potuerit esse, quia nolle Dei non tantum dicit rem, sed actionem, quæ potuit non esse in Deo in esse actionis, id est, quatenus ex illa aliquid in creatura resultat. Et in idem fere redit, quod respondet Gregor., in 1, dist. 45, post concl. 7, et quod Auctores supra citati in ultima opinione dicebant de respectu rationis. Omnes tamen pro comperto supponunt nullam rem esse in Deo, quæ potuerit non esse, aut e contrario nullam posse esse, quæ non sit.

Ad secundam difficultatem de respectu rationis.

47. Secunda difficultas erat de respectu rationis, qui involvitur in hac denominatione seu terminatione, et de fundamento ejus. In qua breviter dicendum est hanc relationem rationis non constituere intrinsece ac formaliter Deum volentem creaturam; hoc enim recte probant, quæ circa sententiam ultimam diximus. Consequitur ergo, nostro modo concipiendi, ex hoc quod Deus intimo et ineffabili modo amat creaturam; quia vero nos explicare aut concipere non possumus illam determinationem liberam Dei sine aliquo addito, aut sine aliquo respectu, ideo Theologi per hujusmodi respectum hanc rem explicarunt. Quod vero attinet ad fundamentum hujus respectus, verum est, quod discursu supra facto circa ultimam opinionem concluditur, tale scilicet fundamentum ex parte Dei aliquo modo sumendum esse, ut ante Henricum ibi citatum significavit D. Thomas, 1 p., q. 14, art. 15, ad 1; hoc autem fundamentum, ut in eodem discursu significatum est, facillimo negotio declaratur in scientia; nam ipsamet scientia necessaria Dei est de se sufficiens fundamentum illius relationis, quam importat scientia libera seu visionis, si ex parte alterius extremi ponatur conditio necessaria ad terminandam talem relationem, scilicet, aliqua veritas, vel actualis entitas; et ideo nullum est inconveniens quod res simpliciter necessaria possit fundare respectum non necessarium, quia quod talis respectus necessarius non sit, provenit solum ex parte termini. Unde, hoc ipso quod in termino est aptitudo ad terminandam talem relationem, intelligitur quasi necessario consurgens talis relatio, quia divina essentia naturaliter ac necessario repræsentat omne verum, omneque intelligibile objectum.

48. De voluntate vero dicendum est in re ipsa non esse aliud fundamentum ex parte Dei ad talem relationem, præter actum ipsum necessarium voluntatis Dei, non tamen ut est tantum necessarius in esse, sed ut est etiam liber quoad terminationem, et aliquam causalitatem. Unde hic respectus non intelligitur tanquam resultans posito actu necessario ex parte Dei absolute et secundum se, et præintellecta creatura ut diligibili; nam his duobus stantibus stat non sequi seu intelligi respectum illum; intercedit ergo libera determinatio Dei, quæ licet in se ac formaliter non sit res nova in Deo, a nobis tamen concipitur per modum rei novæ ad fundandum respectum. Vel certe illa determinatio in voluntate semper concipitur per modum alicujus causalitatis, per quam concipitur objectum tanquam mutatum aliquo modo in ordine ad actualem existentiam sibi proportionatam, et ideo actus ille voluntatis in se necessarius, ut habens vim libere causandi, intelligitur ex parte Dei ut sufficiens fundamentum talis respectus. Non intelligitur autem ipse respectus resultare, donec actus ille Dei exerceat suam vim liberam seu causalitatem circa tale objectum, in quo non ipse actus aliter se habet, sed facit ut objectum aliter se habeat, et tunc intelligitur quasi resultare hujusmodi respectus, et in hoc differt hic respectus a respectu scientiæ visionis ut sic.

49. Cum autem dicimus, per voluntatem Dei fieri aliquam mutationem in objecto, ut talis respectus consequi intelligatur, non est intelligendum de reali ac physica mutatione, sed de objectiva secundum habitudinem ad actualem existentiam, et ideo hic respectus intelligitur æternus in Deo, licet creatura realiter et in se non mutetur, nisi in tempore. Quia hoc ipso quod Deus amat creaturam ab æterno, intelligitur creatura habere aliquam habitudinem ad existendum, quam ex se non habebat; et hanc voco mutationem in esse objectivo. Quæ etiam in rebus nunquam futuris suo modo intelligitur, nam hoc ipso quod Deus decrevit ut illæ nunquam sint, intelliguntur habere aliquam habitudinem ad existentiam, quam ex se non habebant; nam ex se erant quasi indifferentes; per decretum autem Dei determinatur ut nunquam existant; et hæc sola mutatio sufficit, ut aliter etiam cadant sub scientiam, nam jam cognos-

cuntur per scientiam visionis ut nunquam futuræ; eadem ergo mutatio in objecto sufficit ad utramque relationem; sed differt, quod voluntas facit illam, scientia vero visionis, supponit factam, vel permissam per voluntatem. Nec mirum est quod talis mutatio objectiva sufficiat, cum totum esse horum respectuum objectivum sit.

Ad tertiam difficultatem de immutabilitate.

50. Tertia difficultas erat circa divinam immutabilitatem, quasi per oppositum extremum. Nam ex sententia explicata sequitur, Deum non fore mutabilem, etiamsi posset incipere velle quod nunquam voluit, vel desinere velle quod voluit. Ad quam respondent Ferrar., 1 contra Gentes, cap. 83, et Basolis ac Lichetus, in 1, dist. 45, non posse desinere Deum velle quod voluit, quin mutetur, quia respectus rationis, quem velle Dei includit, non potest mutari, nisi mutato aliquo extremorum; non potest autem hic respectus auferri per mutationem creaturæ, et ideo necessarium esset fieri mutationem in Deo. Sed hæc ratio, si consequenter loquamur, non est efficax, et contra illam procedit difficultas tacta; nam idem argumentum fieri potest de hoc respectu etiamsi ab æterno esse intelligatur, quia ex æternitate resultare non potuit sine aliquo addito, vel in Deo, vel in creatura, præter ea quæ sunt necessaria in Deo, vel possibilia in creatura. Quod si in æternitate ipsa non esset necessaria additio ex parte Dei, neque alia mutatio in creatura, nisi illa objectiva, quæ a nobis explicata est, etiam in tempore non erit necessaria realis additio ex parte Dei, et consequenter nec mutatio, sed eodem simplissimo actu poterit velle quod antea non volebat, et causare prædictam mutationem in objecto, quæ sufficit ad novum illum respectum.

51. Alii respondent, verum quidem esse non fore mutandum Deum ex eo quod aliquid de novo inciperet vel desineret velle, inde tamen sequi in eo vicissitudinis obumbrationem. quæ non minus repugnat Deo quam propria mutatio, ut dicitur Jacobi 1. Sed hæc responsio supponit, vicissitudinis obumbrationem, esse quid distinctum a mutatione, et aliqu minus illa, quod tamen est præter mentem Jacobi et expositionem omnium. Nam vicissitudinis obumbratio nihil aliud est quam mutatio, quæ umbræ vicissitudinem affert, sumpta metaphora a motu solis. Nam quia Deum vocaverat Patrem luminum, subdit, non esse concipiendum Deum ad modum solis, in quo est perpetua mutatio et vicissitudinis obumbratio. Quod uno verbo significavit August., in lib. de Speculo, dicens: *Apud Deum non est transmutatio, et ideo apud eum cursus temporis diei noctisque alternatione nequaquam variatur*. Et sane, seclusa metaphora et loquendi modo, non videtur posse medium reperiri inter veram et realem mutationem, ac immutabilitatem, quia illa quæ dicitur umbra vicissitudinis, vel est in aliqua vera re, et sic erit vera mutatio, vel est tantum in respectu rationis, et sic non repugnat Deo, et consequenter non est vicissitudinis obumbratio, de qua Jacobus loquitur. Hæc ultima propositio patet in respectu creatoris vel domini.

52. Dices cum D. Thom., 1 part., q. 14, art. 15, ad 1, hanc vicissitudinem respectuum habere locum in his respectibus, qui fundantur in actionibus ad extra, non vero in his qui oriuntur ex actibus immanentibus. Sed esto hoc verum sit, hujus rei causam investigamus; nam si in ipsis actibus immanentibus non est necessaria realis additio, ut talis respectus resultet, neque etiam erit necessaria realis mutatio, ut de novo resultet. Neque e converso, ut auferatur, erit necessaria ablatio aut suspensio alicujus realis actus. Aliam responsionem adhibet ibi D. Thom. (quam ipse etiam non videtur probare, cum post illam aliam adjungat), nimirum, hos respectus non terminari ad creaturas, ut sunt in seipsis, sicut relationes domini vel creatoris, sed ut sunt in ipso Deo, et ideo non posse mutari, nisi mutato Deo. Sed hoc imprimis locum non habet in voluntate libera, nam per eam vult Deus creaturam in seipsa; ergo respectus ille non terminatur ad creaturam in Deo, sed in ipsa. Idemque est de scientia visionis, de qua ibi est sermo; nam licet dicatur Deus videre res in se tanquam in causa vel ratione cognoscendi, tamen intuitus Dei ultimate fertur ad res prout sunt in seipsis, et ita respectus talis scientiæ ad illas in seipsis terminatur.

53. Igitur hæc difficultas aliter expedienda videtur in scientia, et aliter in voluntate. In scientia enim est res longe facilior; nam cum ipsa in se non sit libera, sed necessaria non potest in ea intelligi, quod de novo aliquid sub eam cadat, vel sciri desinat, nisi facta aliqua mutatione in ipsa scientia; nam si supponatur objectum scibile, divina scientia talis, tam perfectaque est, ut naturalite

ac necessario repræsentet omne verum, seu omne scibile. Quapropter si in tempore Deus aliquid sciret, quod ab æterno non scivisset, necessarium esset ei addi aliquam scientiam realem, quia nihil scire potest, nisi per realem scientiam; aut ergo illam non habuit ab æterno, et sic oportuit in tempore addi; aut si ab æterno illam habuit, ab æterno etiam illi repræsentavit tale objectum, quia, ut diximus, naturaliter repræsentat; et eadem ratione, quod ab æterno repræsentavit, perpertuo repræsentat. Neque enim potest accidere variatio in tali respectu ex parte solius objecti; nam omnis res futura in aliqua differentia temporis, quantum est ex se, semper est scibilis, quia ex æternitate verum est dicere illam fore in tali tempore. Et eadem ratione omnis veritas, tam affirmativa quam negativa, circa res futuras, aut non futuras, sive a nobis per modum futuri, sive præsentis, aut præteriti significetur, ex se scibilis est objective seu terminative; et ideo quod non semper, sed de novo sciatur, non potest provenire nisi ex imperfectione scientiæ, quæ vel limitata est, vel a rebus ipsis est sumenda. Quare talis additio scientiæ non potest fieri quasi per extrinsecam additionem objecti, sed per reale augmentum ipsius scientiæ, et consequenter per veram ac realem mutationem.

54. Quapropter hoc ipso quod divina scientia infinita est, illi repugnat talis mutatio seu novitas, quia illa scientia nec sumitur ab objecto, nec ab illius reali existentia pendet, sed ex se nata est repræsentare illud, etiamsi duratione distet; semperque ac naturaliter repræsentat quidquid in objecto repræsentabile est. Et eadem ratione non potest tali scientiæ accidere diminutio, quia unumquodque repræsentat pro eo tempore et modo quo futurum, vel non futurum est.

55. Addunt aliqui immutabilitatem scientiæ visionis provenire ex immutabilitate divinæ voluntatis; nam quia ejus decretum æternum est, et immutabile, et ab eo dependent res futuræ, ideo scientia earum immutabilis etiam est. Sed licet verum sit, posita immutabilitate decreti, scientiam in eo fundatam fore etiam ex eo capite invariabilem, tamen, per se loquendo, non fundatur invariabilitas scientiæ in immutabilitate decreti liberi. Nam etiamsi per impossibile Deus de novo aliquid inciperet velle, aut desineret, seu mutare posset voluntatem suam, nihilominus scientia esset invariabilis, quia ex æternitate repræsentaret tale decretum, vel mutationem in eo futuram pro suis temporibus, eo modo quo de voluntate creata hæc invariabiliter repræsentat. Est ergo illa scientia ex se, et ab intrinseco immutabilis, ob infinitam ac naturalem seu necessariam repræsentationem suam.

56. De voluntate ergo est res difficilior, eo quod etiam sufficienti proposito objecto determinatio ejus libera sit; et ideo quamvis actus ejus sit infinitus et per se sufficiens sine ullo addito reali ad tendendum in objectum creatum, non apparet unde necessarium sit, liberam ejus determinationem esse æternam, et ab æterno in re positam, si aliquando futura est, aut in æternum durare, si semel est. Dices: imo hoc ipso quod Dei volitio et determinatio libera non est aliud quam entitas ejus, necessarium est ut quod semel vult, semper ab æterno et in æternum velit, quia fieri non potest, ut objectum, quod semel Deus vult pro aliqua differentia temporis, verbi gratia, pro illa non sit futurum, et consequenter quod ab æterno et in æternum sit ita futurum, seu habeat eamdem habitudinem ad existendum pro illa differentia temporis; ergo neque etiam fieri potest, ut si semel Deus vult tale objectum, non velit illud ab æterno et in æternum. Sed hæc ratio non videtur efficax; aut enim fundatur in hoc quod volitio Dei libera est simplex ejus entitas necessaria absque additione realitatis liberæ; vel in hoc quod posita veritate objecti futuri pro aliqua differentia temporis, fieri non potest, ut non sit futurum eo modo, quo cadit in divinam voluntatem. Primum non sufficit; nam hoc est cujus rationem inquirimus, cum Deus per eamdem entitatem necessariam possit libere velle res ad extra sine ulla additione, cur non possit id tam in tempore quam in æternitate præstare, cum non major additio in uno quam in alio requiratur, et consequenter nec major mutatio; unde tantum abest, ut ex illo principio expediatur hæc difficultas, ut potius ex illo nascatur. Si vero adjungatur secundum de objecto, videtur petitio principii; objectum enim seu effectus volitus a divina voluntate pro aliqua differentia temporis ideo infallibiliter erit, quia voluntas divina est efficax et immutabilis; si autem decretum Dei esset mutabile, etiamsi ab æterno esset positum, non esset absolute infallibiliter futurus effectus ejus, sed tantum sub conditione, nempe si in eo decreto Deus persistat. Neque hoc erit contra effica-

ciam divinæ voluntatis ; sed potius ex illa nascetur, quod mutato decreto cesset effectus. Igitur principium petitur, dum immutabilitas decreti probatur ex immutabilitate objecti semel voliti. Responderi potest, rationem fundari in objecti immutabilitate, hanc autem non fundari in immutabilitate divinæ voluntatis, sic enim peteretur principium; sed fundari in æterna veritate propositionis de futuro, quæ mutari non potest ob necessitatem compositam quam includit. Quia sicut id quod est, quando est, necesse est esse, ita quod futurum est, supposito quod futurum sit, non potest non fore. In omnibus autem, quæ in re futura sunt vel non sunt in aliqua differentia temporis, altera contradictoriarum est vera ex æternitate, ut ex alibi dictis nunc suppono. Igitur si ex æternitate est verum aliquid esse futurum, ergo non potuit Deus ex æternitate nolle illud, quia vel postea esset contra voluntatem Dei, vel omnino sine illa, quod est impossibile; vel postea inciperet Deus velle illud nulla facta mutatione in objecto, et insurgeret novus respectus rationis nulla facta mutatione in utroque extremo, quod etiam esse non potest. Et eadem ratione, si ab æterno est verum rem non esse futuram, Deus ab æterno vult illam non esse, quia Deus potest id velle, et in objecto non efficit aliam mutationem volendo ut non sit, nec insurgit alius respectus; ergo talis respectus necessario est æternus. Atque hoc modo hæc ratio est probabilis. Semper tamen procedit ex modo nostro concipiendi ad rem; nam hi respectus rationis non sunt in re, sed finguntur a nobis; unde dici posset, quod licet nos non intelligamus novum respectum, nihilominus Deus de novo vult. Deinde supponit hos respectus fundari tantum in objecto, cum tamen primam radicem habeant in voluntate Dei, non quidem in mutatione ejus, vel re illi addita, sed in eminentia et causalitate, ut explicatum est. Unde tandem dici posset, quod licet res, quæ de facto est futura aliquando, ab æterno sit futura, id non habet ex eo, quod ab æterno voluit Deus ut esset, sed quia etiam fuit ab æterno verum Deum fuisse aliquando voliturum, ut illa res esset. Et tunc licet intelligatur novus respectus rationis in Deo volente ex tempore, ille posset fundari ex parte Dei in eminentia ejus; ex parte vero objecti in hoc solum, quod prius erat futurum ex futura determinatione causæ, jam vero ex actuali, unde ex vi prioris status potuisset non fore, quantum erat ex actuali statu causarum, non vero in posteriori statu.

57. Alia ratio reddi potest ex parte intellectus, fundaturque in D. Thom., 1 p., q. 19, art. 7, ubi probat non posse voluntatem mutari, perseverante in objecto eadem ratione boni, nisi quia mutatur cognitio, et cognoscitur bonum quod antea ignorabatur. Cum ergo ostensum sit non posse hanc variationem accidere in divina cognitione sine reali mutatione, fit ut neque in voluntate accidere possit nova determinatio libera sine mutatione. Qui discursus adhuc non probat, accidere tunc mutationem formaliter in voluntate ut voluntas est, sed ad summum quod in scientia præsupponatur. Deinde, etiam hoc non videtur sufficienter probari, nam stante eadem omnino cognitione potest voluntas pro sua libertate amare quod prius non amabat, vel non appetere quod appetebat, quia supposita quacunque cognitione, voluntas manet libera. Et declaratur in præsenti, nam in æternitate, supposita tota scientia Dei mere naturali (quæ sola ad liberam determinationem voluntatis supponitur), voluntas mansit libera ad amandam, vel non amandam creaturam; ergo stante eadem cognitione potuit prius amare, et postea non amare, quia cognitio ex se non magis necessitat ad perseverandum in amore, quam ad exhibendum amorem. Et eadem ratione, stante infinita Dei scientia, posset voluntas pro sua libertate suspendere omnem determinationem liberam; ergo ex eadem libertate posset postea, quam vellet partem eligere; ergo si aliunde non intervenit mutatio in nova determinatione libera, ex parte scientiæ non esset necessaria.

58. Quocirca ea responsio ad hanc difficultatem mihi semper maxime placuit, argumentum hoc concludere, ex hujusmodi variatione decreti, aut terminationis liberæ, non inferri immediate physicam mutationem in divina voluntate, inferri tamen quamdam (ut ita dicam) animi inconstantiam, et imprudentem modum se gerendi in suis decretis; quæ imperfectiones non minus repugnant Deo quam physica mutatio. Imo cum Deus dicitur absolute immutabilis, non minus intelligitur de morali quam de physica immutabilitate, et in homine imperfectio existimatur, quod in suo proposito mutabilis sit, non solum propter variationem entitatis actus, sed multo magis propter animi inconstantiam. Unde si per impossibile per eamdem

actus entitatem posset homo variare propositum, et nunc velle, postea nolle, magna esset imperfectio. Ex hac vero imperfectione immediate inferri potest, voluntatem sic mutabilem esse finitam, et non rectam per essentiam, et inde tandem mediate concludi potest, nunquam accidere illam mutationem quasi moralem sine mutatione physica. Hic discursus totus videtur per se satis evidens, nam quod sint quædam imperfectiones morales, ex quibus per locum intrinsecum (ut aiunt) non sequitur imperfectio, vel mutatio physica, est evidens. Nam velle mentiri, aut velle peccatum, non infert immediate in Deo aliquam mutationem physicam, nec compositionem, aut aliquid simile. Posset enim intelligi Deus ex æternitate id volens per simplicem determinationem liberam, prout supra explicata est; infertur tamen ex illa imperfectione, talem voluntatem non esse per se rectam, et consequenter esse finitam, et inde quasi per locum extrinsecum concludetur talem voluntatem esse mutabilem physice. Sic ergo in præsenti procedendum existimo, nam quod illa (quam sic vocamus) animi inconstantia imperfectio sit, et modus operandi, vel ex inconsideratione, vel ex imprudentia procedens, ex terminis ipsis per se notum est; nam si in hominibus hæc merito censetur imperfectio, quanto magis in Deo! Item quia non implere promissum magna imperfectio est, non quidem formaliter ac præcise propter mutationem physicam, sed propter indecentiam, et moralem defectum, qui est in illo actu, et tamen totus ille defectus, etiam secluso mendacio, in hac mobilitate animi consistit, et ex ea oriretur, etiamsi absque mutatione physica contingeret.

59. Qualiter autem hæc imperfectio in Deo sequeretur ex illo volendi modo, sic breviter explicandum est. Considerando enim Deum ut habentem, in æternitate sua, præsentia per simplicem intelligentiam omnia objecta creata diligibilia secundum omnes gradus, modos, ac rationes convenientiæ, quæ in eis excogitari possunt, necessarium fuit divinam voluntatem non manere quasi suspensam in suis decretis liberis circa talia objecta, sed in alterutram partem inclinari, aut volendo illa, aut definite non volendo, seu volendo ea non esse, aut ea non amare, vel non eligere. Primo quidem, quia probabile est in omni voluntate esse id necessarium, postquam de re amanda vel non amanda, agenda vel non agenda, plenum consilium aut judicium habitum est. Deinde, quidquid sit de aliis, de divina voluntate videtur hoc certum, tum quia tam velle, quam nolle, aut non velle, et tam non esse quam esse creaturæ est ex arbitrio Dei; debet ergo esse perfecte voluntarium; ergo directe per positivum actum, et non tantum indirecte per suspensionem actus. Loquor autem de bonis objectis, quæ cadere possunt sub divinam voluntatem; applicandum autem est cum proportione ad mala, quæ licet non sint volita, sed permissa, per actum tamen positivum permitti debent, quo Deus vult vel illa non impedire, vel etiam ad entitatem illorum concurrere. Præterea quia illa totalis suspensio decreti revera est imperfectio, et a D. Thom., 1 contra Gentes, c. 82, vocatur potentialitas quædam. Duobus enim modis concipi potest illa suspensio: primo ut includat voluntatem definitam nihil amplius in ea re ut sic proposita deliberandi aut definiendi, et hæc non est suspensio de qua agimus, sed est decretum liberum, quod in Deo tam immutabile erit sicut alia, et revera est voluntas non agendi id, quod ita relinquitur. Alio ergo modo intelligitur illa suspensio totalis, quia nec voluntas tunc alterutram partem eligit, nec decernit quid sibi postea eligendum sit, et hujusmodi animi suspensio, sine dubio est magna imperfectio. Et videtur præterea ex imperfectione intellectus oriri, qui nimirum nondum plene consideravit, aut judicavit, quidquid ad aliquid decernendum requiri potest; nam si omnia considerasset, et certus esset nihil amplius desiderari posse, non posset voluntas in ea suspensione manere. Dices: ex libertate sua id posset. Respondeo, non habere locum libertatis usum, nisi ubi sub ratione boni repræsentatur; in ea vero suspensione, posito prædicto statu intellectus nulla ratio boni apparere potest, et maxime in Deo, qui perfectissimo modo, et summo cum judicio et ratione in omnibus se gerit. Unde interrogabo rursus, an, cum fingitur Deus suspendere deliberationem suam quasi in futurum, præsciat quid postea electurus sit, necne; nam si non præscit, illa est in intellectu imperfectio, et in voluntatem non posset non inducere anxietatem, et sollicitudinem de futura deliberatione. Si vero jam præscit ex æternitate futuram deliberationem suam, irrationalis et impertinens est talis suspensio. Relinquitur ergo necessario habere Deum æternum decretum in alterutram partem volendi, vel nolendi aliquo modo quodlibet objectum

sibi propositum, quæ necessitas non pendet ex eo quod decretum liberum addat, vel non addat aliquid reale, sed absolute sequitur ex plenitudine scientiæ, et ex perfecto voluntario, et perfecto modo, quo Deus in omnibus se gerit, etiamsi simplicissime et sine ulla reali additione voluntatem suam libere determinet.

60. Ex hoc vero principio ulterius sequitur, tale decretum æternum non posse esse mutabile sine magna inconstantia et imperfectione Dei volentis, quia duobus modis potest intelligi variari, quod decretum est a Deo. Uno modo per propriam mutationem ipsius decreti, scilicet, quia talis mutatio intelligitur esse circa idem objectum, et secundum idem pro eodem tempore, etc., id est, quod prius decreverit Deus tali tempore Petrum creare, verbi gratia, et postea nolit pro eodem tempore creare illum, et hæc est propria animi inconstantia, prudentiæ et perfectæ virtuti repugnans, et ideo impossibile est in Deo reperiri; de quo propterea scriptum est: *Pœnitudine non flectetur, neque enim homo est, ut agat pœnitentiam*, 1 Reg. 15. Idque confirmari potest argumentis paulo antea factis, et declarari optime in hunc modum. Nam vel Deus præsciret se mutaturum propositum, et illud prius nullum effectum habiturum, et sic levissimum esset habere tale propositum, imo vix posset esse efficax; vel non præscivisset hoc Deus, et sic supponitur magna imperfectio in scientia, et maneret Deus quasi dubius et suspectus de sua constantia, et firmitate sui propositi, quæ est summa imperfectio. Alio modo accidere potest varietas circa rem decretam aut amatam a Deo, non secundum idem aut pro eodem tempore, sed pro diversis temporibus, ut, verbi gratia, si Deus hodie diligat Petrum, cras non diligat, etc. Et hæc varietas non infert mutationem in Deo, quia sine mutatione vel inconstantia animi potest res uno tempore diligi, et non alio. Maxime quando id fit sine ulla novitate ex parte amantis, qui simul utrumque decrevit, scilicet, et pro tali tempore amare, et pro tali non amare, et utrumque ex sufficiente causa et ratione. Ita vero se gerit Deus volens rerum varietatem sine ulla varietate in ipso, quia nec habet nova decreta nec mutat antiqua, sed singula pro suis temporibus ex æternitate amat, disponit, aut permittit, et in eo quod semel proposuit, perpetuo durat. Igitur ad rerum varietatem et mutationem non est necessaria talis inconstantia in divina voluntate, neque esse posset sine magna imperfectione. Et juxta hunc discursum efficax manet illa ratio, quæ probat non posse esse talem mutationem in voluntate nisi præsupposita aliqua imperfectione et mutatione in scientia et cognitione; quia ostensum est semper antecedere hujusmodi imperfectionem ad omnem novam deliberationem. Et præterea, quamvis fortasse mutatio propositi imprudenter facta possit accidere sine augmento cognitionis, non tamen prudens; unde, cum in Deo nec imprudens mutatio esse possit, neque augmentum cognitionis, ut prudenter fieret talis mutatio, relinquitur nullo modo in Deo esse posse.

61. Alia tandem ratio reddi posset hujus immutabilitatis ex æternitate divina; est enim tota æternitas unum indivisibile instans, multo magis, si fieri potest, quam instans nostri temporis; in uno autem et eodem instanti nostri temporis non potest intelligi, quod Deus habeat aliquam liberam determinationem, et mutet illam, sive illa determinatio addat aliquid reale, sive tantum respectum rationis, nam etiam in illis respectibus est talis oppositio, quæ contradictionem includit ex parte objecti. Igitur neque in instanti æternitatis potest esse in Deo talis mutationis modus. Et confirmatur, nam illa varietas in decreto libero intelligi non potest sine successione vera per prius et posterius; in Deo autem non potest esse successio ulla. Verumtamen hæc ratio eludi potest, dicendo ibi non esse successionem rerum in Deo, sed respectuum rationis, qui possunt variari, non variato realiter fundamento, et consequenter dicetur in æternitate posse esse illam variationem respectuum, eo quod, licet sit realiter indivisibilis sicut instans nostri temporis, est tamen eminentior et permanentior, potestque cuilibet tempori coexistere. Contra hoc vero fieri posset ratio supra tractata, quod hæc variatio respectuum locum non habeat; quia in objecto esse non potest mutatio, eo quod necessario ex æternitate aut est futurum, aut non est futurum; sed de vi hujus rationis jam satis dictum est. Quocirca in ratione prius facta persistendum est, quæ recte probat hanc mutationem respectuum non posse provenire nisi ex limitata perfectione tam in modo cognoscendi, quam in modo deliberandi, et ideo semper fundari in reali aliqua successione, et inde recte concluditur repugnare rei æternæ.

SECTIO X.

An tantum unum Deum esse demonstrari possit.

1. Hæc quæstio definita videri potest in superioribus, ubi ostendimus, ens a se non posse esse nisi unum; cum enim de ratione Dei sit, quod sit ens a se, inde necessario concluditur non posse esse nisi unum Deum. Nihilominus tamen eam hoc loco addere visum est, tum quod formaliter sit hæc conclusio diversa, diversisque rationibus probari soleat, quas expendere breviter oportet; tum etiam, ut obiter Theologos moneamus, quomodo rationes, quæ unitatem Dei demonstrant, nihil Trinitati personarum adversentur.

Ratio Aristotelis expenditur.

2. Deum igitur esse unum ex physico motu colligere conatus est Aristot., 8 Physicor., text. 54 et sequentibus. Quia primus motor, unus tantum est; sed primus motor est Deus; ergo Deus est tantum unus. Major constat, quia tantum est unum primum mobile et unus primus motus; ergo tantum est unus primus motor. Quæ ratio amplius declaratur ex his quæ ipse tradit in 12 Met., text. 44, ubi ostendit tot esse intelligentias moventes, quot sunt cœli mobiles, et consequenter juxta ordinem et dignitatem mobilium esse ordinem moventium; sicut ergo inter corpora mobilia datur unum supremum, ita et inter motores datur unus tantum primus, et ille appellatur Deus. Hic discursus Aristotelis habet quidem tantam probabilitatem, quanta ex medio physico et motu sensibili haberi potest; tamen, ut sæpe in superioribus dixi, hæc media physica minus efficacia sunt ad ea demonstranda, quæ in Deo reperiuntur. Unde si, ut diximus, ex solo motu physico non potest evidenter demonstrari Deum esse, multo minus poterit concludi esse tantum unum. Primo igitur, licet illo discursu concludatur in hoc universo esse tantum unum primum motorem, non tamen simpliciter, quia ex motu demonstrari non potest, non esse aliud universum, et aliud mobile æque primum.

3. Deinde cum intelligentiæ non sint per se primo propter motum cœli, omnis ratiocinatio, quæ ex motibus cœli fit, ad numerum, ordinem et nobilitatem intelligentiarum inferendam, est valde infirma conjectura, ut idemmet Aristoteles vidit, et infra iterum dicemus agentes de aliis spiritualibus substantiis; ergo unitas Dei non satis potest ex unitate primi motus cœlorum demonstrari; nam supra illum motorem possunt esse aliæ superiores substantiæ. Imo juxta veriorem sententiam etiam philosophicam, proximus motor primi cœli non est Deus; ex ordine autem motuum ad summum concludi potest illum proximum motorem primi orbis esse unum tantum, esseque nobiliorem inferiorum orbium motoribus. Quod vero ultra illum non sint alia nobiliora entia, aut quod non sint multa, sed unum tantum, non potest ex illo motu demonstrari. Quanquam neque etiam possit ex physico motu aliquid amplius colligi, quam unus primus motor. Unde ex illo discursu saltem sumi potest, ordinem rerum et motuum universi indicare unitatem, potius quam pluralitatem Dei. Sumitur etiam argumentum proportionale, quod sicut omnes motus physici ad unum primum motorem reducuntur, ita omnia entia ad unum primum principium et causam, quam appellamus Deum.

Secunda ratio probabilis.

4. Huc accedit alia ratio, quam tetigit Aristoteles in fine lib. 12 Metaphys. Ubi cum intulisset contra Pythagoricos, quod ponerent multa principia prima, addit: *At entia nolunt male gubernari; non est bonum pluralitas principatuum. Unus ergo princeps.* Quam rationem sic proponit D. Thom., 1 contra Gent., c. 43, rat. 3. Quod sufficienter fit uno posito, melius est per unum fieri, quam per multa; sed rerum ordo est, sicut melius potest esse; non enim potentia agentis primi deest perfectioni rerum; optimus autem ordo est per reductionem ad unum; ergo, etc. Quæ ratio est quidem bona conjectura, non potest tamen esse convincens demonstratio, quia esse Dei non est propter universum, nec propter optimum ordinem, aut gubernationem ejus, sed est per sese ob intrinsecam necessitatem essendi, quam ex se habet. Quamvis ergo ordo et regimen universi non requirat plura principia prima, tamen si aliunde non repugnaret esse plures Deos, inde concludi non posset illos non esse, quia dici posset esse ex se et propter se, etiamsi ad regimen universi unus sufficeret. Sicut de multitudine personarum in una divinitate nos dicimus, per se quidem non fuisse necessariam ad creationem universi, nihilominus tamen ex intrinseca necessitate et infinitate, dari in Deo multitudinem personarum, non propter aliud, sed propter se.

5. Quocirca ex solis effectibus Dei non videtur posse immediate demonstrative concludi, esse tantum unum Deum, sed solum quasi negative, ex illis non ostendi, nisi unum Deum, quia unus ad omnia sufficit: non tamen hoc satis est ad positive demonstrandam unitatem Dei, sed oportet ostendere repugnare divinam naturam multiplicari. Unde, quia hoc non videtur ex effectibus colligi, inde quidam Theologi [1] sumpserunt occasionem negandi, posse hoc demonstrari ratione naturali; quia ratio naturalis solum ex effectibus sumi potest. Sicut in exemplo dicto de Trinitate personarum, ex effectibus naturalibus ostendi potest ad illos non esse necessariam multitudinem personarum in primo principio, inde tamen non recte concluderetur talem multitudinem in re non esse. Sed hæc sententia merito ab aliis Theologis rejicitur [2]; eadem enim est ratio de esse et de unitate Dei; unde sicut illa demonstrari potest, ita et hæc. Et præterea, quamvis demus ex effectibus immediate non concludi, Deum esse tantum unum, mediate tamen concludi potest, quia nimirum ex effectibus demonstratur de Deo aliqua proprietas, ex qua concludi potest, repugnare enti habenti talem proprietatem multiplicari. Hæc autem proprietas præcipue ac maxime est esse ens per se necessarium.

6. Tertia ergo ac præcipua ratio sic formari potest. Deus est ens per se necessarium, ut ex communi notione Dei constat, et ex supra dictis; sed enti necessario repugnat multiplicari; ergo et Deo.

7. Dicetur fortasse ens ita per se necessarium, ut sit prorsus improductum, non posse multiplicari, et hoc ad summum probari ex superius dictis; ens autem simpliciter necessarium per productionem unius ab alio non repugnare multiplicari, quia etsi unum sit ab alio, si hoc ex necessitate producat, et illud ex necessitate producatur, utrumque erit ens necessarium; hoc autem satis esse ut detur pluralitas deorum. Nam, si tale ens ex necessitate productum ab alio sit infinite perfectum, sicut illud, tam erit Deus, sicut illud; non est autem demonstratum esse impossibile hujusmodi ens dicto modo produci. Nam, licet demus Deum non producere necessitate naturæ inferiora entia, quod infra probabimus, tamen quod aliquod sibi æquale non possit necessitate naturæ producere, quasi ex naturæ fecunditate, neque ex Dei libertate, quæ satis exercetur circa inferiora entia, neque ex alio capite videri potest demonstrabile. Et confirmatur, quia secundum fidem nostram una persona divina necessitate naturæ producit aliquam; cur ergo non poterit unus Deus necessitate naturæ producere alium? Nam rationes quibus hoc probari solet, in illo mysterio deficere et enervari videntur. Ut, verbi gratia, solet id probari ex attributo summæ et infinitæ perfectionis, quia oportet aliam perfectionem esse in producto, quæ non esset in producente, vel e contrario, et ideo neuter esse infinite perfectus, et consequenter neque esset Deus. Quæ ratio eadem applicari potes ad personas divinas, et responsio, quæ in ei datur, potest in præsenti dari. Nam si illi du dii excogitarentur essentialiter, et quasi speci distincti, diceretur aliquam perfectionem es se formaliter in uno, quæ non esset forma liter in alio; eas tamen esse eminenter i unoquoque, idque satis esse ad infinitar perfectionem. Si vero excogitarentur isti d ejusdem perfectionis, tunc negaretur, al quam perfectionem esse in uno quæ non es set in alio; quia in omnibus essent simile et ita unusquisque esset infinite perfectu quamvis singuli eorum non haberent omne entitates individuas talium perfectionum hoc enim ad infinitatem intensivam non e necessarium. Alia ratio sumi solet ex attr buto simplicitatis, scilicet, quia tales dii co venirent in genere, vel in specie, et cons quenter differrent etiam in specie, vel ind viduo, et ita haberent in se compositione ex gradu in quo convenirent, et in quo di ferrent. Quæ ratio simpliciter instari potest divinis relationibus seu personis; illæ eni conveniunt in communi ratione relationis, distinguuntur in propriis, sine compositio in re, quia illa convenientia est tantum r tionis; idem ergo dici posset in prædic deorum multiplicatione.

Quæstionis resolutio, propriaque demonstr tio.

8. Nihilominus dicendum est, ex unita entis per se necessarii evidenter inferri uni tem Dei: nam implicat contradictionem e illud, quod ex se est necessarium, produce aliud a se essentialiter distinctum, quod p

[1] Ocham, Gab. et alii, in 1.

[2] D. Thom., 1 p., q. 11, art. 3, et 1 cont. Gent., c. 2; Durandus, Scot. et alii, in 1, d. 2, Marsil., q. 5.

sit esse Deus. Repugnantia autem quæ in hoc nvolvitur, sumi facile potest ex dictis supra le unitate entis increati, nam est fere eadem quæ in mulplicandis increatis entibus repeitur. Prima sit, quia necessarium esset tale ns esse productum per veram creationem, quamvis necessariam et æternam, quia esset roductum ex nihilo; tota enim entitas talis ntis tam quoad naturam, quam quoad peronam esset ex se non ens, nisi ab alio Deo roduceretur, et hoc est produci ex nihilo, uia nihil illius entis ad ipsius productionem upponitur; esset ergo tale ens vere creatum; on posset igitur esse Deus, nam hæc duo, eus et creatum ens, involvunt in suis onceptibus primariam diversitatem, ut ex ictis supra de prima divisione entis facile onstat. Et declaratur breviter, quia conceus verus Dei est conceptus entis summe erfecti, quo non potest excogitari majus, ut ıpra explicatum est; quolibet autem ente reato potest aliud majus excogitari; quia oc ipsum, scilicet esse quid creatum, includit nperfectam originem, seu imperfectum moum habendi vel recipiendi esse, quo facile otest alius nobilior intelligi vere ac sine reugnantia ulla.

9. Secunda repugnantia est, quod ens, quod it increatum, producat aliud essentialiter dirsum et sibi æqúale; nam hoc ipso quod ıbet essentiam, quæ esse non posset nisi ab io fieret seu produceretur, talis essentia est ferioris rationis et ordinis, quia esset essenı dependens et facta; essentia autem dendens ex intrinseca ratione minus perfecta t, quam essentia ex se independens. Unde terius fit, tale ens non posse esse infinitum essentia, cum non sit æquale illi a quo proıctum est.

10. Tertia repugnantia, quæ magis expli- t præcedentes, quia vel tale ens esset in esntia dissimile, et quasi diversum in specie, l omnino simile et solum in individuo diinctum. Neutrum dici potest sine repugnan- ; ergo. Prior pars de specifica diversitate obari solet, quia non possunt dari duo en- specie diversa æque perfecta; quod mame videtur verum in entibus habentibus sentias summe perfectas et includentibus in omnem entis perfectionem, de quibus n potest concipi, in quo sint dissimiles esntialiter, si unumquodque talem habet esntiam, quæ includat totam entis perfectiom. Sed hoc ipsum urgentius declaratur, m id quo constituitur essentialiter ens omnino increatum et improductum, oportet ut sit maxima perfectio simpliciter simplex, cum constituat ens summe perfectum, quod excogitari potest. Vel ergo talis perfectio invenitur formaliter in alio ente producto, vel non. Si primum, ergo non est essentialiter diversum, quia repugnat ens essentialiter distinctum habere in se formaliter propriam differentiam constituentem aliud. Si secundum, ergo tale ens non est infinite perfectum, cum in se non habeat formaliter perfectionem illam summam, et simpliciter simplicem, qua aliud constituitur. Et inde etiam concludi potest, propriam rationem, et quasi differentiam ultimam essentialem, constituentem illud ens productum, non esse perfectionem simpliciter simplicem, quia repugnaret formaliter cum differentia propria alterius entis improducti. Atque ita non posset constituere ens summe perfectum essentialiter; nam constitui essentialiter, est constitui simpliciter in esse entis, et ideo intelligi non potest, quod per differentiam, quæ non sit perfectio simpliciter, constituatur ens simpliciter infinite perfectum. Tandem declaratur in hunc modum, nam si illa duo entia essent essentialiter diversa, compararetur producens ad productum sicut principium vel causa æquivoca ad effectum; ergo necessarium esset totam perfectionem entis producti contineri altiori et eminentiori modo in producente, quia non contineretur formaliter, cum ponatur specie diversum; ergo eminenter; ergo illud ens productum non posset esse infinite et summe perfectum, quia non potest tota perfectio talis entis eminentius in alio contineri, quia in ipsa summa et infinita perfectione includitur eminentissimus modus habendi illam.

11. Probatur jam alterum membrum, scilicet, identitatem specificam cum numerali distinctione essentiarum esse impossibilem in natura infinita. Primo quia ostensum est supra, essentiam entis increati esse essentialiter singularem, quia necessitas essendi ab intrinseco, non potest essentialiter convenire nisi rei singulari; ergo impossibile est quod talis natura per aliquam productionem multiplicetur in individuis, quia involvit apertam contradictionem quod natura essentialiter singularis multipliciter in individuis, sive per productionem, sive quocunque alio modo. Secundo, quia impossibile est essentiam increatam, et creatam seu productam, esse ejusdem speciei, quia sola hæc diversitas essentialis est,

nimirum, quod altera essentia ex se talis est, ut per se et sine productione ulla habeat suam entitatem actualem, et consequeuter repugnet illi aliter illam habere; altera vero talis est, ut non habeat suam entitatem actualem nisi ab alio; hæc enim tanta diversitas in essentiis ipsis non potest intelligi cum specifica identitate. Huc accedunt aliæ rationes, quibus supra probavimus non posse dari duo entia improducta solo numero diversa, quia invicem sese privarent supremo dominio et suprema potestate: illæ enim æque probant, etiamsi talia entia suprema et habentia essentias numero distinctas fingantur cum dimanatione unius ab alio. Atque hoc modo etiam ex attributo omnipotentiæ potest hæc unitas Dei comprobari. Et roborari etiam potest secunda ratio supra adducta ex Aristotele, sumpta ex monarchia universi, qua etiam utitur Cypr., lib. de Idolorum vanitate, quia si monarchia esse debet perfecta, ut in supremo principe esse oportet, non solum superfluum, sed etiam impossibile est, quod talis princeps habeat consortem, de quo satis in superioribus dictum est.

12. *Quomodo rationes, quæ unitatem Dei propugnant, Trinitatem non impugnent.* — Ultimo facile est ex dictis explicare, quomodo hæ rationes ita sint efficaces ad probandam Dei unitatem, ut tamen contra veritatem et personarum Trinitatem nihil obstent. Nam imprimis personæ, quæ in Trinitate producuntur, non ex nihilo, sed de substantia divina producuntur, quia non in essentia, specie aut numero diversa, sed in eadem numero natura procedunt, atque subsistunt, et ideo neque creantur, neque fiunt, neque dependent, sed altiori origine procedunt, quam naturalis ratio cognoscere valeat. Rursus hinc fit, ut persona procedens non sit essentialiter diversa a producente, quia licet altera producens sit, altera producta, neque aliter subsistere possint, tamen hæ proprietates non conveniunt illis ratione naturæ essentialis, sed ratione proprietatum personalium; unde natura ipsa, neque producit, neque procedit, sed in omnibus personis improducta est, quamvis in aliqua persona absque alterius communicatione sit, in aliis vero sit communicata per aliquam productionem. Quod non indicat diversitatem in natura (sicut in diversis diis argumentabamur) quia in divinis personis eadem numero natura est, quæ in utraque persona existit, in una communicata per suppositi productionem, in alia ex se absque communicatione per aliquam originem talis personæ, et eadem natura postulat utrumque existendi modum. At vero si unus Deus ab alio procederet in distincta natura, necessario altera natura esset independens, et altera pendens, quæ proprietates non tantum personales essent, sed etiam essentiales, quia non convenirent tantum personis, sed etiam naturis. Impossibile autem est, ut naturæ habentes tales proprietates sint perfectione æquales; imo necesse est ut illa quæ est dependens, sit imperfecta. Quod non habet locum in personis ejusdem naturæ, quia si natura est eadem numero, non potest esse magis, aut minus perfecta, et dummodo talis natura habeatur, æque bonum est habere illam communicatam per aliquam productionem, ac habere illam sine origine.

13. Ex quo etiam obiter intelligitur, rationem supra factam de carentia perfectionis optimam esse contra distinctionem deorum non tamen contra distinctionem personarum Nam si unus Deus ab alio procederet in distincta natura, necessario deesset producto perfectio aliqua pertinens ad essentiam producentis et aliunde haberet imperfectionem repugnantem perfectioni talis naturæ, nimirum ess creatum et dependens; at vero ubi origo es in eadem numero natura, nulla perfecti deesse potest, quæ pertineat ad formalem constitutionem essentiæ, et ideo potest persona producta tam esse infinita sicut producens. Denique ultimum dilemma de distinctione specifica, vel individuali, cessat in productione distinctæ personæ ejusdem naturæ quia talis persona producta non est Deu specie aut numero distinctus, sed idem numero Deus, cum persona producente. Quo si illa interrogatio fiat de personis, ut personæ sunt, dicendum est, personam, simpliciter loquendo essentialiter constitui per n turam, et ideo personas illas, etiam simpliciter loquendo, non esse essentialiter dive sas. Imo nec quatenus personæ sunt, di possunt habere distinctam essentiam, et co sequenter, absolute loquendo, non possu dici essentialiter distingui, quia essentiale distinctionem ab essentia distincta sumi n cesse est; essentia autem absolute non d citur de ratione personali, etiamsi cum red plicatione sumatur. Latius autem loquen de ratione formali quasi specifica, dici po sunt illæ tres personæ, ut sic, seu tres relati nes, formaliter diversæ secundum propri rationes; in eis tamen ut sic non proce

argumentum factum de diversis diis; quia in his esset absolute et simpliciter diversitas essentialis, in tota utriusque entitate, quia natura in eis esset diversa; at vero in personis ejusdem naturæ solum est distinctio in rationibus personalibus, in quibus tota perfectio naturæ intime includitur, et ab illa habent infinitam perfectionem simpliciter. Sic igitur pro qualitate hujus loci satis declaratum est, rationes factas et demonstrare optime non posse esse distinctos deos, et distinctioni personarum in eadem deitate nihil obstare.

14. *Quare Dei unitas tot nationibus incognita.* — Sed quæret aliquis : si est naturaliter evidens unum tantum Deum esse, qui fieri potuit, ut fere omnes homines in eo fuerint errore versati, ut plures existimaverint esse deos, imo (quod mirabilius est) quod bruta animalia, volucres et serpentes, imo et lapides ut deos adorarint ? Respondetur imprimis, fere omnes viros in philosophia eruditos unum tantum agnovisse Deum, ut de Socrate, Platone, Aristotele, Cicerone et aliis constat, et de Pythagora, Sophocle, Euripide, et de Orpheo, et antiquis poetis refert late Justinus, lib. de Monarch., et in oratione Parænetica; et Lactant., lib. 1 Divinar. instit., a cap. 5; et Arnob., lib. 3 contra Gent.; Euseb., lib. 11 de Præparat. Evangel., cap. 9; Tertul., in Apologet., cap. 10, 11 et 12; et Augustin., late, lib. 4 de Civit. Dei, a principio, ubi, cap. 11, dicit philosophos fere omnes de unitate Dei recte sensisse, quamvis plures deos ut virtutes vel partes unius Dei colerent. Quod significavit Paulus ad Rom. 1, dicens de gentibus : *Cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt*, quia vel illum colebant ut animam mundi habentem in diversis partibus ejus diversas virtutes, quas sigillatim eodem gradu honoris venerabantur; vel, quia licet unum Deum cognoscerent, præsertim philosophi (de quibus maxime videtur loqui Paulus), et existimationem plurium deorum, vulgi errorem esse non ignorarent, quod populari aut veteri consuetudine, vel mortuos quosdam homines, vel dæmones deos appellabat, et ut tales venerabatur, non audebant autem veritatem profiteri, ut de Varrone indicat August., dict. libro 4 de Civit., cap. 21. Quocirca ex errore gentilium in pluralitate deorum nullum potest sumi argumentum, ut contraria veritas non censeatur demonstrabilis naturali lumine, tum quia ille erat error vulgi ignorantis, quod humana opinione et consuetudine ducebatur; tum etiam quia non satis constat, quid nomine Dei intelligeret, nec an cognosceret aliquem Deum ut creatorem ac principium rerum, sed quamlibet superiorem causam aut virtutem, aut hominem insignem, Deum appellaret; quo autem sensu idola coleret, ad hunc locum non spectat. Dictum est a nobis de ea re tractando de imaginum adoratione, in 1 tomo tertiæ partis, disp. 54, sect. 8.

SECTIO XI.

An Deum esse invisibilem demonstrari possit.

1. *Quanta difficultas in Deo cognoscendo sit, philosophorum actis et dictis probatur.*— Quid sit Deus, nunquam satis explicare potest humana mens, quod acute significavit Simonides apud Cicer., 1 de Natura deorum, qui interrogatus a tyranno quid esset Deus, de die in diem procrastinabatur, semper novum diem ad respondendum expostulans, quod semper res obscurior videretur. In quam sententiam dixit Plato, in Timæo, Deum intellectu percipere difficile esse, eloqui autem impossibile. Quod dictum corrigens Greg. Nazianzen., orat. 34, quæ est 2 de Theolog., non longe ab initio, dicit : *Ego vero ita potius dicendum censeo, Dei naturam nullis quidem verbis explicari posse, animo autem atque intellectu comprehendi multo minus posse.* Hinc ergo factum est, ut ad explicandam aliquo modo excellentiam divinæ naturæ, variis negationibus, seu attributis a negationibus sumptis utamur, eo quod nec proprie, vel directe seu positive dicere possimus quid aut quale sit, neque etiam una vel altera negatione id satis exprimamus. Hactenus ergo explicuimus attributa, quæ ex negationibus imperfectionum creaturarum sumuntur, quibus indicatur, naturam divinam omnem creatam naturam superare. Præter hæc vero adduntur alia attributa, quibus divina excellentia per comparationem ad intellectum creatum, et ejus capacitatem explicetur. Videtur enim plus esse quod in intellectum cadere potest, quam quod ipse intellectus est, et ideo magis etiam explicari videtur excellentia divinæ naturæ per comparationem et excessum supra capacitatem intellectus, quam per quemcunque positivum conceptum, quem de Deo formare possumus. Hac ergo ratione dicitur Deus invisibilis, incomprehensibilis, ineffabilis; de quibus attributis videndum

est quid per illa importetur, et quo modo naturali ratione ostendi possint.

Quot modis dicatur invisibilis.

2. Quod ergo Deus invisibilis dicitur, primum referri potest ad corporalem visum, et sic difficultatem non habet, et facile demonstrari potest ex superius dictis; nam ostensum est, Deum esse incorporeum, ex quo evidenter sequitur, non posse videri oculis corporis, saltem naturaliter; quo modo nunc loquimur; nam cum visus sit actus corporis, non potest ultra corpora extendi. Imo peritiores Theologi censent etiam de potentia absoluta non posse visum corporalem ad incorporalia videnda elevari, quia non potest extra objectum suum ferri; quod indicasse videtur Ambrosius, serm. 8 in Ps. 118. Estque probabilius, quamvis interdum dubitare videatur Augustin., 22 de Civitate, c. 29. Unde cum in Scriptura dicitur Deus visus oculis corporeis, intelligendum est non in se, sed in aliqua sensibili repræsentatione, ut late Epiphan., hæres. 70, et Greg., 18 Mor., cap. 36, et August., epist. 111 et 112. Hoc autem attributum in hoc sensu declaratum non admodum explicat perfectionem Dei; nam hoc commune est omnibus rebus spiritualibus, ut ex ratione facta constat.

3. *Deus cognosci potest a creaturis, etiam evidenter.*—Alio ergo sensu potest illa negatio ad intellectum referri; nam per translationem etiam illa videri dicuntur, quæ per intellectum proprie, et prout in se sunt conspiciuntur. Unde per hanc negationem non negatur, aut impossibilis dicitur omnis cognitio Dei, alioqui falso Deo attribueretur, cum ostensum superius sit, posse Deum naturali lumine cognosci, imo et demonstrari. Unde neque omnis cognitio evidens excluditur per hoc attributum; non enim omnis cognitio etiam evidens, visio proprie appellari potest; nam visio intuitivam cognitionem proprie significat; potest autem esse cognitio evidens abstractiva. Item visio dicit claram rei cognitionem in seipsa, et prout in se est; cognitio autem evidens potest esse confusa et per conceptus improprios seu connotativos et negativos. Itaque per hoc attributum non dicitur Deus incognoscibilis (ut sic dicam) aut indemonstrabilis, sed tantum invisibilis. Non potest autem hoc attributum in hoc sensu explicatum intelligi aut vere dici respectu omnium intellectuum, nam certum est Deum sibiipsi non esse invisibilem; quod ratione etiam naturali demonstrari potest, nam Deus est substantia intelligens et intelligibilis, cum immaterialis sit; ergo est sibiipsi maxime proportionatus, ut se perfecte intelligat ac videat; non ergo dicitur Deus invisibilis sibiipsi; dicitur ergo invisibilis respectu aliorum.

4. *Deus ab homine in hoc statu existente intueri non potest.—Hæretici qui hoc negaverunt.*— Potest autem Deus dici invisibilis primo respectu intellectus humani, prout in hac vita existit, et cognoscit cum dependentia a phantasmatibus, et hoc modo est non solum certum secundum fidem nostram, sed etiam evidens, Deum esse invisibilem ab homine mortali, naturali virtute sui ingenii inquirente Deum, etiamsi illum invenire et intelligere contingat cum summa perfectione quam humanum ingenium discursu, inventione, doctrina, et quacunque naturali intelligentia acquirere potest. Patet primo ipso experimento; nullus enim mortalium hactenus Deum vidit hoc modo, neque ullus philosophorum infidelium de se, vel de alio sapientiori testatus est, quod ad hujusmodi Dei visionem pervenerit; neque etiam fidelis aliquis philosophus id testificari potuit, cum id fidei repugnet. Fuerunt quidem nonnulli hæretici, dicti Begardi et Beguinæ, qui asseruerunt Deum posse naturaliter ab homine videri. Sed illi leviter ac sine fundamento locuti sunt, et nullum possunt sui mendacii testem afferre, sed potius apertissimis Scripturæ testimoniis convincuntur, et ideo ab Ecclesia damnati sunt[1]; sed non est nostrum hæc nunc prosequi. Ratione idem demonstratur, quia omnis cognitio nostra in hac vita incipit a sensu et pendet a phantasmatibus; Deus autem est supra omnia sensibilia et supra omnia phantasmata; qua ergo via aut ratione ascendere poterit homo ad videndum Deum in se? Item ob hanc rationem non potest homo intuitive videre animam suam, quæ sibi videtur maxime conjuncta et proportionata, quia nimirum ipsa, et virtus ejus intelligendi, in se immaterialis est; tamen ut est conjuncta corpori, per illud recipit principia proxima cognoscendi quæ sunt species, et ita pendet in modo cognoscendi a corpore, ut nihil nisi ad modum corporum et phantasmatum concipiat; ergo multo minus poteri[t]

[1] Isai. 64; Exod. 32; Joan. 1; Clemens V cum Concil. Vien. in Clement. *Ad nostrum, de Hæreticis.*

homo in hac vita discursu naturali pervenire ad cognitionem Dei. Atque hæc veritas ex dicendis evidentius constabit; nam hoc solo modo, seu respectu, non declaratur propria invisibilitas Dei, cum hoc modo esse invisibilem commune sit omnibus substantiis separatis.

5. *Anima rationalis corpori conjuncta an supernaturaliter elevari possit ad Dei visionem.* — Dubitant autem Theologi, an supernaturaliter possit anima conjuncta huic corpori elevari ad visionem Dei, vel de potentia absoluta, vel ordinaria, et etiam an alicui hoc concessum sit; sed hæ quæstiones ad metaphysicam non spectant: nihil enim existimo per solam rationem naturalem posse in illis satis definiri, ut statim in simili dicam. Secundum doctrinam autem fidei, dubitari non potest de absoluta potestate, nec de aliquo actu ejus, nimirum in anima Christi quandiu vixit etiam in corpore mortali; aliis vero hominibus certum est secundum legem ordinariam non concedi hoc donum; an vero aliquibus vel ab breve tempus ex privilegio datum sit, incerta res est. Illud vero adnotavetim, cum dicitur fieri posse ut homo in mortali corpore videat Deum, non esse intelligendum servato modo cognitionis connaturali et proportionato statui animæ humanæ in tali corpore, aut quod medio corpore, seu cognitione et principiis ab illo acceptis Deus videatur; hoc enim involvit repugnantiam, eo quod impossibile sit, ut res materialis repræsentet Deum prout in se est; igitur in tantum est possibile, in quantum Deus potest ad alium cognitionis modum intellectum elevare, qui modo omnino extraneum est et per accidens, quod anima sit conjuncta corpori; de quo modo nihil, ut dixi, naturali ratione explicari potest. Alia quæ circa hoc desiderari possunt, paulo inferius attingemus.

Proprius sensus quæstionis.

6. Secundo potest hoc attributum accipi respectu intellectus humani a corpore separati, vel latius respectu cujuscunque intellectus creati, virtute propria et naturali operantis, aut intelligentis, ita ut dicatur Deus invisibilis, quia a nullo intellectu creato naturali virtute intelligente videri possit. Et in hoc sensu vere hoc attribuitur Deo; est enim id certum secundum fidem, ut ex supra adducta definitione constat. Et ob hanc causam dicitur Deus in Scriptura habitare lucem inaccessibilem, imo et esse invisibilis, primæ ad Tim. 9, ut notarunt Epiph., hæres. 80, Ambr., Luc. 1. An vero hoc attributum in hoc sensu possit ratione naturali inveniri aut demonstrari difficile, est. Et, quoniam difficultas eadem est de anima separata, et de qualibet alia intelligentia creata, simul utrumque tractabitur.

Quæstionis difficultas.

7. Multi ergo censent hoc non posse ratione naturali demonstrari, quia neque ex aliquo effectu Dei id colligi potest, neque etiam ex perfectione divini esse. Quid enim ad illam perfectionem spectat, quod ab alio possit videri, vel non videri? Quod enim res aliqua ab alia imperfecta videatur, nullum argumentum est, ipsam, quæ videtur, esse imperfectam; potest enim res inferior superiorem clare videre, ut Angelus inferior superiorem, et anima separata omnes Angelos; ergo licet Deus sit summe perfectus, inde inferri non potest esse invisibilem omnibus intellectibus qui creati sunt vel creari possunt.

8. Secundo declaratur difficultas in hunc modum, nam dupliciter intelligi potest intellectum creatum pervenire naturali virtute ad visionem Dei: uno modo ex solis effectibus Dei, et eorum cognitione, inde eliciendo aliquam speciem, qua tandem directe videatur Deus in se clare et distincte. Alter modus esse posset, si Angelus, verbi gratia, haberet innatam et connaturalem speciem ipsius Dei, sicut habet aliarum rerum, qua videret Deum naturaliter, sicut videt superiorem Angelum. Priorem modum demonstrari posse impossibilem, facile (ut opinor) suadebitur, quia nullus effectus Dei quantumvis perfectus, præsertim naturaliter cognoscibilis, continet in se, aut adæquate participat perfectionem Dei. Item in nulla creatura est ipsum esse eo modo, quo est in Deo, scilicet per modum purissimi actus sine admistione potentiæ; ergo ex nullo esse creato ut cognito potest perveniri ad cognitionem Dei in se, aut elici species, quæ repræsentet Deum prout in se est. Quomodo enim in solo vestigio rei, aut ex imagine imperfecta, aut ex inadæquato effectu elicietur species, quæ totam rei virtutem ac perfectionem, prout in se est, directe repræsentet? Est sane id plane impossibile.

9. Dixi, præsertim naturaliter cognoscibilis, ut tacite responderem aliquorum Theologorum opinioni, qui existimant, visionem beatificam creatam talem esse effectum, ut,

eo perfecte cognito, per illum possit videri Deus prout in se est; quanquam enim hoc totum admitteremus, nihilominus inde non fieret posse per effectus naturaliter cognitos in Dei visionem deveniri, quia illa visio naturaliter cognosci non potest, sicut neque esse, ut infra dicemus. Præterquam quod opinio illa vera non est, nam licet actus ille sit proxima ratio videndi Deum, ut medium (quod vocant) incognitum, et quamvis etiam illa visio fortasse exacte videri aut comprehendi non possit, nisi viso Deo, et per visionem ipsiusmet Dei, nihilominus tamen ipsa ut medium cognitum non potest esse ratio videndi Deum, quia etiam illa est effectus inadæquatus Dei, et longe inferioris rationis. Unde si referatur ad Deum ut ad causam, non exacte repræsentat illum; si autem referatur ad Deum ut ad objectum, sic non refert illud ut medium cognitum, sed ut formalis ratio cognoscendi, quam non exercet ut cognita est, sed ut formaliter constituit cognoscentem, ut alibi attigi [1]. Igitur quantum ad hunc modum cognitionis per effectum, recte ostenditur non posse Deum per effectus suos videri ab aliquo intellectu creato virtute naturali.

10. Hinc vero inferri non potest alium modum visionis directe et immediate tendentis in Deum ex vi alicujus speciei propriæ esse ultra naturalem virtutem et gradum intellectus creati. Nam unus Angelus non potest per effectus devenire in visionem claram alterius Angeli prout in se est, imo nec in visionem claram animæ rationalis, quia nullus est effectus ita adæquatus illi, qui eam prout in se est, repræsentet, et tamen per inditas species naturale est Angelo videre alium quantumvis superiorem; cur ergo non idem dici potest respectu Dei? aut quæ ratio afferri potest, cur hoc sit ultra naturale debitum intellectus creati? Quod enim Deus sit perfectius ens, non est sufficiens ratio, imo nec quod sit infinite perfectum, quia non obstante illa infinitate clauditur sub objecto adæquato intellectus creati; ergo naturalis capacitas intellectus in hoc habet quamdam infinitatem et proportionem, ut attingat objectum, etiam infinitum; ergo eadem ratione poterit esse naturaliter capax propriæ speciei et visionis ejus. Et confirmatur, nam aliqui Theologi docent, Angelis et hominibus videntibus Deum dari nunc de facto hujusmodi speciem Dei, et præter illam non indigere alio lumine, vel alia virtute intrinseca, ut connaturaliter videant Deum; est ergo in ipsis intellectibus creatis facultas et virtus intrinseca ex parte eorum necessaria ad videndum Deum, et tota illa virtus est connaturalis illis; ergo tali virtuti est connaturalis species, qua intellectus creatus conjungitur cum objecto proportionato et connaturali suæ virtuti; ergo et actus dicendus est connaturalis et connaturaliter possibilis.

11. Tertio non solum videtur id non posse demonstrari ratione naturali, verum etiam oppositum esse probabilius, si rationem præcise spectemus. Primo quidem, quia, teste etiam Aristot., 10 Ethicor., cap. 7, naturalis beatitudo nostra consistit in contemplatione Dei; non consistit autem in contemplatione imperfecta et confusa; illa enim non implet contemplantis appetitum, tum quia unusquisque, viso effectu, naturaliter desiderat videre causam, et quamvis per effectum cognoscat illam esse, non tamen quiescit, donec distincte videat quid et qualis illa sit; tum etiam quia si ad contemplationem adjungitur amor, prout ad veram felicitatem necessarium est, ipsemet amor excitat desiderium videndi; igitur naturalis felicitas in visione Dei consistit; ergo visio illa naturaliter haberi potest, quia naturalis felicitas haberi naturaliter potest; natura enim maxime inclinat ad naturalem felicitatem; non inclinat autem ad rem naturaliter impossibilem. Unde etiam philosophi lumine fidei carentes crediderunt intelligentias inferiores posse videre primam et nos etiam post hanc vitam hujusmodi contemplatione illius primæ intelligentiæ futuros esse beatos. Quod significavit Averroes, 12 Metaph., comment. 17, et alii, quos infra commemorabimus.

12. Quarto argumentari possumus, quia si esset demonstrabile Deum esse invisibilem in prædicto sensu, esset etiam demonstrabile non solum esse ita invisibilem a creaturis jam factis, sed etiam non esse possibilem creaturam, quæ virtute sibi connaturali Deum videat; at hoc demonstrabile non est; quin potius multi Theologi putant, aut verum aut saltem probabile esse, quod sit possibilis creatura, quæ connaturale habeat lumen quo utens clare videat Deum; non esset autem probabile, si oppositum demonstraretur. Imo Durandus, in 4, dist. 43, q. 2, arbitratur seclusis impedimentis, quemlibet intellectum creatum esse natura sua aptum, ut ei f

[1] 1 tom. 3 p., disput. 27, sect. 3.

præsens Deus per claram visionem absque infusione alterius doni supernaturalis.

Quæstionis resolutio.

13. Nihilominus dicendum est, veritatem hanc posse sufficienti ratione suaderi, quæ licet non sit ita evidens demonstratio, ut intellectum reluctantem omnino cogat, satis tamen sit ad persuadendum intellectum bene dispositum. Et imprimis D. Thom., 1 part., q. 12, art. 4, ex eo quod Deus est suum esse, et purissimus actus, colligit esse invisibilem omni intellectui creato per naturales vires ejus. Quam illationem probat eleganti discursu, quem late declarant, et ab impugnationibus aliorum defendunt Cajetanus ibi, Capreolus in 4, dist. 49, q. 4, ad argumenta contra 1 conclus., et ibi Soto, q. 2, art. 2, et Ferrar., 3 contra Gent., c. 52. Breviter tamen existimo, efficaciam ejus in hoc consistere, quod modus intelligendi et concipiendi sequitur modum essendi, estque ita proportionatus illi, ut unusquisque intelligens alia concipiat juxta modum suum. Ex quo principio ita concluditur ratio. Modus essendi Dei est superioris ordinis respectu omnis intellectualis naturæ creatæ; ergo nulla intellectualis natura creata potest suis viribus connaturalibus formare proprium conceptum Dei, prout in se est; ergo nec videre illum clare et in se. Hæc posterior consequentia est evidens ex priori, quia visio rei clara non fit, nisi per proprium conceptum rei; prior vero consequentia est evidens ex principio posito, et propositione subsumpta. Quæ facile etiam declaratur in hunc modum. Nam Deus ex eo quod est suum esse, per essentiam habet, quod sit actus purissimus et simplicissimus sine ulla admistione potentiæ; omnis autem natura creata habet suum esse cum aliqua compositione et potentialitate; habet ergo Deus superiorem quemdam essendi modum incommunicabilem creaturæ, prout in ipso Deo est. Si ergo creatura naturaliter intelligens omnia concipit, et in se format ad modum sui, omnia etiam concipiet, vel ut aliquo modo composita, vel per analogiam et proportionem ad suum esse, suamque compositionem; nunquam ergo poterit formare naturalem conceptum repræsentantem purissimam Dei actualitatem, et simplicissimam unitatem, prout in se est.

14. Et sane qui attente ponderaverit, hinc purissimam actualitatem divinæ naturæ cum ejus infinitate et immensitate conjunctam, inde vero limitatas vires naturales cujuscunque intellectus creati, et imperfectum modum illius, statim (credo) intelliget, esse per sese valde verisimile, non posse tam imperfectam facultatem suis viribus formare proprium conceptum tam excellentis objecti. Quod etiam aptissime declarat sensibile exemplum, quo usus est Aristoteles cum dixit, sicut se habet oculus noctuæ ad lumen solis, ita comparari intellectum nostrum ad manifestissima naturæ. Addereque nos possumus infinita inæqualitate seu disproportione distare magis quemlibet intellectum creatum ab increato lumine divino, quam oculum noctuæ a lumine solis; si ergo non solum oculus noctuæ, verum etiam multi alii perfectiores non possunt solem in se directe intueri, quid mirum est, quod sit Deus invisibilis omni intellectui creato, propria et naturali virtute operanti?

15. *Modus concipiendi, ut modo essendi respondeat.* — Superest, ut declaremus et probemus principium illud, quod basis est et fundamentum totius discursus, videlicet modum concipiendi esse proportionatum modo essendi. Declarari autem potest primo ex his quæ in nobis experimur; nam sensus nostri eo quod materiales sunt, solum materialia individua percipiunt, et (quod ad rem magis spectat) anima nostra licet in se immaterialis sit, quia tamen dum est in corpore, vere exercet officium formæ corporis, et habet modum essendi in materia, inde fit ut nihil proprio conceptu possit concipere, nisi rem materialem, et ut cætera omnia per aliquam analogiam et proportionem ad illa concipiat. Hujus autem evidentissimi experimenti non possumus aliunde rationem reddere, nisi quia modus concipiendi connaturalis rei sequitur modum essendi. Imo si hoc experimur in actuali modo essendi animæ, qui non spectat ad essentiam et substantiam ejus, sed ad statum connaturalem et conformem essentiæ, multo magis habebit verum in modo essendi omnino essentiali, qualis est potentialitas illa, et essentialis compositio, quæ in omni creata substantia reperitur.

16. Quod si forte dicatur id accidere in anima nostra conjuncta corpori, quia per illud sumit species mediis phantasmatibus, respondebimus imprimis, hoc præcise et solitarie sumptum non satis esse, nam experimur præterea, etiam post acceptas hujusmodi species non posse intellectum libere eis uti, sine aliqua dependentia et consortio

phantasmatum, cum tamen anima separata a corpore libere possit uti illis speciebus, quas per corpus accepit; ergo signum est modum intelligendi accommodari modo essendi, non solum quoad receptionem specierum, sed etiam quoad usum earum, et modum formandi conceptus. Imo præterea animæ conjunctæ non debentur naturaliter aliæ species, quia non potest naturaliter eis uti, propter modum essendi, quem habet. Sic igitur ex hoc experimento sumitur indicium, quod in omni re intellectuali, modus intelligendi est accommodatus modo essendi. Quod etiam propria ratione, et a priori confirmari potest, quia facultas intelligendi est proprietas consequens ipsum esse substantiæ immaterialis; ergo consentaneum rationi est, ut modus hujus facultatis, et usus ejus sit proportionatus modo ipsius esse. Item species, quæ sunt principia proxima intelligendi, quando connaturales sunt, recipiuntur juxta modum intelligentis, in quo recipiuntur, juxta vulgare axioma; ergo ex hoc etiam capite modus intelligendi erit accommodatus modo essendi intelligentis.

17. *Quilibet intellectus aliquod sortitur objectum maxime proportionatum.* — Tandem ex eadem experientia intelligi potest, omnem intellectum habere aliquod objectum maxime proportionatum suis viribus suoque intelligendi modo, et idcirco per illud, vel ad proportionem ejus reliqua omnia percipere. Unde si sint inferioris ordinis, non solum perfecte ea percipit, sed etiam aliquo modo ad altiorem ordinem ea elevat, ut illa perfecte cognoscat; si vero sint superioris ordinis, ea sibi accommodat, et imperfectiori modo concipit; et si nimium improportionata sint, solum per analogiam et proportionem ad propria et proportionata objecta, ea potest concipere, si naturali modo intelligat. Hoc autem postremo modo comparatur quilibet intellectus creatus ad divinum esse, et ideo non potest naturaliter illud prout in se est videre. Assumptum declaratur in supremo et infimo intellectu, ex quibus sumi potest argumentum, idem esse, et proportionato modo, in intermediis. Intellectus ergo divinus suam substantiam et naturam habet ut objectum maxime proportionatum; imo, ut infra dicemus, adæquatum aliquo modo, quatenus in illo et per illud reliqua omnia intelligit; unde quia reliqua omnia sunt illo inferiora, aliquo modo elevantur ad esse divinum, ut illud perfecte cognoscant; respectu autem intellectus divini, nullum est intelligibile objectum, quod sit ordinis superioris, et ideo in eo non habet locum imperfectus cognoscendi modus. Intellectus autem humanus corpori conjunctus, adeo est infimus et potentionalis, ut nec seipsum, nec substantiam animæ suæ habeat pro objecto proportionato, sed solum materiale ens, quod per sensum aliquo modo percipi possit, quod est infimum objectum intelligibile, et in potentia tantum, et ideo nullum fingi potest objectum minus perfectum, quod ab hoc intellectu inferiori aliquo modo percipi possit; objecta autem superiora non possunt ab hoc intellectu naturaliter cognosci prout in se sunt, sed tantum per analogiam et proportionem ad suum objectum proportionatum.

18. *Spirituales substantiæ quod proportionatum objectum sibi vindicent.* — Hinc ergo colligimus intelligentias separatas a corporibus, sub quibus anima rationalis separata comprehenditur, habere aliquod objectum proportionatum, quod esse non potest, nisi propria substantia respective, seu comparatione proprii intellectus. Nam cum talis substantia sit actu intelligibilis, et intellectiva ratione suæ perfectionis, videtur in ratione objecti intelligibilis maxime proportionata et commensurata suæ facultati intelligendi; est ergo omnis substantia separata objectum quasi proprium et maxime proportionatum sui intellectus; ergo omnia superiora intelligit ad modum hujus objecti proportionati, et suæ capacitati illa accommodando; ergo si objectum sit ita excellens, ut sit omnino superioris ordinis, sicut est Deus, et habens modum essendi omnino diversum, non poterit illud, prout in se est, naturaliter cognoscere. Et confirmatur hoc, nam multo magis excedit Deus in ratione objecti intelligibilis omnem intellectum creatum, quam excedant substantiæ immateriales creatæ intellectum corpori conjunctum, et similiter major est improportio inter actualitatem divini esse, et potentialitatem spiritus creati, quam sit hujus ad res materiales; sed propter has improportiones non potest intellectus corpori conjunctus videre aut concipere naturaliter substantias spirituales creatas prout in se sunt; ergo multo minus poterit intellectus creatus sua naturali vi cognoscere, aut videre Deum prout in se est.

19. Hic ergo discursus cum omnibus, quæ in illius declaratione diximus, satis videtur efficax ad prædictam veritatem confirman-

dam. Quæ vero contra illum objicit Scotus in 2, dist. 3, q. 9, et in 4, dist. 49, q. 11, et Quodlib. 14, art. 2, omnia reducuntur ad duo incommoda, scilicet, quod eodem discursu probaretur et inferiorem Angelum non posse naturaliter videre superiorem prout in se est, et intellectum creatum, etiam perfusum lumine gloriæ, non posse videre Deum. Hæc autem incommoda non sequuntur, ut constabit facile ex solutionibus aliarum difficultatum quæ propositæ sunt. Et inter easdem solvendas attingemus alias rationes quæ ad dictam veritatem confirmandam ab aliis adduci solent, nobis tamen minus efficaces esse videntur.

Responsio ad primam difficultatem.

20. Ad primam ergo difficultatem respondetur, multum spectare ad excellentiam Dei, quod sit hoc modo invisibilis a creatura, quia hoc est argumentum ipsum habere nobiliorem quemdam essendi modum, quem nulla creatura cum æqualitate, imo nec cum univocatione imitari potest. Quocirca quamvis posse videre alterum virtute naturali, non inferat æqualitatem perfectionis, vel imperfectionis inter videntem et visum, infert tamen saltem æqualitatem vel convenientiam in gradu et modo essendi. Et ideo non sequitur, inferiorem Angelum non posse videre superiorem, quia conveniunt in modo compositionis, aut potentialitatis quam habent, solumque differunt secundum majorem vel minorem perfectionem essentialem, et ideo quamvis inferior Angelus concipiat superiorem ad modum suæ propriæ naturæ, nihilominus tamen format illum proprio conceptu, et prout in se est; nam ille modus est quodammodo idem, seu ejusdem rationis in utroque, sicut compositio materiæ et formæ ejusdem rationis est in rebus materialibus, quamvis formæ secundum speciem sint diversæ. Ex illa vero inæqualitate perfectionis provenit, quod licet inferior Angelus videat superiorem, non tamen comprehendat, quia hoc ipso quod concipit illum modo sibi proportionato, minus exacte illum intelligit, quam secundum se intelligibilis sit, et ideo non comprehendit illum. Atque hoc totum applicari potest ad animam separatam respectu intelligentiarum, quamvis de illa minus certum sit, an possit distincte videre Angelos virtute naturali; multi enim, inter quos videtur esse D. Thom., id negant, ex qua sententia, si vera esset, optime confirmaretur quod nunc tractamus, nam multo major est improportio cujuslibet intellectus creati ad Deum, quam sit animæ separatæ ad quamlibet intelligentiam creatam; sed de hoc alias.

In secunda difficultate inquiritur, an propria Dei species sit connaturalis intellectui creato.

21. Circa secundam difficultatem (omisso priori modo ibi explicato cognoscendi Deum, quia clarum est, naturaliter esse impossibilem, ut satis ibi probatur), de secundo Scotus, in secundum, distinctione tertia, quæstione nona, admittit, non solum posse, sed etiam de facto esse in intellectu creato angelico speciem connaturalem, qua naturaliter cognoscit Deum distincta cognitione divinæ essentiæ. Quia nec repugnat dari speciem, quæ ita distincte repræsentet essentiam divinam, neque etiam est inconveniens affirmare hanc speciem esse connaturalem Angelo; quia potest ei esse naturaliter debita, et in ordine ad actum naturalem, quamvis non possit ab alia causa fieri, nisi a Deo. Addit vero (ne contra fidem loquatur) illam speciem non repræsentare intuitive, sed abstractive tantum essentiam divinam, quia non repræsentat Deum, ut præsentem, sed ut absentem, et ita non admittit, cognitionem per talem speciem elicitam, esse visionem. Unde juxta hanc declarationem, hæc sententia non est contraria iis quæ diximus, nam adhuc simpliciter fatetur Scotus, Deum esse invisibilem Angelo per naturalia principia.

22. *Negative respondetur.* — Sed nihilominus illa sententia mihi semper vehementer displicuit, propter duo præcipue. Primo, quia impossibile videtur distinguere in Deo cognitionem seu repræsentationem distinctam divinæ essentiæ ab intuitiva visione. Cum enim dicitur per illam speciem aut actum non repræsentari Deum, ut præsentem, sed ut absentem, aut est sermo de absentia secundum locum, aut secundum durationem seu existentiam; neutrum horum dici potest, et aliud membrum fingi non potest, unde neque hactenus excogitatum est; ergo non potest esse talis cognitio abstractiva, sed intuitiva. Major constat a sufficienti enumeratione. Minor probatur quoad singulas partes, nam si illa species repræsentat essentiam Dei distincte, ergo repræsentat illam ut immensam; ergo fieri non potest quin repræsentet illam, ut præsentem per essentiam seu ut inexistentem,

et intime existentem etiam in ipso intelligente. Rursus necessario etiam repræsentat Deum ut æternum, quia etiam æternitas est de essentia Dei ; ergo nec potest illum repræsentare, nisi ut duratione præsentem, quia æternitas tota est simul et semper præsens. Atque hinc tandem (quod ad mentem Scoti maxime spectat) concluditur, non posse per talem speciem repræsentari essentiam divinam distincte, præscindendo ab actuali existentia, quia potissimum prædicatum essentiale divinæ naturæ est ipsum actualiter existere ab intrinseco necessarium ; ergo nisi hujusmodi esse actuale distincte repræsentetur, non repræsentatur distincte essentia Dei ; si autem hoc esse repræsentatur, non præscinditur ab actuali existentia; ob hanc ergo causam licet in creaturis distincta repræsentatio essentiæ possit esse abstractiva, quia potest præscindi ab actuali existentia, et consequenter a loco et tempore, in Deo tamen est singularis ratio, quam non satis perpendit Scotus ; nam cum sit ipsum esse per essentiam, non potest distincta repræsentatio essentiæ divinæ ab actuali existentia præscindi, et consequenter neque a præsentia durationis, et loci, per æternitatem et immensitatem suam.

23. Secunda ratio contra hanc sententiam Scoti est, quia si talis species est possibilis, quæ repræsentet distincte divinam essentiam abstractive, ut ipse dicit, cur non etiam intuitive? An quia repugnat intuitivam visionem fieri per speciem? At hoc, si generatim dicatur, nec verum est, nec probabile; nam visus corporeus intuitive videt media specie impressa, et unus Angelus intuetur alium per speciem ejus, quod Scotus non negat. Si vero intelligatur speciatim de intuitione Dei, oportet specialem causam reddere, quæ referri non potest, nisi in impossibilitatem talis speciei, quæ esset petitio principii ; nam hoc est quod agimus, scilicet, si Scotus admittit speciem repræsentantem distincte divinam essentiam, immerito negare, posse etiam dari speciem, quæ intuitive illam repræsentet. Et fortasse id non negaret Scotus, nam in 4, dist. 49, q. 11, probabilius credit, dari in beatis speciem Dei, quam lumen gloriæ. Cogetur tamen dicere, talem speciem non esse naturalem, sed gratuitam, etiam respectu intellectus angelici.

24. Hoc autem dupliciter intelligi potest : primo, in eo sensu quo idem Scotus in priori loco vocat supernaturalem illam speciem, quæ abstractive repræsentat distincte essentiam Dei, quam dicit esse a Deo, ut causa supernaturali supernaturaliter agente, solum ex eo, quod a solo Deo per liberam voluntatem infundi potest. Et hoc non satis est, primo quia ille modus loquendi in rigore et consequenter est improprius et falsus, quia ipse concedit usum talis speciei esse naturalem, et viribus naturæ fieri, et actum ipsum esse mere naturalem, unde etiam necesse est fateatur, illam speciem infundi Angelo secundum capacitatem naturalem, atque adeo esse naturaliter debitam ; alioqui, quo fundamento asserrere posset talem speciem esse concreatam Angelo ? cum simul ibidem affirmet talem speciem et actum ejus non pertinere ad dona gratiæ, vel gloriæ, sed ad inferiorem ordinem, ad quem pertinent aliæ perfectiones naturales concreatæ Angelo. Quod vero solus Deus infundat talem speciem, non satis est ut illa dicatur supernaturalis, aut Deum illam efficere ut causam supernaturalem ; nam etiam anima rationalis a solo Deo creari potest, et tunc Deus non operatur, ut supernaturale agens ; et aliarum etiam rerum species habet Angelus a principio inditas a solo Deo, non ut ab agente supernaturali, sed ut a propria causa perficiente suum effectum juxta naturalem capacitatem, ac debitum. Respondet Scotus, alias species esse naturales, quia possent fieri similes a propriis objectis. Sed hoc in multis est incertum, ut in rebus spiritualibus, et in aliis clare falsum, ut in materialibus; et præterea nihil ad rem spectat ; nam potius inde fieret, alias species esse aliquo modo supernaturales, saltem quoad modum, quia cum habeant proprias causas, a quibus possint causari, Deus illas prævenit ; sicut scientia humana, per accidens infusa, supernaturalis dicitur quoad modum. At vero species illa repræsentans Deum, cum non habeat aliam causam magis propriam, a qua fieri possit, quam Deum, cum ab ipso infunditur, fit modo sibi connaturali ; unde si alias est juxta capacitatem naturalem subjecti, et naturale debitum, simpliciter erit naturalis, et a Deo ut operante intra ordinem naturæ.

25. Deinde, quidquid sit de illo modo loquendi, tamen cum Scotus fateatur, illam speciem repræsentantem abstractive, non pertinere ad ordinem gratiæ et gloriæ, et actum ejus ex viribus naturæ, supposita tali specie, non potest idem dicere de specie repræsentante intuitive ; non ergo satis est, in præ-

dicto sensu vocare hanc supernaturalem vel gratuitam. Oportet ergo fateri, illam esse donum pertinens ad ordinem gratiæ, et supernaturalis gloriæ, et non esse naturæ debitam, et actum ejus esse simpliciter supernaturalem, etiam Angelo. Et tunc redit argumentum superius factum. Quam enim rationem reddere potest Scotus, cur una species, potius quam alia, sit Angelo connaturalis dicto modo, seu naturaliter debita ? Fortasse dicet, illam, quæ intuitive repræsentat, esse perfectiorem. Sed id non satis est, ut sit etiam superioris ordinis et supernaturalis, præsertim, quia ipse Scotus, in secundo, ubi supra, ut concludat in Angelis esse speciem illam distincte et abstractive repræsentantem essentiam Dei, assumit hoc principium : *Rationabile esse tribuere Angelis omnem perfectionem, quæ convenit intellectui creato.* Sed hæc etiam perfectio convenit intellectui creato : cur ergo non etiam tribuitur illi ut connaturalis ? Unde cum Scotus ibidem subdit : *Nulla repugnantia occurrit, quod intellectus creatus habeat talem cognitionem per speciem distincte repræsentantem divinam essentiam, dummodo non intuitive,* non apparet, quo fundamento ab eo addita sit illa ultima limitatio, quia nulla specialis repugnantia apparet, aut ab ipso declarata est in repræsentatione intuitiva magis quam in abstractiva. Accedit quod conjecturæ, quas ibi adducit, ut probet dari priorem speciem Angelis, si quid valent, æque ac melius procedunt de intuitiva specie, præsertim illa de cognitione matutina, quam probabilius est fieri per intuitivam visionem divinæ essentiæ. Fateor tamen conjecturas illas esse valde debiles ad utrumque probandum, et ideo illas omitto.

26. Denique addo, rationes, quibus idem Scotus, in 4, probare conatur, intellectum humanum, etiam separatum, non posse suis connaturalibus videre Deum, debilissimas esse, præsertim si ad intellectum creatum in communi applicentur. Prior est, quia nullus intellectus potest efficere visionem, nisi vel in se habeat objectum, vel aliquid, in quo objectum eminentius contineatur ; sed nullus intellectus habet in se Deum præsentem in ratione objecti, neque aliquid, quod tale objectum eminentius contineat, quia Deus non potest in aliquo alio eminentius contineri ; ergo nullus intellectus potest videre Deum ex suis viribus. Posterior ratio est, quia visio est cognitio intuitiva rei in se ; sed natura humana seu intellectus creatus non potest ex se habere Deum præsentem in ratione objecti, licet sibi præsens sit per illapsum ; ergo non potest ex se habere visionem divinæ naturæ. Sed in priori ratione major propositio in rigore est falsa ; nam ad eliciendam visionem alicujus objecti non est necesse habere in se objectum per ipsummet, vel per aliquid, in quo eminenter contineatur, sed satis est habere in specie intentionali, in qua sit repræsentative, vel virtualiter tanquam in semine, seu virtute instrumentali ; hoc autem modo non repugnat Deum in ratione objecti esse in intellectu creato, mediante aliqua specie. Posterior autem ratio assumit quamdam minorem propositionem, quæ in re est ipsa conclusio probanda ; cum enim dicit, intellectum creatum non posse ex se habere Deum præsentem in ratione objecti, vel loquitur de præsentia in actu secundo, et sic habere præsentem, idem est, quod videre ; vel loquitur de præsentia in actu primo, et sic habere præsentem Deum, nihi alliud est, quam habere ipsum, vel per se, vel per speciem, sufficienter conjunctum vel unitum ad eliciendam visionem, et hoc est etiam, quod inquiritur, cur scilicet non possit ita naturaliter haberi, præsertim si species distincte repræsentans Deum, est possibilis et connaturalis intellectui creato, ut ipse admittit de specie, quam abstractivam vocat.

An species intelligibilis Dei sit absolute impossibilis.

27. Omissa ergo hac opinione Scoti, alii respondent, illum secundum modum videndi Deum per speciem naturaliter inditam, esse impossibilem, quia talis species distincte repræsentans Deum, sive abstractive, sive intuitive (hi enim duo modi in Deo non distinguuntur, ut diximus) impossibilis est. Hanc opinionem ex professo docet Henricus, Quodlib. 3, q. 3, et Quodlib. 4, q. 7, et sumitur ex communi sententia Thomistarum, qui putant implicare contradictionem, quod detur creata species, qua possit videri Deus sicuti est, quam etiam videtur docere D. Thom., 1 part., q. 12, art. 2, et q. 56, art. 3. Fundamenta hujus sententiæ latius ponuntur ab Henrico quam ab aliis, et ea refert Scotus et solvit. Summa omnium est, quia infinitum non potest repræsentari a finito. Quod si hæc sententia vera sit, optima ratio ex illa conficitur, ob quam Deus sit naturaliter invisibilis omni intellectui creato, quia nimirum non est repræsentabilis per speciem creatam. Quod

enim ipsemet Deus per seipsum, et per suam essentiam uniatur intellectui creato, in ratione speciei, non potest esse intellectui creato naturaliter debitum, tum quia forma omnino superioris ordinis non potest esse debita potentiæ ordinis inferioris, tum maxime quia cum Deus sit actus purissimus, et propter seipsum tantum, nulli rei creatæ deberi potest sub ratione formæ etiam intelligibilis. Et ad hoc confirmandum tendunt quatuor primæ rationes, quibus Divus Thomas, 3 contra Gent., cap. 52, probat, Deum esse naturaliter invisibilem omni intellectui creato.

28. *Dubium propositum resolvitur.* — Verumtamen hæc responsio, prout ab his auctoribus asseritur, mihi non satisfacit. Duobus enim modis intelligi potest hujusmodi speciem esse impossibilem. Primo simpliciter tanquam implicans contradictionem. Secundo ex natura rei, seu juxta capacitatem naturalem creaturæ. Priori modo loquuntur dicti auctores, quorum opinio probari mihi nunquam potuit, quia nullam afferunt satis probabilem rationem, qua talis implicatio contradictionis probetur; non est autem divinæ potentiæ negandum, quod impossibile non probetur. Antecedens facile ostendi posset discurrendo per rationes singulas, et illis satisfaciendo; sed hoc fit a Theologis fusius, et materia hæc quoad hunc punctum, ad eos magis spectat, et ideo breviter sic declaro fundamentum, quo posito facillimum unicuique erit, omnes rationes dissolvere. Nam ubi in aliquo ordine possibilis est actus creatus repræsentans aliquod objectum, et possibilis etiam est virtus creata intellectualis elicitiva talis actus in suo ordine, possibilis est etiam species intelligibilis creata ejusdem ordinis commensurata tali actui, et tali virtuti; sed possibilis est actus creatus divini ordinis, quo videatur, et repræsentetur Deus, prout est in se; possibilis est etiam virtus intellectualis ejusdem ordinis elicitiva talis actus, quam Theologi lumen gloriæ vocant; ergo possibilis est etiam species creata ejusdem ordinis. Consequentia est evidens. Minor est certa ex doctrina vel fidei, vel recepta a Theologis, ut magis sana, magisque consentanea fidei, quatenus fides docet, et Deum videri a beatis, et ad hoc illis infundi quoddam lumen gloriæ. Item ex generali doctrina fidei, quod sunt in nobis quidam actus supernaturales, ad quos eliciendos supernaturales virtutes ejusdem ordinis nobis infunduntur; hæc enim doctrina potissima ratione locum habet in visione Dei. Major autem, in qua est vis argumenti, primo suaderi potest inductione, quia extra exemplum, de quo agimus, in omnibus aliis vera invenitur; ergo sufficiens inde sumitur argumentum ad rem præsentem, nisi manifesta ratio differentiæ assignetur. Secundo, quia nulla ratio impossibilitatis fingi potest in specie, quæ in actu aut virtute non procedat, et inefficax inveniatur. Si enim fiat vis in infinitate Dei, quod non potest Deus, qui infinitus est, per finitam speciem repræsentari, interrogabimus quomodo repræsentetur per finitum actum, et in seipso attingatur per finitum lumen. Responsio autem est id fieri posse, quia talis virtus et actus sunt divini et superioris ordinis, et non infinite ac comprehensive, sed finite repræsentant Deum; et ideo ad illud munus potest esse sufficiens proportio inter rem finitam et infinitam in ratione objecti et actus seu virtutis. Applicetur ergo eadem responsio ad speciem intelligibilem; nam loquendo in genere de tali specie, evidens est juxta principia Theologiæ, dari posse species intelligibiles illius ordinis supernaturalis et divini, tum a paritate rationis, et quia ille ordo debet esse integer et completus in suis principiis; tum etiam inductione, nam gratia, vel charitas, etc., videri possunt per proprias species supernaturales, et ejusdem ordinis; et de facto ita videntur a Christo per scientiam infusam, ut alibi latius dixi; ergo ex hoc capite non repugnat dari etiam speciem ejusdem ordinis, et ejusdem objecti luminis, et visionis, scilicet, divinæ essentiæ in seipsa.

29. *Objectioni fit satis.*—Dicent fortasse ex alio capite repugnare, quia non potest species finite repræsentare sicut actus et lumen; nam si species repræsentat, necessario debet adæquate, atque adeo comprehensive repræsentare, quod repugnat in re finita respectu infinitæ. Sed cur hæc necessitas specialiter attribuitur speciei? non enim est gratis asserendum, alias qua facilitate dicitur, contemnetur. Respondebunt speciem naturaliter manare ab objecto ut objectum est; quod proinde vel nullam, vel adæquatam sui speciem communicat. At hæc ratio multipliciter et facillime refelli potest. Primo, quia non est necesse omnem speciem intentionalem causari ab objecto, ut objectum, sed potest effici ab alia causa, ut manifeste constat in nostro intellectu agente, et in speciebus inditis Angelis in eorum creatione. In quibus etiam cernitur

non esse necessarium ut species semper sit adæquata objecto, seu comprehensiva ejus. Angelus enim inferior sicut non comprehendit superiorem, ita nec habet speciem illi adæquatam seu comprehensivam ejus. Quod enim quidam aiunt, speciem illam de se etiam esse adæquatam et comprehensivam; defectu tamen potentiæ in qua est, non posse habere actum adæquatum; hoc (inquam) voluntarie dictum est, nam omne quod recipitur, est ad modum recipientis, et instrumentum est accommodatum et commensuratum virtuti principali; ad quid enim auctor naturæ daret Angelo species improportionatas et excedentes virtutem ejus, quibus nunquam adæquate uti posset secundum totam earum perfectionem? Neque enim Deus agit mere naturaliter, ut temperare non possit actionem suam juxta capacitatem recipientis. Neque etiam speciei secundum se repugnat esse minus perfectam, seu inadæquatam objecto; nam etiam in speciebus sensibilibus experimur minus perfectas efficacesque fieri in locis distantibus quam in propinquis, et in medio vel organo prave affecto quam in bene disposito, et præterea, quia nulla est ratio cur hæc varietas vel inæqualitas magis repugnet speciei secundum se quam actui. Sic igitur, quamvis gratis concedamus, Deum, ut objectum, non communicare, finitam speciem sui, nihilominus idem Deus, ut prima causa effectrix aliarum formarum, poterit etiam hanc efficere commensuratam lumini, vel actui, et non adæquatam sibi ut objecto.

30. Deinde, quamvis Deus, ut objectum, efficeret hanc speciem, non esset necessarium illam effectionem esse mere naturalem, quia Deus quacunque ratione aliquid extra se producat, tota effectio semper est pendens ex libera voluntate ejus. Quod etiam de Angelis multi probabiliter opinantur, videlicet, cum sint objecta actu intelligibilia, posse ex se sui speciem emittere, et nihilominus eam efficaciam habere suæ voluntati subjectam, juxta quam doctrinam probabiliter declarant Angelicam locutionem. Multo ergo magis Deus, etiamsi ut summum objectum actu intelligibile posset seipsum manifestare emittendo speciem sui, nihilominus talis actio esset illi libera, et ideo non oporteret talem speciem esse adæquatam ipsi Deo, quia non esset necessarium, Deum, ut objectum, agere quantum posset in talem speciem. Eo vel maxime, quod licet objectum naturaliter efficiat speciem sui, non esse necesse ut semper efficiat adæquatam, sed juxta capacitatem talem subjecti; nam generale hoc est, ut actio agentis naturalis ex capacitate seu dispositione passi limitetur ac determinetur; nec enim sol semper illuminat, aut agit quantum potest absolute, sed quantum potest circa tale passum. Et in objectis sensibilibus, quantum experientia constat efficere has species, tantum certe constat non efficere semper adæquatas, seu quam perfectas possunt, sed juxta recipientium dispositionem. Nulla ergo probabili ratione dici potest, fore necessarium ut, si fiat species Dei, illa sit adæquata et infinite repræsentans. Est ergo etiam in hoc eadem ratio de specie, quæ de actu et lumine, ut in universum verum, sit ejus objecti intelligibilis, cujus est possibilis visio et virtus visiva creata, esse etiam possibilem speciem commensuratam visioni et facultati videndi.

31. *Evasio præcluditur.* — Sed fortasse vis fiet in ratione repræsentationis et imaginis; visio enim et lumen non sunt imagines repræsentantes Deum, sed visio est quædam actio quæ versatur circa Deum, cujus principium est lumen, sicut dilectio et charitas; at vero species est imago, et propria similitudo objecti; et ex hoc capite peculiariter repugnat dari speciem Dei, quia non potest creatura propriam imaginem et similitudinem Dei, prout in se est, gerere. Hæc tamen responsio multa ex philosophia peteret, si exacte examinanda esset. Videtur enim supponere speciem esse imaginem et formalem similitudinem, quod falsum est; quod si hoc non supponat, nullius momenti est ratio, et vim facit in verbis metaphoricis male interpretatis. De formali ergo imagine et similitudine concedimus, non posse creatam entitatem gerere propriam et naturalem similitudinem Dei, prout in se est, quia talis similitudo intelligi non potest, nisi per univocam convenientiam in ea forma in qua ratio similitudinis vel imaginis constituitur. Loquimur autem de imagine propria, non de re, quæ propter convenientiam analogam potest dici facta ad imaginem, ut est homo respectu Dei. Hæc enim imago neque est medium incognitum (ut vocant) cognoscendi, sed ad summum potest esse medium cognitum, et non inducet cognitionem Dei, prout est in se, sed imperfectam per effectum. Loquendo igitur de propria imagine, negamus esse de ratione speciei, quod sit talis similitudo, aut formalis imago. Primo ob eamdem rationem, quia non est de ratione speciei, ut habeat univocam convenientiam

cum objecto, in aliqua forma, vel figura, ut patet in specie repræsentante substantiam Angeli.

32. Secundo, quia nulla est necessitas, ob quam in specie requiratur talis similitudo formalis. Aut enim id est necessarium, quia species supplet vicem objecti : et ad hoc non est necessaria talis similitudo, nam supplet per modum instrumenti, aut tanquam semen ipsius objecti; non est autem necesse ut instrumentum, aut semen, sit formalis imago primarii agentis. Vel illa necessitas oritur ex eo quod species ad cognitionem ordinatur, et cognitio fit per assimilationem : et hoc etiam non recte dicitur, quia si cognitio ipsa non est formalis similitudo, cum totum esse speciei quodam modo sit propter cognitionem, cur necesse erit speciem esse ipsam formalem similitudinem? Item hinc conficitur dilemma, quo apertius ostenditur verum esse principium a nobis positum, eamdem scilicet esse proportionem speciei, actus et luminis. Nam vel actus ipse cognoscendi, et multo magis videndi est imago actualis objecti visi per veram et formalem similitudinem, vel non. Si affirmetur esse (licet id sit falsum), negari non poterit ipsum actum videndi Deum, esse veram imaginem, et formalem similitudinem Dei; unde vel negandum est esse possibilem talem similitudinem in actu, vel admittendum est in specie. Frivolum enim est quod quidam dicunt, magis hoc repugnare in specie quam in actu aut verbo, quia verbum vel actus fit ab intellectu elevato per lumen, et habente essentiam unitam per modum objecti; species autem non ita fieret, sed a solo Deo. Hoc enim nullius momenti est, tum quia si quæ est repugnantia in hoc quod res creata sit formalis similitudo Dei, non est ex causa vel modo producendi talem entitatem, sed ex hoc quod repugnat finitæ entitati habere cum Deo eam convenientiam formalem, quæ ad imaginem et similitudinem formalem necessaria est; vel, si formalis similitudo et imago in hoc rigore non sumitur, sed aliqua alia ratione, qua creaturæ, ut creatura est, non repugnet, neque etiam speciei repugnabit. Tum etiam quia ob eam causam facilius ratio imaginis communicari poterit speciei quam verbo seu actui, quia species fit a solo Deo, actus vero medio intellectu; facilius autem videtur posse fieri, ut Deus imprimat similitudinem sui, quam ut intellectus illam efficiat, vel saltem est æque facile, quod nobis perinde est.

33. Si autem negetur, actum esse similitudinem formalem, majori ratione id negandum est de specie, quia tota ratio concipiendi speciem per modum imaginis, vel similitudinis, est, quia cognitio fit per assimilationem, quæ assimilatio per ipsum actum cognoscendi maxime perficitur; si ergo ipsa actualis cognitio non est formalis similitudo in prædicto sensu, non est cur species talis esse fingatur. Quod si talis non est, ruit responsio, vel ratio in contrarium adducta, manetque firmum fundamentum positum, servandam esse in hoc proportionem inter speciem, actum et lumen. Et revera ita est, nam vera repræsentatio, quæ per cognitionem fieri dicitur, solum est intentionalis, et in hoc solum consistit quod res ita apprehenditur, vel concipitur, sicut est. Et a nobis ita explicari potest, quia per cognitionem ita inter nos ipsos res conceptas formamus, ut ex vi talis conceptus possimus res ipsas quasi depingere vel declarare quales sint. Hæc autem repræsentatio formaliter dicitur fieri per ipsum actum intelligendi, seu verbum, non quia in eo sit formalis convenientia, ut bene refutatum est, sed quia ipse actus est forma, quæ informando intellectum, intentionaliter seu intelligibiliter illi refert objectum, et hoc est formaliter repræsentare illud; species autem intelligibilis in hoc genere potius effective quam formaliter repræsentare dicetur, quia est proprium principium efficiens actum, et determinans illum ad dictam formalem repræsentationem. Atque ita concluditur, intelligibilem repræsentationem, qualiscunque illa sit, vel magis, vel ut minimum æqualiter in actu ac in specie reperiri, ideoque ex hac parte repugnare non posse, ut objecti illius intelligibilis detur species creata, cujus proprius conceptus per visionem creatam et creatum lumen illi visioni proportionatum dari potest.

34. *Effugium aliud occluditur.* — Denique hinc facile excluditur, quod quidam aiunt, ob summam Dei immaterialitatem non posse dari speciem creatam ejus, quia si qualitas materialis non potest esse species intelligibilis ad repræsentandum Angelum, multo minus qualitas creata poterit esse species intelligibilis ad repræsentandum Deum, quia magis distat a purissima immaterialitate Dei quilibet spiritus creatus, quam corpus a creato spiritu. Sed hæc ratio, si efficaciam haberet, idem probaret de actu et lumine; nam per lumen materiale et visionem corpoream non

potest videri spiritus creatus; ergo per lumen et visionem creatam immaterialem non poterit videri spiritus increatus. Quod si hic argumentum est inefficax, quia non servatur proportio in ratione objecti et actus seu potentiæ, nam objectum spirituale, sive creatum, sive increatum, est omnino extra latitudinem objecti actus aut facultatis corporeæ; spiritus autem increatus non est omnino extra latitudinem objecti potentiæ spiritualis, etiamsi creata sit : hæc eadem responsio applicanda est ad speciem intelligibilem, quæ accommodata semper est principio et actui intelligendi. Sicut ergo Deus, ex eo qnod est actus purissimus, habet quidem ut in se attingi non possit per naturalem facultatem creaturæ, non vero excludit quin per lumen et actum superioris ordinis in seipso attingi possit, ita etiam non excludit speciem ejusdem ordinis. Neque enim necesse est ut species semper sit omnino æqualis objecto in immaterialitate et puritate, sed satis est ut sit aliquo modo ejusdem ordinis. Sicut inter Angelos inferior habet speciem propriam superioris, quamvis non cum æquali immaterialitate, quia in eo accommodatur subjecto, in quo est; sufficit tamen quod ad eumdem ordinem pertineat, et quod proportionem servet cum intellectu quem connaturaliter informat, et actu quem elicit; idem ergo ad speciem Dei sufficiet. Atque ita semper relinquitur firmum fundamentum positum, scilicet, servari semper proportionem inter lumen, actum et speciem; ideoque non posse censeri simpliciter impossibilem speciem, ubi actus et lumen possibilia sunt.

35. *Species creata Deum in se repræsentans, naturaliter impossibilis.* — In alio igitur sensu vere dicitur hæc species impossibilis, scilicet, juxta ordinem connaturalem, et ex natura rei debitum intellectui creato, et hic sensus satis est ad expediendam secundam difficultatem, in qua versamur. Ratio autem (quæ in ea postulatur) cur hæc species non possit esse connaturaliter debita intellectui creato, sumenda est ex fundamento demonstrato, quod scilicet species, actus et lumen inter se proportionem servant, et ad eumdem ordinem rerum pertinent; quia ergo visio et lumen, superioris ordinis sunt, et ultra naturæ debitum, ideo species non potest esse connaturalis intellectui creato. Ne autem videamur circulum committere, radix, qua provenit, quod illa tria in præsenti supernaturalia sint, posita est in ratione, qua probavimus Deum esse naturaliter invisibilem, scilicet, quia modus essendi Dei est omnino alterius ordinis a modo essendi connaturali naturæ. Nec refert quod Deus contineatur sub objecto intellectus creati; continetur enim, quatenus per effectus naturaliter cognoscibiles manifestari potest, vel quatenus modo aliquo imperfecto, et naturæ intelligenti proportionato concipi potest; inde tamen non fit ut majori perfectione, aut per speciem propriam, possit naturaliter cognosci.

36. *Dei in se repræsentativa species de facto non datur.* — Alia vero opinio, quæ in confirmatione illius difficultatis tangebatur, quod de facto detur species creata ad videndum Deum, falsa est, ut ex sententia Theologorum jam fere communi nunc suppono. Multo vero magis falsum est dicere, quod intellectus creatus informatus tali specie sola, absque alia virtute supernaturali, possit connaturali modo elicere illam visionem. Nam hinc plane sequitur, intellectum ex se habere omnes vires, seu activitatem ex parte intellectus necessariam ad videndum Deum, solumque deesse illi speciem et concursum proportionatum; hoc autem falsum et absurdum est. Cur enim talis species non dicetur connaturalis, imo juxta ordinem naturæ debita, etiamsi a solo Deo fieri possit, ut in simili dicebamus superius cum Scoto disputantes? Nam intellectui creato ex se sola illa activitas ab intrinseco convenit, quæ ex parte potentiæ adhibenda est; nam illa quæ provenire debet ab objecto, ab illo communicanda est, vel per seipsum, vel per speciem. Unde respectu potentiæ non potest actus videndi vel cognoscendi magis connaturalis esse quam si potentia naturaliter habeat totam vim activam necessariam ex parte facultatis intellectivæ ad talem actum. Neque etiam potest ex alio principio judicari, quod species sit connaturaliter debita, quam ex eo quod potentia ex se habet connaturalem totam activitatem ex parte ipsius necessariam. Nullo ergo modo hoc affirmari potest de aliquo intellectu creato respectu visionis Dei. Et ideo D. Thomas pluresque Theologi, præter concursum divinæ essentiæ in ratione speciei, requirunt lumen, quod sit virtus intellectualis, supplens defectum virium naturalium intellectus creati, et ideo in superioribus non diximus speciem proportionari intellectui, sed lumini. Et eadem ratione intellectui secundum se non est de-

bita hæc species ; intellectui autem jam elevato per lumen esset quidem debita, nisi objectum ipsum per se adesset, et necessitatem speciei excluderet. Et ideo talis species creata, quamvis possibilis sit logice, id est, non implicet contradictionem, nunquam tamen est possibilis physice seu connaturaliter, quia intellectui secundum se est improportionata ; intellectui autem elevato per lumen non est necessaria, quia objectum, eo quod sit actualissimum, et summe intelligibile, et immensum, per seipsum intime adest potentiæ. Plura de hac re dixi in tomo 1 tertiæ partis, disp. 29, sect. 2.

Expeditur tertia difficultas, et aliquid de naturali felicitate tangitur.

37. Tertia difficultas amplissimam postulabat quæstionem, an felicitas illa, quæ in visione Dei consistit, naturalis dici possit, et consequenter, an sit in creatura intellectuali naturalis appetitus ad illam, vel si ibi non est naturalis felicitas, ubi sit, vel in quo sistat naturalis appetitus felicitatis, quem in nobis esse certo certius est, cum nihil magis naturaliter appetamus quam esse beati. Sed hæ quæstiones et majori ex parte theologicæ sunt, et non possent hoc loco sine magno incommodo tractari, et ideo breviter dicendum est naturalem felicitatem creaturæ non consistere in clara Dei visione, tum propter rationem factam in tertia illa difficultate, tum maxime, quia alias debita esset intellectuali creaturæ ordinatio in talem finem, per proportionata ac sufficientia media, neque aliter cum illa agi posset, nisi providentiam naturæ illius debitæ ei denegando; hoc autem censeo esse magnum absurdum in Theologia, et perniciosum fundamentum ad materiam de gratia explicandam. Sequela vero est manifesta, quia nihil magis pertinet ad providentiam unicuique naturæ debitam, quam ordinatio ejus in connaturalem finem per convenientia media. Quod si felicitas illa nullo modo naturalis est, nec naturalis et innatus appetitus ad illam esse potest, quia, ut recte etiam tactum est in tertia difficultate, hic appetitus solum est ad ea quæ naturalia sunt. Item, quia ille appetitus semper fundatur, seu potius est idem cum naturali potentia, vel activa, vel saltem passiva, cui semper aliqua activa naturalis correspondet, juxta doctrinam Aristot., 9 Metaph., c. 1, et 3 de Anima, c. 5. Cum ergo in creatura nulla naturalis potentia sit ad illum actum, nec naturalis appetitus esse potest.

38. Loquimur autem de appetitu innato quem pondus naturæ appellant, nam ille appetitus proprie dicitur naturalis; appetitus autem elicitus, magis est voluntarius. Quomodo autem circa hoc objectum exercei possit, statim attingemus. Intelligendum est etiam de appetitu illius visionis, seu felicitatis, ut talis est, seu secundum specificam rationem suam ; nam quatenus illa visio est quædam magna perfectio intellectus, et scientia quædam et felicitas perfectissima, hom naturaliter appetens scientiam, potest di naturaliter appetere illam visionem, non [illegible] visio talis est, sed sub communi ratione scie[illegible] tiæ, quod non est revera appetere illam v[illegible] sionem, sed scientiam, ut sic. Imo si propr[illegible] ratio illius appetitus spectetur, in scient[illegible] connaturali clauditur. Ex illo autem natur[illegible] appetitu nascitur, ut quacunque ratione h[illegible] mo apprehendat, vel sibi persuadeat illa[illegible] visionem esse perfectionem sibi possibile[illegible] illam possit aliquo actu elicito desidera[illegible] quod desiderium si imperfectum sit, et i[illegible] proportionatum, poterit etiam viribus natu[illegible] elici, et ea ratione dici potest appetitus n[illegible] turalis, et quia est etiam conformis illi inc[illegible] nationi naturali, qua homo generatim appe[illegible] suam perfectionem. Sed hic modus appeti[illegible] eliciti, non solum circa naturalia bona, s[illegible] etiam circa præternaturalia versatur. Imo [illegible] sit omnino inefficax, seu conditionatus, [illegible] per simplicem complacentiam, potest int[illegible] dum circa impossibilia versari.

39. *Creaturæ rationalis naturalis felici[illegible] in quo actu consistat.* — Dicendum ergo [illegible] contemplationem Dei, in qua consistit na[illegible] ralis felicitas uniuscujusque creaturæ in[illegible] lectualis, esse actum cognitionis Dei sum[illegible] perfectum, quem unaquæque suo natu[illegible] lumine, et per media suæ naturæ propor[illegible] nata consequi potest. Nam esse debet ac[illegible] naturalis, ut argumenta facta probant, [illegible] aliunde debet esse perfectissimus, ut r[illegible] felicitatis postulat; nullus ergo alius actus [illegible] cogitari potest. Unde in intelligentiis sep[illegible] tis felicitas hæc erit cognitio illa Dei, q[illegible] unaquæque per suam propriam substant[illegible] habere potest, ut significavit D. Thom., 1 [illegible] q. 56, art. 3, et idem est proportionalite[illegible] anima separata. Hominis vero in hac vita [illegible] lis felicitas erit optima contemplatio, [illegible] Deum ex creaturis cognoscere potest, ut [illegible] D. Thom., 1 p., q. 62, art. 1, et est [illegible]

Aristotelis quem ibi exponit. An vero cum hac cognitione oporteat amorem conjungi, ut nomen felicitatis obtinere possit, alterius est considerationis. Hæc autem contemplatio, quamvis in se imperfecta sit, comparata tamen ad talem naturam, est perfectissima, quantum juxta naturalem ejus capacitatem esse potest, et hoc satis est ut sit beatitudo naturalis ejus; satis enim est homini, ut Aristoteles dixit, lib. 10 Ethicorum, quod sit beatus, ut homo, et idem de Angelis dici potest. Quapropter tali contemplatione et satiaretur naturalis capacitas, et quiesceret prudens animi desiderium seu appetitus elicitus, eo quod non censeretur possibilis, et sibi debita perfectior cognitio; loquimur enim intra naturæ limites, et nulla revelatione facta de superiori felicitate; tunc enim licet homo, vel Angelus naturaliter contemplans Deum ex effectibus suam cognitionem imperfectam esse cognosceret, et ideo excitari posset ad velleitatem aliquam, seu desiderium conditionatum videndi Deum, si fieri posset, non ideo tamen esset inquietus, et quasi sollicitus, sed sua sorte esset contentus, et hoc satis esset ad beatitudinem imperfectam, ut dixi; proportionatam tamen naturæ imperfectæ.

40. De philosophorum autem sententia circa visionem claram primæ causæ, nihil certum invenio, neque Aristoteles quidquam in hoc asseruit nec insinuavit unquam, præsertim agens de humana beatitudine. Averroes autem, citato loco, non tam de hominibus loquitur quam de illo intellectu agente quem finxit esse substantiam separatam nobis unitam, de quo intellectu ait, ultimam prosperitatem esse intelligere per hunc intellectum, denudatum a potentia, et per intellectionem, quæ sit substantia ejus; non vero declarat quod talis intellectio sit visio primæ causæ, sed potius sentit esse intellectionem propriæ substantiæ talis intelligentiæ seu formæ. Denique, si qui philosophi, præsertim Arabes, quos infra commemorabimus, senserunt inferiores intelligentias pertingere ad visionem primæ, ideo est, quia de omnibus locuti sunt, ut de rebus ejusdem ordinis, et tanquam de puris actibus; nec tamen, ut jam dixi, satis declarant, qualis sit illa visio aut contemplatio.

Sitne Deus naturaliter visibilis ab aliqua creatura possibili.

41. *An Dei claram visionem aliqui philosophi possibilem esse judicaverint.* — In quarta difficultate omittamus imprimis opinionem Durandi, quæ in ea tangitur, quia in Theologia est absurda, et in metaphysica tam perplexa, ut nihil, quod ad rem pertineat, dicere videatur. Quid enim est, Deum fieri præsentem alicui per visionem creatam? Aut enim est, quod Deus sua sola efficacitate in intellectu creato efficiat visionem sui, et ita continet duos errores, unum in philosophia, scilicet, quod videat aliquis nihil agens, sed tantum recipiens; alterum in Theologia, scilicet, quod intellectus creatus ex sola sua natura sit sufficienter aptus et dispositus ad illam visionem, maxime cum ipse aperte loquatur de aptitudine seu capacitate naturali. Aut fieri Deum præsentem est per seipsum concurrere cum intellectu creato ad visionem sui, et hoc modo omnino falsum est dicere, nullam aliam virtutem, nisi naturalem, requiri ex parte intellectus, ut Deus fiat illi præsens. Et quidem Durandus per hanc præsentationem objecti, non visionem, sed aliquid prius visione intelligit; ait enim, stante virtute potentiæ, et præsentato objecto per se et immediate, et secluso impedimento, sequi visionem, et ita fieri dicit visionem Dei. Quid autem sit illa præsentatio objecti, quæ antecedit visionem, neque explicat, neque explicare potest (maxime in Deo, qui de se semper est intime in potentia), nisi per hoc solum quod Deus quasi applicatur in ratione objecti ad influendam visionem, et ita supponit totam virtutem necessariam per se ex parte intellectus esse innatam, et connaturalem illi; quod est falsissimum.

42. Igitur hac opinione omissa, ad quartam difficultatem concedo, rationem, quæ probat Deum esse naturaliter invisibilem, vel hominibus, vel Angelis jam creatis, æque procedere de quacunque substantia intellectuali, quæ a Deo creari possit. Quod satis constat ex discursu a nobis facto, neque ego rationem aliquam excogitare, aut invenire potui, quæ magis procedat de intelligentiis jam creatis quam de creabilibus. Unde consequenter concedo, eodem discursu sufficienter ostendi non posse lumen gloriæ esse connaturale alicui substantiæ creatæ. Imo ob eamdem rationem existimo, idem satis probari ex eo, quod secundum fidem credimus, de facto nullam esse substantiam creatam, quæ talis sit. Quam illationem declarabimus plenius infra tractando de intelligentiis creatis. Et quidem, quod illudmet lumen gloriæ secundum speciem, quod nunc extrinsecus

communicatur hominibus et Angelis, non sit connaturale alicui substantiæ creatæ, difficile creditu non est. Primo, quia intelligi vix potest quod intellectus secundum speciem, qui est connaturalis homini, et intrinsecus manat ab essentia ejus, alteri substantiæ communicetur, tanquam accidens extrinsecum, ut per illum intelligat; ergo e contrario, cum lumen gloriæ communicetur hominibus aut Angelis tanquam accidens adventitium, signum est, hoc ipsum lumen non esse proprietatem connaturalem alius substantiæ creabilis, et, quamvis daremus hoc non implicare contradictionem, esse tamen valde monstrosum, et alienum omnino a perfectione operum Dei, quod illa proprietas semper esset in rerum natura in extraneo supposito, et nunquam in proprio.

43. Secundo, quia hoc lumen non est, ut ita dicam, plena potentia intellectiva, id est, per se sufficiens in ratione potentiæ ad intelligendum; alioqui non esset ponendum in intellectu, sed immediate in substantia ; neque etiam est purus habitus, quia non solum dat facilitatem, sed etiam facultatem videndi; nulla autem qualitas hujusmodi est connaturalis alicui substantiæ intelligenti; sed si qualitas ita est naturalis et fluens ab essentia, est plena potentia ; si vero est connaturalis solum ut consona et congruens naturæ, acquisita tamen, seu superaddita, est purus habitus, neque in qualitatibus connaturalibus invenitur illud medium. Quod ita in præsenti declaro : fingatur etenim substantia, cui connaturale sit hoc lumen gloriæ : aut in illa substantia, hoc lumen est verus intellectus, et integra facultas proxima intelligendi; et hoc repugnat huic lumini, ut ostensum est, alias non magis posset noster intellectus informari tali lumine, quam aliquo intellectu angelico. Vel illud lumen in tali substantia non esset intellectus ejus ; et sic necessario supponeret alium intellectum in tali substantia ; cumque alias supponatur hoc lumen esse connaturale illi substantiæ, necessarium esset talem intellectum esse illius superioris ordinis, cujus nunc censetur esse hoc lumen, nam propterea nunc non est connaturale intellectibus de facto creatis, quia illi pertinent ad inferiorem ordinem ; ergo, ut esset proportio et connaturalitas, oporteret intellectum illum esse in ordine superiori. At hoc posito, non indigeret talis intellectus superaddito lumine a se distincto, quod compleat potestatem ejus; omnis enim intellectus in suo ordine et gradu, est sufficiens principium, in ratione facultatis intellectivæ, omnium actuum sibi connaturalium, nec indiget lumine superaddito, nisi quando elevatur ad actus supernaturales. His ergo rationibus (ut opinor) sufficienter probatur, hoc lumen gloriæ, quod hominibus vel Angelis infunditur, secundum hanc eamdem rationem et speciem, non esse qualitatem naturaliter inditam aut fluentem ab aliqua substantia creata.

44. Quod vero nec possit esse substantia creata habens intellectum superioris ordinis et rationis, qui haberet sufficientes vires connaturales ad eliciendam visionem Dei, quia eminenti ratione diceretur lumen gloriæ connaturale tali creaturæ, hoc (inquam) est, quod directe et a priori probat discursus D. Thomæ superius fuse declaratus. Quia talis intellectus esset connaturalis substantiæ, a qua manaret, et potentialis sicut illa, quam respiceret, ut proprium et proportionatum objectum, ad cujus normam (ut ita dicam) conciperet quidquid conciperet ; in hoc autem ordine sunt omnes intellectus de facto creati, et inde habent, ut non possint naturaliter videre Deum. Repugnantia ergo involvitur, cum dicitur talis intellectus esse superioris ordinis. A posteriori autem, et ab incommodis declarari potest primo, quia talis substantia esset naturaliter perfecte beata. Secundo, quia necessitate naturali videret Deum, sicut nunc intellectus informatus lumine gloriæ naturali necessitate videt. Tertio, naturaliter esset omnino impeccabilis quia visio Dei reddit impeccabilem. Quarto lumen gloriæ, quod nunc datur hominibus vel Angelis, proxime et immediate non tam esset participatio increati luminis Dei, quam creati luminis talis intellectus. Quinto, vel visio, quam talis intellectus eliceret, esset alterius et nobilioris speciei quam nunc sit visio beatifica, quod repugnat; vel nunc visio beatifica in tota sua latitudine esset extra connaturale subjectum, cum tamen posset illud habere, quæ etiam esset magna imperfectio. Igitur illorum Theologorum opinio (si qui sunt) qui crediderunt lumen gloriæ esse posse connaturale creaturæ, non solum non enervat vim rationis factæ, verum potius efficacia illius rationis in eo conspicitur, quod talis opinio a priori per eam improbatur, cum tamen a posteriori et ab incommodis satis etiam constet illam esse falsam.

Discrimen inter lumen gloriæ et lumen connaturale creaturæ.

45. Atque hinc etiam facile responderi potest ad instantias, vel objectiones, quæ ex hoc lumine fieri solent contra discursum superius factum, quod nimirum, si ille efficax sit, æque probet esse impossibile, videre Deum per hoc lumen creatum, quantumvis divinitus infusum. Primo, quia intellectus affectus hoc lumine dicitur connaturaliter videre Deum, et tamen ipsum lumen, et intellectus, ut affectus illo, ens est potentiale, habetque modum essendi multo inferiorem quam sit modus essendi divinitatis; ergo vel ex hoc modo essendi nihil concludi potest de cæteris intellectibus, et luminibus creatis, vel æque probat de lumine gloriæ creato; nam quod illud supernaturale dicatur, et alia naturalia, nil refert, si, quatenus creatum est, eamdem improportionem, idemque impedimentum habet.

46. Dicendum est autem, rationem esse longe diversam, quia lumen naturale cujuscunque intellectus creati, sicut intrinsece manat ab essentia creata, ita commensuratur illi in virtute et modo agendi, eamque respicit, ut primum et accommodatum objectum; estque quasi conjunctum instrumentum ejus ad omnes intellectiones eliciendas, quarum ipsamet essentia, quæ est radix illius luminis, est propria et principalis causa per suum proprium influxum. Lumen autem gloriæ, quod Theologi dicunt infundi beatis, sicut nullæ creaturæ esse potest connaturale, ita peculiari quodam modo et ratione ab essentia divina fluit tanquam singularis participatio increati luminis ejus; ideoque et ipsum primario respicit, ut proprium et accommodatum objectum suum, et modum operandi ejus participat, et est proprium instrumentum ejus ad visionem ejusdem efficiendam, cujus propterea visionis nulla creata essentia est principalis et quasi radicalis causa, sed ipsamet essentia divina. Quia sicut intellectus est instrumentum animæ, ita lumen est instrumentum Dei. Hoc autem modo dicitur instrumentum, non quia, eo modo quo agit, non agat virtute propria et proportionata; nam revera ita agit, et sub ea ratione dici potest causa proxima, principalis in suo genere; sed quia est virtus subordinata alteri, cui sub alia ratione principalius tribuitur operatio; sicut calor dicitur instrumentum ignis etiam ad calefaciendum, et intellectus instrumentum animæ ad intelligendum; ad hunc ergo modum lumen gloriæ nullius creaturæ instrumentum est, sed Dei; hac igitur ratione dicitur Deus esse illius visionis causa principalis.

47. *Intellectus creatus instrumentarie solum beatam visionem attingit.*—Deinde, quia illud lumen non est tota virtus activa illius visionis in ratione facultatis proximæ, sed necesse est ut intellectus etiam creatus, in quo est tale lumen, suam proximam activitatem adhibeat, partialem (ut aiunt) partialitate causæ, ut actus sit vitalis. Eam vero activitatem non adhibet intellectus, ut virtus naturalis, etiamsi per entitatem suam illam adhibeat, sed ut est virtus obedientialis, quia tota actio totusque effectus supernaturalis est; agit ergo ut virtus subordinata Deo, atque adeo ut instrumentum ejus, unde hoc etiam titulo dicitur Deus causa principalis. Tandem, quia in actione intelligendi (sicut in omni actione animali) præter activitatem facultatis proximæ intercedit actualis fluxus ipsiusmet animæ, vel essentiæ, in qua radicatur talis facultas, et ideo illa censetur principale principium talis actionis, non denominatione tantum, sed causalitate, ut supra, disput. 18, tractatum est. Ad hunc ergo concursum præstandum circa visionem beatam insufficiens est omnis creata essentia, et ideo in hoc etiam operatur, ut instrumentum Dei, qui propterea cum his principiis longe altiori auxilio concurrit, quam si in omnibus ipsis principiis esset connaturalis et proportionata virtus ad talem actionem, et ideo hanc etiam ob causam est Deus principalis causa illius operis.

48. *Intellectus creatus, non Deus, beatifica visione videns denominatur.* — Nec vero inde sequitur (ut quidam objiciunt) Deum denominari videntem illa visione, eo quod actio præcipue denominare soleat causam principalem; hoc (inquam) non sequitur, nam videre non est denominatio præcise agentis, ut sic, sed talis agentis qui in se recipiat, et informetur visione; propter quod Aristoteles dixit intelligere esse quoddam pati, sicut sentire. Deus autem ita efficit illam visionem, ut eam non recipiat, neque illa informetur; homo autem vel Angelus recte dicitur videre illa visione, quia informatur illa; et quantum ad activitatem, sufficit, quod vitali modo ad illam concurrat, etiam ut instrumentum, ut latius declaratum est tom. 1 tertiæ partis, disp. 31, sect. 6, ad 4.

49. **Est igitur longe diversa** ratio de lumine superaddito rebus supra naturas earum, et de modo quo per illud operantur, quam de lumine et actionibus connaturalibus. Ex qua differentia nascitur, ut modus connaturalis actionis seu visionis regulandus sit et commensurandus juxta connaturalem modum essendi, vel luminis naturalis, vel principalius essentiæ creatæ, quæ est quasi primum fundamentum et principale principium illius actionis et ordinis; modus autem supernaturalis actionis seu visionis non sit regulandus quoad omnia ex modo essendi creati luminis, aut rei intelligentis per illam visionem, sed præcipue ex divina essentia, cui ut principali radici in tali actione hæc omnia subordinantur.

50. Unde in forma concedo assumptum, scilicet, intellectum etiam informatum lumine gloriæ habere modum essendi inferiorem illi quem Deus in se habet; nego tamen simpliciter consequentiam, quia totum illud conjunctum non concurrit, ut organum alicujus essentiæ creatæ cui commensuretur. Et hoc ipsum est, lumen illud esse cujusdam superioris ordinis, in quo talem dicit habitudinem ad Deum, ut nullam substantiam creatam possit respicere tanquam radicale principium, et fundamentum sui esse, et ideo non possit ei esse connaturale. Addo vero, etiam visionem illam, quæ huic lumini est proportionata, habere in se inferiorem modum essendi quam habeat visio increata ipsiusmet Dei. Est tamen singularis participatio illius visionis, et superat omnem visionem connaturalem creaturæ, eo quod immediate respicit ipsam Dei essentiam prout in se est, tanquam proprius conceptus ejus. In quo habet etiam proportionem cum lumine supernaturali, quia illud, sicut immediatam originem suam habet a solo increato lumine, cujus est participatio, ita ipsam divinam essentiam in seipsa respicit, ut proprium objectum, prout explicatum est.

51. *Quo alio modo Deus dici possit invisibilis.* — Ex his intelligitur, alio modo posse Deum dici invisibilem ab intellectu creato, quod nulla via aut ratione sive naturali, sive supernaturali conspici possit. Quo sensu interpretati sunt attributum illud quidam hæretici, qui negarunt, nos aut Angelos visuros esse Deum in seipso, sed in aliquo splendore creato. Quorum sententia merito hæresis damnata est, ut aperte repugnans Joanni dicenti : *Videbimus eum sicuti est* et aliis locis, quæ recensere et interpretari, adductis sanctis Patribus, Theologorum est [1]. Quanquam vero illa sententia tam falsa sit, non tamen censeo esse ex iis, quæ sola naturali ratione falsitatis convinci possunt. Nam, si quæ in superiori puncto diximus, vera et efficacia sunt, ex eis probabiliter colligitur, sola ratione naturali spectata, potius existimandum esse Deum simpliciter et omni modo invisibilem in seipso, quam aliquo medio aut ratione visibilem. Primo quidem, quia naturalis ratio per se sumpta non facile sibi persuaderet esse possibilem effectum, qui juxta naturalem cursum et virtutem fieri non potest. Secundo et maxime videri posset hoc repugnare in actu vitali, quem necesse est fieri a potentia, quam informat, et versari circa objectum ejus; ex quo videtur sequi aut naturalem esse debere, aut nullo modo esse posse. Cum ergo naturali ratione sufficienter probetur, illum actum non posse esse naturalem, sistendo intra limites ejusdem rationis naturalis, existimaretur potius talis actus simpliciter impossibilis, quam aliqua ratione possibilis. Vel ad summum, qui magno judicio et moderatione ageret, judicaret Deum quidem naturaliter esse invisibilem; an vero ipse posset superiori aliqua ratione se manifestare, cognosci non posse. Est ergo hæc veritas quoad hanc partem, qua Deus dicitur supernaturaliter visibilis, ex his, quæ sola fide tenentur. Ratio vero deservit ad solvenda argumenta contraria, vel ex generalibus principiis per se credibilibus, quod multa fieri possint virtute divina, quæ naturæ creatæ viribus non possunt, vel in particulari ostendendo hic non esse repugnantiam aut contradictionem, eo quod Deus aliquo modo ad objectum intellectus pertineat, quod satis est, ut idem intellectus elevari possit ad perfectius operandum circa tale objectum, quam naturaliter possit.

[1] Leg. Bern., epist. 110; Concil. Flor. in lit. Unionis; cap. *Damnamus, de Hæret.*, quatenus damnat errores Almarici. Vide Direct. Inquisit., p. 2, q. 7; Turrecrem., in Sum. de Eccl., l. 4, cap. 35.

SECTIO XII.

An demonstrari valeat, Deum nec comprehendi, nec quidditative cognosci posse.

1. Aliud Dei attributum est, esse incomprehensibilem, quod partim in præcedente continetur, et necessario ex illo sequitur, partim aliquid addit, quod solum indicabimus, quia magis ad Theologos quam ad metaphysicos spectat. Constat igitur imprimis hoc attributum intelligendum esse comparatione intellectus creati, nam a seipso comprehensibilis est Deus, si tamen metaphora comprehensionis recte eidem rei respectu suiipsius accommodatur. Nam comprehensionis nomen secundum proprietatem suam a corporibus quantis sumptum est, in quibus non dicitur unum corpus seipsum comprehendere, sed aliud, quod ita circumdat seu complectitur intra se, ut nihil extra maneat, et inde translatum est nomen ad comprehensionem vel visionem, ut illa vocetur comprehensio, qua objectum videtur quantum visibile est, ita ut nihil ejus lateat videntem, ut Augustinus dixit. Si ergo proportio metaphoræ in omnibus servanda esset, non esset tribuenda eidem rei respectu suiipsius; quia tamen intellectio reflectitur in seipsam, seu in ipsum intelligentem, ideo sicut dicitur Deus videre seipsum, ita etiam propriissime dicitur adæquate videre seipsum quantum visibilis est, quia non minus intellectivus est quam intelligibilis; hoc ergo sensu vere dicitur comprehensibilis a seipso; cum ergo incomprehensibilis nominatur, comparatione intellectus creati intelligendum est.

Quomodo sit Deus incomprehensibilis.

2. Potest autem hoc intelligi respectu intellectus creati, vel ut operantis per vires suæ naturæ, vel absolute et simpliciter, et omni ratione. Priori modo dicimus hoc attributum contineri in superiori, esseque evidentius illo; nam comprehensio includit quidquid est de perfectione visionis, et ulterius addit adæquationem ad objectum; nam dicit exactum et omnino perfectam objecti cognitionem; si ergo visio non est possibilis naturaliter, multo minus erit comprehensio. Item est hoc evidentius, quia cum Deus sit infinitus, intelligi non potest, quod a finita potentia, et maxime naturali virtute comprehendatur.

3. De posteriori autem sensu non est tanta evidentia, supposita præsertim veritate fidei, quod Deus videri supernaturaliter potest, etiamsi sit naturaliter invisibilis; dubitari enim potest, nec immerito, an supernaturali virtute comprehendi possit ab intellectu creato, etiamsi naturaliter sit incomprehensibilis, Præsertim quia non est facile intellectu, quomodo videatur Deus clare prout est in se, et non videatur quantum visibilis est, cum sit res simplicissima. Imo non defuerunt Theologi qui existimaverint hoc esse unum ex maxime reconditis mysteriis fidei; et propterea dixi disputationem de hoc attributo sub hac ratione non pertinere ad metaphysicum. Existimo nihilominus certa fide tenendum esse simpliciter et omnino esse Deum incomprehensibilem ab intellectu creato, quantumcunque ad intelligendum elevetur, ut ex Scriptura, Conciliis et Patribus alibi probavi latius. Atque incomprehensibilitas hoc sensu declarata sequitur ad infinitatem Dei; nam quia infinitus est, ideo finita virtute comprehendi non potest, et quia intellectus creatus, quantumvis elevatus, semper est finitæ virtutis, ideo respectu illius simpliciter et omnino est Deus incomprehensibilis, et quamvis videatur totus, quia simplicissimus est, non tamen videtur adæquate seu totaliter, propter eminentiam suam. Videantur quæ scripsimus 1 tomo tertiæ partis, disp. 26, fere per totam.

Possitne Deus naturaliter quidditative cognosci.

4. *Aliquorum sententia.* — Sed quæret aliquis, esto non possit Deus comprehendi, an possit saltem quidditative cognosci. Potest autem id quæri in duplici illo sensu sæpe distincto, scilicet vel naturali, vel supernaturali virtute. Et de hoc posteriori modo nulla est quæstio, nam qua cognitione videtur Deus clare, et prout est in se, eadem cognoscitur quidditative; nam videtur secundum totam essentiam suam, quod a fortiori ex dicendis constabit. Unde intelligitur, comprehensionem aliquid addere ultra cognitionem quidditativam, scilicet adæquationem, sicut de visione diximus. De priori autem sensu est quæstio, propter quosdam philosophos, qui dixerunt posse nos cognoscere quidditative substantias separatas, in illis Deum etiam comprehendendo. Ita tenuit Commentat., 3 de Anim., cap. 7, et refert in eam sententiam Avempace, Themistium et Alexandr., qui majori ratione concederent, posse Deum ab in-

ferioribus intelligentiis naturaliter cognosci quidditative. Et Scotus, ut vidimus supra, affirmat Angelos naturali cognitione cognoscere quidditative Deum per speciem naturalem illis inditam. Imo in 1, dist. 3, q. 1, affirmat, posse nos in hac vita naturaliter, et ex creaturis pervenire ad formandum talem conceptum Dei, qui nobis illum quidditative repræsentet. Rationes fiunt plures, sed parum efficaces, et quæ vix indigeant responsione, quas melius attingemus infra tractando de intelligentiis creatis. Nunc una sufficit, quia de Deo naturaliter cognoscimus id, quod maxime est illi essentiale ac proprium, scilicet esse ipsum esse per essentiam, atque ex se et ex intrinseca necessitate esse ens actu; ergo naturaliter cognoscimus illum quidditative.

5. In hoc vero dubio, nisi æquivocatio aliqua in terminis misceatur, nulla potest nobis superesse quæstio, quæ ad rem pertineat, supposita doctrina data de visione. Potest autem æquivoce sumi nomen quidditativæ cognitionis; nam uno modo dici potest quidditativa cognitio, qua de re cognoscitur quid sit, concipiendo aliquod prædicatum quidditativum ejus, non tantum ut commune, sed etiam ut proprium, sive concipiatur per positivam rationem seu repræsentationem, sive per negationem. Alio modo dicitur quidditativa cognitio illa, per quam cognoscuntur de re omnia prædicata quidditativa usque ad differentiam, vel quasi differentiam ultimam, eam concipiendo proprio et positivo conceptu. Priori modo usus videtur nomine quidditativæ cognitionis Scotus supra; posteriori autem modo usi videntur Aver. et alii citati, et D. Thom., 1 p., q. 88, art. 2, et 3 cont. Gent., c. 45, ut illis locis Ferrar. et Cajet. notarunt; et iterum Cajet., in tract. de Ent. et essent., c. 6, q. 14. Ubi advertit Scotum in hac parte solum in usu nominis a D. Thom. differre. Unde ipse, ad tollendam vocis æquivocationem, distinguit, aliud esse cognoscere quidditatem rei, aliud cognoscere rem quidditative, ut primum horum solum significet cognoscere quodcunque prædicatum essentiale; secundum autem sit cognoscere totam rei essentiam, usque ad ultimum gradum seu differentiam.

6. *Dei quidditas potest a nobis in hac vita naturaliter aliquo modo cognosci.* — Explicata igitur terminorum significatione, certa res est, non solum intelligentias a corpore abstractas, sed etiam nos in hac vita posse aliquo modo cognoscere naturaliter, quid sit Deus, seu quidditatem Dei. Hoc probat argumentum in favorem prioris opinionis factum; imo omnia quibus hactenus probavimus divina attributa cognosci naturali ratione, hoc ipsum suadent, quia per illa omnia explicatur essentia Dei, et prout de illo dicuntur, essentialiter dicuntur, ut ostendimus. Item quia Deo tribuimus multa prædicata communia ipsi et creaturis, quæ secundum abstractissimam seu analogam rationem proprie de Deo dicuntur, ut esse ens, substantiam, spiritum, etc.; sed hæc dicuntur essentialiter de creaturis; multo ergo magis de Deo. Rursus ut hæc Deo appropriemus, et aliquo modo proprium Dei conceptum formemus, id est, non communem aliis rebus, addimus quasdam quasi differentias vel modos, quibus singularem excellentiam, quam in Deo habent talia prædicata, declaremus, ut cum dicimus Deum esse ens per essentiam, infinitum, actum purum, etc.; ergo vere cognoscimus aliquo modo quidditatem Dei.

7. Dicendum vero ulterius est, non solum hominem in hac vita, verum neque ullam creaturam posse cognoscere Deum quidditative ex effectibus ejus et naturali virtute. Hanc conclusionem intendit D. Thom., 1 p., q. 12, art. 12, et q. 88, art. 2; et Cajet. ac Ferrar. citatis locis; et Capr. late in 1, d. 2 q. 1, art. 1, a concl. 4 usque ad 8; et in re idem dicit Scot. supra, quantum attinet ad cognitionem nostram, et Angelorum per solos effectus; nam quoad aliam cognitionem quam tribuit Angelis per propriam speciem abstractivam, plane discrepat a D. Thom., sed de ea jam satis dictum est. Ratio autem conclusionis est supra tacta, quia nullus effectus Dei ita adæquatur illi, ut propriam ejus similitudinem referat, et ideo manifestare non potest propriam quasi differentiam seu ultimum constitutivum Dei prout in se est. Item quia modus essendi Dei est alterius ordinis ab omni creatura; magisque distat a creatura etiam spirituali quam creatura spiritualis materiali; ergo ex perfectione creaturæ nunquam potest perfectio creatoris quidditative concipi. Tandem, quod ad nos attinet, sufficienter hoc persuadet experientia ipsa, et inductio, quam facere possumus de his, quæ de Deo cognoscimus seu prædicamus.

8. Quædam enim (ut distinxit Dionys., cap. 2 de Cœlesti hierar.) negativa sunt, alia affirmativa, sub quibus ex utrisque composita seu mista comprehenduntur. Affirmativa re-

sus, aut absoluta sunt, aut respectiva. Non oportet autem distinguere propria, et metaphorica prædicata, nam de propriis tantum agimus, cum metaphorica solum tribuantur Deo, quatenus per translationem significant aliquid eorum, quæ proprie Deo attribuuntur, et ita solum differunt in voce seu conceptu nominis. Prædicata igitur, quæ absoluta sunt, prout a nobis Deo attribuuntur, non perficiunt quidditativam cognitionem ejus, quia vel sunt analoga et communia Deo et aliis, vel si fiant propria Dei, sunt confusissima, et vix fiunt propria nisi adjuncta negatione. Assumptum patet, quia hæc omnia, ens, bonum, perfectum, substantia, sapiens, justus, et similia, quæ proprie de Deo dicuntur, communia sunt creaturis ; quod si velimus ea concipere, ut propria sunt Dei, id facere non possumus nisi sub confusione quadam, ut cum dicimus Deum esse summe sapientem, aut ens complectens omnem perfectionem, vel quid simile. Plerumque autem id facimus adjuncta negatione illius imperfectionis, quam tale prædicatum solet in creaturis habere, ut aliquo modo explicemus id, quod confuse apprehendimus de tali perfectione prout in Deo est. Propter quod Dionys., in init. de Mystica Theologia, et de Cœlesti Hierarch., c. 2, cognitionem Dei per conceptus negativos præfert ei, quæ est per positivos, quod etiam docet August., tract. 23 in Joan., et 5 de Trinit., c. 1, et sæpe alias. Quia facilius et distinctius concipimus, quid Deus non sit, quam quid sit, si aliquid proprium et absolutum, et non tantum commune et analogum et respectivum, de Deo concipere cupimus. Per conceptus ergo positivos et absolutos non cognoscimus quidditative Deum ; constat autem, quod licet adjungantur conceptus negativi, non possunt quidditativam cognitionem consummare, quia per illos directe ac formaliter potius cognoscitur quid Deus non sit, quam quid sit ; quatenus vero per illam negationem declaratur aliqua excellentia perfectionis divinæ, manet cognitio in eadem confusione et caligine. Atque idem est etiam, si his omnibus conceptibus absolutis addantur respectivi, ut creatoris et similes, tum quia illa prædicata de formali, ut dicunt denominationes extrinsecas, aut relationes rationis (nam relationes reales ad extra non sunt naturaliter cognoscibiles, neque etiam proprie sunt de quidditate Dei) ; tum etiam quia proprietates reales, quas per has relationes cupimus declarare, vel sunt emanationes ad extra, quæ non sunt in Deo, sed in creaturis, vel solum est principium seu potestas, quæ in Deo est ad tales actiones, et hæc etiam non concipitur a nobis nisi conceptu confuso vel negativo, sicut de aliis attributis declaratum est. Sic igitur constat, per nullum conceptum, nec simul per omnes, quos de Deo naturaliter formare possumus, in quidditativam ejus cognitionem pervenire.

9. Atque hic discursus applicari potest, servata proportione, ad quemlibet intellectum creatum. Nam licet Angelus, verbi gratia, possit distinctius et proprius concipere aliquas perfectiones, quæ proprie Deo tribuuntur, ut esse spiritum, intelligentem, etc., semper tamen infinite distat a modo, quo illæ perfectiones sunt in Deo, vel sistit in concipienda illa proprietate, ut communi et analoga, vel, ut concipiat illam tanquam propriam Dei, adhibet negationem aliquam, aut respectum, vel quid simile. Et hac ratione dixit Dionys., in Mystica Theolog., c. 2, Deum esse supra omnem cognitionem, et c. 17 de Divin. nominib. : *Veraciter* (inquit) *dicemus nos Deum non ex ipsius natura cognoscere ; ignota enim est, omnemque superat rationem et sensum ;* et Gregor. Nazianz., orat. 3 de Theolog., hoc sensu dixit, *non posse Deum ab ullo intellectu naturaliter comprehendi ;* ibi enim comprehensionem late sumit, prout complectitur propriam et quidditativam cognitionem. Ratio vero a priori hujus veritatis est illa eadem, qua probavimus Deum non posse naturaliter videri, addendo, non posse Deum quidditative cognosci nisi videatur, ut contra Scotum etiam supra probavimus.

10. Nec ratio facta in priori sententia contra hunc sensum quidquam urget, nam licet cognoscamus Deum esse ipsum esse per essentiam, tamen neque proprie concipimus quale sit illud esse, neque etiam concipere possumus, quid sit esse ipsum esse per essentiem, nisi per negationes, scilicet, quia ex se est ens actu, id est, non ab alio, et propriam perfectionem illius esse etiam per negationem declaramus, quia est infinitum. Dices : ergo revera non concipimus Deum, quia constitutum per illam negationem, ut sic, non est Deus ; quod autem concipimus, ut substratum illi negationi, non est proprium Dei ; nam, seclusa illa negatione, quod remanet est commune. Et in nostro concipiendi modo videtur hoc esse difficilius, quia nihil concipimus nisi ad modum rei sensibilis vel materialis, qui conceptus non videtur

posse Deum repræsentare. Si autem non formamus aliquem conceptum Dei proprium, neque illum certe cognoscimus.

Explicatur modus, quo Deum concipimus.

11. Respondetur negando primam consequentiam, quia, licet non concipiamus Deum distincte et secundum propriam repræsentationem ejus, nihilominus vere concipimus ipsum conceptu directe et immediate repræsentante ipsum, vel perfectionem aliquam, ut propriam ejus. Hic tamen conceptus, si sit positivus et absolutus, est valde confusus, non prout confusum dicitur de universali seu communi, quod vocant totum potentiale, sed prout opponitur conceptui proprie et clare repræsentanti rem prout in se est. Si vero in illo conceptu includatur negatio, quamvis illa non pertineat ad quidditatem Dei, sub illa tamen intelligimus fundamentum seu radicem ejus, quæ est propria quidditas Dei, et non ratio aliqua communis, vel analoga ; ut cum concipimus Deum ut ens infinitum, non intelligimus substratum illi negationi esse ens, ut sic, sed quoddam singulare ens, tantam habens perfectionem, ut terminis non claudatur. Quod universale est in nobis quandocunque utimur differentiis negativis ad contrahenda genera positiva ; ut cum dicimus animal irrationale, non concipimus animal, ut sic, tanquam fundamentum illius negationis, sed concipimus quamdam differentiam contractivam animalis, quam quia non possumus mere positive nisi confusissime concipere, per illam negationem eam explicamus.

12. Neque est verum omnem conceptum nostrum directe et immediate esse alicujus rei sensibilis, nam conceptus entis vel substantiæ non est conceptus rei sensibilis. Ad summum ergo id verum habet in conceptibus, quos volumus distincte formare de rebus prout sunt in seipsis ; tunc enim verum est semper talem repræsentationem esse rei materialis, ut sic, imo semper esse de re secundum aliquem modum, quo per sensum externum percepta est, vel componendo eam ex his quæ per sensum percepta sunt ; Deum autem non ita distincte concipimus, sed confuse adjungendo negationem, vel respectum, prout explicatum est. Quod si aliquando videmur concipere Deum ad modum rei sensibilis, ut ad modum lucis cujusdam, vel nebulæ, vel hominis senis et gravissimi, etc., non est putandum hos conceptus repræsentantes sensibilia esse conceptus Dei, sed intelligendum est ibi intervenire duos conceptus, unum illius objecti sensibilis, quod imaginamur, alium conceptum confusum quasi respectivum, quo concipimus Deum, ut quid simile, vel proportionale illi rei sensibili, quam præsentem facimus. Quod ex metaphoricis locutionibus explicare licet : cum enim dicimus Deum esse leonem, immediate concipimus fortitudinem Dei ; eam tamen apprehendimus, non quidem conceptu leonis aut rei materialis, sed ipsiusmet Dei, confuse tamen concepti, et cum quodam respectu similitudinis seu proportionalitatis ad fortitudinem leonis.

SECTIO XIII.

Possitne demonstrari Deum esse ineffabilem.

1. *Explicatur tituli quæstionis sensus.* — Non est hujus attributi sensus, Deum tale ens esse, ut nullo modo nominari, aut sermone exprimi possit ; nam ipso usu constat nos multa de Deo loqui, eique propria, et similiter constat Deum multa habere nomina, etiam in Scriptura sacra. Sensus ergo est, Deum nec sermone declarari posse secundum totam perfectionem suam ; neque a nobis vel ab aliqua creatura posse nominari tal nomine, quod naturam ejus, secundum quod in se est, exprimat. Et hoc sensu hoc attributum non declarat in Deo aliam perfectionem quam duo præcedentia ; neque alia ratione fundatur, nisi quia nomina sunt signa conceptuum, et ideo sicut non possumu Deum satis concipere, nec prout in se est ita nec nominare, aut perfectionem ejus sermone declarare possumus. Unde non solum sancti Patres (quod in eis est frequentissimum), sed etiam philosophi, hanc excellentiam Deo tribuerunt, esse scilicet ineffabilem ut ex Platone refert Nazianz., orat. 2 d Theolog., et ex Hermete Trismeg., Cyril lib. 1 cont. Julian.

Nonnulla investigantur de attributo ineffabilitatis.

2. Sed quæres, an sit Deus ineffabilis nobis, vel etiam Angelis. Item an naturalite solum, an etiam supernaturaliter sit ineffab lis a creatura, scilicet, a videntibus ipsu clare. Item an etiam a seipso ineffabilis si Denique an sit ineffabilis linguis hominun seu sermone sensibili et humano, an etia linguis, seu verbis spiritualibus. Ad hæc or

nia respondetur facile incipiendo ab hoc ultimo, sermonem hic esse de nominibus vocalibus, quæ ex impositione significant; nam spiritualia seu intellectualia repræsentant naturaliter, et non sunt aliud quam conceptus ipsi, qui a cognitione non distinguuntur. Unde in hoc ultimo sensu non aliter est Deus ineffabilis quam incognoscibilis.

3. *Angelis hominibusque Deus naturaliter ineffabilis.* — Ex quo facile respondetur ad primam interrogationem, non solum esse Deum ineffabilem hominibus, sed etiam Angelis naturaliter, sive intelligantur loqui ad homines sermone sensibili in assumptis corporibus, sive inter se Angelicis linguis ac verbis, quia non possunt plus loqui quam concipiant; non concipiunt autem naturaliter Deum prout in se est; igitur neque illum effari possunt. Hæc autem ratio (ut de secunda interrogatione dicamus) videtur cessare in videntibus Deum, nam cum illi concipiant Deum, prout in se est, poterunt etiam vel illi nomen imponere, quod propriam ejus naturam exprimat, vel illius quidditatem sermone explicare. Sed imprimis sicut perfectionem Dei non comprehendunt, ita nec possunt satis illam explicare dicendo; atque hoc modo ita est illis ineffabilis Deus, sicut incomprehensibilis. Deinde, non possunt ipsi ita, quid sit Deus, aliis explicare, sicut ipsi concipiunt, quia non possunt talia verba proferre, quæ in aliis generent talem conceptum, qualem ipsi habent, quia similis conceptus haberi non potest, nisi per visionem beatam, ipsi autem non possunt ullo modo efficere, ut alii similem visionem forment. Imo, etiamsi spiritualiter seu mentaliter loqui vellent, non possent suammet visionem clare et prout in se est aliis manifestare, quia visio illa cognosci non potest, nisi aut per similem visionem, aut saltem per species et lumen superioris ordinis, quæ solus Deus conferre potest; et quamvis daremus per supernaturalem facultatem posse unum beatum manifestare alteri suam visionem, non tamen propterea manifestaret Deum prout in se est, quia visio solius visionis creatæ, non est visio Dei. Sic igitur etiam beatis est ineffabilis Deus prout in se; est ineffabilis (inquam) respectu aliorum, non respectu suiipsius et locutione mentali unusquisque sibi loquitur, et dicit quid Deus sit, proprium ipsius verbum formando. Sed hoc non est aliud quam formare conceptum quo Deum, prout in se est, cognoscit et videt.

4. *Deus nullo creato sermone se potest omnino eloqui.* — Unde ad tertiam interrogationem dicendum est, etiam Deum seipsum satis eloqui non posse, non solum sermone sensibili et humano, sed nec etiam intellectuali et angelico. Omitto illam interiorem locutionem, qua semel intra seipsum locutus est; nam illa non est aliud a comprehensione qua ipse seipsum comprehendit, de qua quomodo rationem locutionis habeat, quatenus Pater Verbum producit, tractant Theologi explicantes mysterium Trinitatis, quod ad metaphysicum nullo modo spectat. Omissa ergo illa interna locutione, extra se non potest Deus perfectionem suam satis eloqui; aut enim id faceret uno verbo et momento, aut longo sermone et temporis spatio. Primum dici non potest, quia nullum verbum fieri potest, quod totam Dei perfectionem exhauriat et comprehendat. Neque etiam secundum, quia etiamsi per totam æternitatem Deus de seipso loqueretur, nunquam satis totam suam perfectionem explicaret. Item non potest Deus seipsum eloqui, prout in se est, alio sermone vocali aut mentali, præterquam visione beata, quam hominibus vel Angelis supernaturaliter infundit; per eam autem visionem nunquam satis seipsum manifestat, nam etiamsi fingeremus Deum magis ac magis perficere visionem aliquam sui, et in infinitum in eo augmento durare, nunquam absolveret exactam sui manifestationem.

5. Atque hinc fit, multo minus posse Deum, si loquatur hominibus more humano, seipsum satis eloqui, quia nullum sermonem formare potest, aut nullum nomen sibi imponere, quod naturam et perfectionem ejus, prout in se est, repræsentet, nedum exhauriat. Quo modo absolute dixit Dionys., cap. 1 de Divin. nominibus, *Deum esse innominabilem;* adducens illud Genes. 34: *Cur quæris nomen meum, quod est mirabile?*

Objectiones aliquæ.

6. Dices: cum Deus seipsum comprehendat, cur non potest vocem aliquam ita ad significandum imponere, ut rem talis naturæ prout in se est significet? Et similiter, cum Christus ut homo videret Deum prout in se est, et posset nomina ad significandum imponere, cur non potuit similiter imponere nomen Deo, quo ipsius naturam prout in se est exprimeret? Ad hoc enim non est necessaria comprehensio, neque ex parte nominis

potest esse aliqua repugnantia ; nam cum hæc significatio sit ad placitum, et per solam extrinsecam denominationem, non requirit in re, quæ ad significandum imponitur, determinatam perfectionem.

7. Imo hinc ulterius colligit Scotus, Ocham, Gabriel, et alii in 1, dist. 22, non repugnare, ut nos, etiamsi Deum, prout in se est, non cognoscamus, imponamus nomen ad significandum ipsum prout in se est, et hujusmodi aiunt esse hoc nomen, *Deus*, apud Latinos, aut *Jehova* apud Hebræos; nam licet fortasse quoad etymologiam sumpta sint ab aliqua actione Dei, aut ab ipso esse ut sic, ut indicatur Exod. 3 : *Qui est, misit me ad vos*, tamen imposita sunt ad significandam ipsam substantiam Dei, qualis in se est, quocunque tandem modo a nobis concipiatur. Sicut hoc nomen, *Angelus*, aut *Gabriel*, tam proprie significat substantiam Angeli vel talis Angeli, sicut hoc nomen, *Petrus*, significat hunc hominem, etiamsi non æque utrumque nos concipiamus. Potestque accommodato exemplo declarari, nam voluntas ferri non potest nisi in rem cognitam, et nihilominus dicitur in hac vita tendere in Deum prout in se est, etiamsi intellectus non concipiat illum prout in se est, quia licet affectus non tendat nisi in rem conceptam, aliter tamen, quam ipsa conceptio, scilicet non repræsentando, sed inclinando ; inclinat autem in rem ipsam in se, quamvis non repræsentetur prout est in se. Sic igitur, quamvis nomen non imponatur ad significandum nisi rem conceptam, tamen quia non repræsentat naturaliter sicut conceptus, sed ad placitum, potest imponi ad significandum rem apprehensam, non tamen sicut apprehenditur, sed prout in se est.

Responsio ad objectiones.

8. Ad priorem partem respondetur, hæc nomina non imponi ad significandum nisi respectu eorum qui per illa nomina pervenire possunt in rerum significatarum cognitionem; et ideo eorum significationem metiri non debere ex sola cognitione, quæ in imponente supponitur, sed maxime ex illa quam in audientibus generare possunt. Ut enim dialectici dicunt, signum est, quod præter speciem, quam ingerit sensibus, aliquid aliud facit in cognitionem venire ; unde non plus nec perfectius potest significare quam possit facere ut cognoscatur. Quod igitur ad Deum vel Christum, vel quemlibet alium videntem Deum pertinet, ex parte ipsius imponentis non repugnaret imponi nomen ad significandum Deum prout in se est ; quia tamen fieri non potest quod nomen ita significet, ut audientem faciat pervenire in cognitionem propriam Dei prout in se est, ideo ex parte eorum, pro quibus tale nomen imponitur, repugnat nomini talis impositio et significatio Dei. Ex quo constat, multo magis repugnare ut tale nomen ex hominum impositione habeat illam significationem, quia in eis est eadem difficultas et repugnantia ex parte eorum pro quibus nomen imponitur, et præterea est defectus ex parte ipsorum imponentium, qui non possunt res exprimere, nisi prout ab ipsis concipiuntur ; imo interdum ac sæpe non possunt tantum exprimere quantum concipiunt, quod maxime accidit in sermone de Deo. Propter quod dixit Plato sæpius jam citatus, difficile esse Deum intellectu percipere, eloqui autem impossibile ; Augustinus vero seu Prosper, sent. 61 : *Verius* (inquit) *cogitatur Deus quam dicitur ; et verius est quam cogitatur*. Et in Psal. 85, ait idem Augustinus : *Quæris quid sit Deus : Quod oculus non vidit, neque auris audivit, nec in cor hominis ascendit. Quid quæris ut ascendat in linguam, quod in cor non ascendit ?* et similiter 59 de Trinitate, c. 10, significat nihil posse ore hominis proprie de Deo dici. Et eodem modo Dionysius, c. 1 de Divinis nominibus, et cap. ult. de Mystic Theolog., negat esse aliquod nomen proprium Dei, quod scilicet illum prout in se est nobis significet. Quod ergo ex Aristotele, in lib. de Interpret., affertur, verba significare res mediis conceptibus, verum est tam respectu imponentis seu loquentis, quam ejus cui nomen significat ; et ideo fieri non potest ut nominis significatio excedat conceptum tam imponentis, quam eorum pro quibus imponitur ; atque ita sentiunt D. Thom. 1 parte, q. 13, art. 1, et frequentius Theologi, in 1, dist. 22.

9. Ad Scotum ergo et alios respondetur, quanquam nomina significent res ad placitum, significare tamen illas mediis conceptibus nostris, seu in ordine ad conceptus, quos auditis talibus nominibus de rebus formare debemus ; et ideo non possunt etiam voluntarie imponi ad significandam rem aliter quam a nobis concipi possit. Nec vero propterea negandum est quin hoc nomen, Deus, aut aliud simile, significet divinam substantiam et naturam, quia revera id est, quod per eam

cem significare intendimus, et id satis probant rationes et exempla in favorem Scoti adducta; idque admittit etiam D. Thom., 1 parte, q. 13, art. 2, ad 2 et 3, et art. 8 et 9. Hæc tamen significatio non excedit conceptum nostrum, quia etiam nos concipimus aliquo modo Dei naturam et substantiam, quamvis non formemus distinctum et proprium conceptum ejus, prout in se est; et ita potest etiam significari per nomen, quia non significatur nisi medio tali conceptu, et cum habitudine ad illum. Neque in significatione unius nominis simplicis, cum tantum significet ex impositione, quæ est sola denominatio extrinseca, intelligi potest quod sit confusa vel distincta, aut magis vel minus pura, nisi in ordine ad conceptum, quem facit formare ex vi suæ impositionis.

10. *Voci, Deus, unus simplex in mente correspondet conceptus.* — Quod vero nonnulli cum Scoto affirmant, hoc nomen, *Deus*, et similia, non subordinari in nobis uni conceptui incomplexo, sed alicui operationi complexæ, qualis his vel illis vocibus exprimitur, *ens infinitum, prima causa, universalis provisor*, etc., hoc (inquam) incredibile mihi est, quod accurate notavit Fonseca, 2 l. Metaphys., c. 1, q. 2, s. 4. Cum enim voces sint signa conceptuum, quod simplici voce significamus, possumus etiam simplici conceptu concipere. Item, quia si audito nomine *Deus*, semper interius formamus conceptum ex duobus compositum, facilius poterimus conceptum illum exprimere vel termino complexo, vel oratione aliqua; interrogo ergo quænam illa sit? Erit sane aliqua ex illis, *ens infinitum*, *prima causa*, vel alia similis. At constat hoc esse falsum, quia fere evidenti experientia constat aliter et distinctius concipere nos audita aliqua ex illis orationibus, quam audito solo illo nomine Dei; tum etiam quia ob eam causam merito non existimamus nos nugationem committere dicendo, Deus est ens infinitum, sicut dicendo, Deus est Deus; et idem est de quacunque simili oratione; tum denique quia omnes qui recte de Deo sentiunt, audito hoc nomine Dei, eumdem conceptum formant, si ejus significationem percipiunt; et tamen non omnes illum conceptum eadem oratione declarant. Quanquam ergo ad definiendum aliquo modo, vel describendum quid hoc nomen significet, vel quid nos concipiamus illo addito, semper utamur oratione aliqua, quod in omnibus etiam vocibus accidit, inde tamen non fit, ut proximus et immediate conceptus, cui illa vox subordinatur, sit complexus; imo quia ille est simplex et confusus, ideo, ut aliquo modo illum explicemus, utimur oratione complexa; ac propterea in illa explicatione et oratione potest esse varietas, quamvis conceptus idem sit. Concipimus ergo Deum sicut nominamus, et nominamus sicut concipimus, nomine scilicet, et conceptu simplici, confuso tamen et imperfecto ex parte nostra; in ea vero confusione involvendo in re concepta omnem perfectionem. Quo tandem fit, ut sicut Deus est incomprehensibilis et invisibilis, ita etiam sit ineffabilis; prout autem aliquo modo cognoscitur, ita etiam nominari possit.

SECTIO XIV.

An Deum esse substantiam viventem, intellectualem per essentiam, sibique sufficientem, demonstrari possit.

1. Ut more nostro explicemus amplius essentiam Dei per quamdam imitationem generis et differentiæ, seu prædicati communis et proprii, sicut solemus creatas essentias declarare, visum est in hac sectione ostendere, quo modo ratione naturali cognosci possit, Deum esse substantiam viventem vita intellectuali perfectissima et felicissima; attributa enim quæ hactenus explicuimus, conveniunt Deo secundum primam illam diversitatem, quæ inter ipsum et reliqua omnia entia consideratur in ipsa ratione essendi seu entis; in hac vero quasi descriptione quam nunc proponimus, explicantur attributa seu prædicata, in quibus quasi per rectam lineam Deus cum creaturis convenit usque ad gradum ultimum, et quasi differentiam, in qua ab aliis differt.

Deum esse substantiam.

2. Principio igitur, quod Deus sit substantia, tanquam probatum in superioribus sumimus; nam cum sit primum ens, constat non posse esse accidens, quod imperfectum est, et substantiam necessario supponit ut in ea sit. Quin potius ex eo principio demonstratum est, Deum tale esse ens, ut in eo nullum accidens esse possit; relinquitur ergo ut omnino sit substantia. Atque hoc est primum prædicatum sub ente contentum, in quo Deus essentialiter convenit cum aliquibus entibus creatis, et in eo ab aliis distinguitur; est autem illa convenientia analoga, non generica; et ideo nec ratione illius, nec ra-

tione aliorum attributorum, quæ sub hac ratione substantiæ considerantur, collocatur Deus in prædicamento substantiæ, ut satis constat ex his quæ supra diximus de simplicitate Dei.

Deum esse viventem.

3. Rursus quod Deus sit substantia vivens, non solum evidens, sed etiam per se notum videtur, si semel Deum esse in rerum natura admittamus; nam incredibilius est aliquid inanime, tanquam lignum vel lapidem, esse Deum, quam nullum esse Deum. Unde etiam de ignorantissimis gentibus, qui ligna et lapides tanquam Deos adorabant, ait D. Aug., concione 2 in Psal. 113, eos non putasse esse sine aliquo vivo habitatore. Et a posteriori probatur facile, quia quidquid est præter Deum, a Deo est; sed in creaturis multa sunt quæ vitam habent; ergo habent illam a Deo; multo ergo magis habet illam Deus; est ergo substantia vivens. Responderi potest, recte concludi habere illam eminenter, non tamen formaliter. Sed contra, quia gradus viventis ut sic est perfectior gradu non viventis; ergo non potest gradus vitæ eminenter contineri in aliquo non vivente; si ergo Deus habet vitam, non potest illam continere eminenter tantum, sed oportet ut etiam habeat formaliter, quoniam alias formaliter esset quid inanime, et consequenter non posset eminenter gradum viventis continere.

4. *Cœli an substantiæ viventes.* — Circa quam rationem offerebat se occasio examinandi propositionem illam: *Vivens est perfectius non vivente;* et alteram: *Res non vivens non potest eminenter continere rem viventem;* solet enim hoc in dubium revocari propter cœlestia corpora, quæ, cum inanimata sint, nihilominus videntur perfectiora viventibus, eaque eminenter continere, cum illa efficiant. De qua re multa a philosophis dicuntur. Quidam enim asserunt cœlos esse vere animatos, et ita evertunt fundamentum dubitationis. Alii confitentur eos esse inanimatos, ut revera sunt, et consequenter dicunt, in gradu et essentia formæ eos esse minus perfectos quolibet vivente, nec posse illa eminenter continere, aut sua virtute sufficienti et principali illa efficere, sed solum vel per modum instrumentorum intelligentiarum, a quibus moventur; vel (quod probabilius est) ut causas partiales concurrere ad dispositionem materiæ, concurrente alia causa pefectiori ad inductionem formæ, quæ causa regulariter est proxima et univoca; si autem hæc aut virtus ejus desit, suppleri per aliquam superiorem, juxta superius dicta de causis. Alii vero non existimant inconveniens admittere aliquod corpus non vivens posse esse perfectius multis viventibus, eaque eminenter continere.

5. Sed, quidquid sit de his sententiis, dicendum est, demonstrationem factam non fundari in his incertis principiis et opinionibus dubiis, sed in eo quod per se evidentissimum ac certissimum est, nimirum, gradum viventis ex suo genere esse perfectius gradu substantiæ, quæ vitam non participat. Quod adeo est evidens, ut a nemine unquam in controversiam adductum sit; sic enim distinguuntur ab omnibus quatuor gradus rerum, scilicet, existentium, viventium, sentientium et intelligentium, et in his præferuntur viventia non viventibus, ut August. dixit, 11 de Civit., cap. 16. Quia viventia, ut sic, actualiora sunt, et nobiliori modo operativa, minusque materialia. Atque adeo, quia si uterque gradus ad summum perfectionis statum ascendat in determinatis speciebus seu entibus, sine ulla controversia excedit id quod vivit. Ex hoc autem principio evidenter sequitur, fieri non posse ut totus viventium gradus cum tota sua latitudine eminenter contineatur in re aliqua, quæ vita careat, quia non potest omnem perfectionem superioris gradus usque ad speciem vel rem summe perfectam in illo ordine in perfectione adæquare; ergo multo minus poterit totam illam eminenter continere. Sic ergo evidenter concluditur Deum secundum suam formalem et essentialem rationem non posse contineri intra limitem perfectionis substantiarum non viventium. Et consequenter non tantum continere eminenter omnia viventia creata, sed etiam esse formaliter viventem.

Quomodo Deus vivat.

6. Sed adhuc superest difficultas, quia ratio vitæ non videtur esse perfectio simpliciter simplex; ergo non potest formaliter in Deo inveniri. Antecedens patet, quia vita in hoc consistit, quod sit operatio elicita a principio intrinseco activo ejus in quo est, aut quod sit ipsum principium intrinsecum activum talis operationis, seu motus, quo seipsum per se movet, qui sic operatur. Vita enim aut sumitur in actu secundo, et sic dicit operationem, aut in actu primo principali et radicali, et sic est ipsa natura seu substan-

tia rei viventis. Neque aliter nos possumus intelligere rem viventem, nisi in ordine ad efficientiam, quatenus scilicet potest sese agere aut movere aliquo modo; et tunc censemus rem aliquam antea viventem amisisse vitam, quando omnem intrinsecam motionem amisit; ergo vita intrinsece includit hanc imperfectionem, quæ est sese movere, et intra seipsum suammet virtutem activam exercere; ergo non dicit perfectionem simpliciter, nec potest formaliter reperiri in Deo.

7. Hæc difficultas solum proponitur ad declarandum, quomodo vita reperiatur in Deo. Recte enim ex hac objectione intelligitur, esse longe diversum modum vivendi divinæ, et creatæ substantiæ, et quod de divinis attributis positivis superius diximus, in hoc manifestissimum esse, scilicet, secundum modum, quo sunt in creaturis, non esse in Deo formaliter, sed eminenter; esse autem in Deo formaliter secundum modum altiorem, qui omnem imperfectionem creaturarum excludat. In modo ergo vitæ quem creaturæ habent, duo considerare licet: unum, quod existentes in suo naturali statu sese actuant, vel aliquo modo se perficiendo, vel in seipsis alia repræsentando per cognitionem, vel in ea tendendo per appetitum perfectum. Aliud est, quod hæc efficiunt per veram causalitatem, et motionem, qua seipsa movent, vel proprio motu, vel saltem mutatione perfectiva. Prius horum perfectionis est, et nullam includit vel supponit imperfectionem, nisi quatenus includit posterius, id est, quatenus illud actuare se est per veram causalitatem. Hæc ergo imperfectio tollenda est a vita Dei, et solum id quod perfectionis est, illi est tribuendum; atque ita concipiendus est Deus ut actualissime habens totam illam perfectionem, quam habet vivens cum sese actuat intelligendo vel cognoscendo, seclusa illa imperfectione distinctionis inter actum et potentiam, et causalitatis. Et simili ratione, quod in vita creata distinguatur in re ipsa vita in actu primo, a vita in actu secundo, et quod illa sit principium hujus, hæc vero forma illius, non est perfectionis simpliciter, sed includendo imperfectionem. Illud vero est in priori vita perfectionis simpliciter, quod nimirum est substantialis vita; in posteriori vero quod est vita actualis; utrumque ergo horum unitissime et simpliciter conjungitur in vita Dei absque ulla imperfectione; nam per suammet substantiam actualissime vivit, et in ejus vita non est actus primus aut secundus, sed purissimus actus; et ideo non est ibi vita accidentalis, sed per essentiam; quapropter non solum est substantia vivens, sed ipsa substantialis vita.

8. *D. Thom.*, 1 *p., quæst.* 18, *art.* 3.—Cum ergo nonnulli Theologi more Platonico dicunt, Deum vivere, quia perpetuo se movet per operationem immanentem perfectivam, quam ex se et ex interna natura habet et non aliunde, loquuntur late de operatione magis quantum ad modum significandi et concipiendi nostrum, quam secundum rem, ita ut in operatione non includatur efficientia, nec realis dimanatio, sed solum illa actualis perfectio, quam nonnisi per modum operationis, aut motus explicare non possumus. Addere posset Theologus etiam esse in Deo ad intra veras et reales processiones, quæ manifestissime sunt actus vitæ. Verumtamen illæ superant rationem naturalem, et per se non sunt necessariæ ad intelligendam essentialem vitam Dei. Nam hic Deus ut sic est essentialiter vivens, etiamsi ut sic nihil ad intra producat. Et similiter, si in tali essentia una persona tantum subsistens intelligeretur, esset vivens ex vi talis essentiæ; sicut etiam nunc Spiritus Sanctus perfectissime vivit, licet nihil ad intra producat; et Filius intelligendo vivit, quamvis intelligendo non producat. Processiones ergo illæ per se ac formaliter non erant necessariæ ad vitam, esse tamen non potuissent, nisi in natura vivente et fœcundissima. Et ideo nobis, qui eas credimus, recte declarant perfectissimam vitam divinæ naturæ.

Vitam Dei intellectualem esse.

9. Ex his facile est probare alteram partem propositam, nimirum, Deum esse substantiam viventem vita intellectuali, quæ etiam facile potest ratione demonstrari; et ita utramque partem conjunxit Aristot., 12 Metaphysic., in fine; imo ex hac posteriori parte colligit præcedentem, quem imitari videtur D. Thom., 1 part., q. 18, art. 3. Ubi ex eo probat Deum vivere, quia intelligit; nam intelligere est actus vitæ, seu vitalis, quatenus est actus immanens, ab intrinseco conveniens, vel per efficientiam, ut in accidentali vita, vel per essentiam. Quod autem Deus sit intelligens, probatur ab eodem D. Thom., in eadem 1 part., quæst. 14, art. 1, ex eo quod est spiritualis, seu immaterialis; quod probatum jam est supra tractando de simplicitate Dei; et ideo hanc proprietatem,

et quasi differentiam subalternam hic non numeravimus, quamvis in illa multæ substantiæ creatæ cum Deo aliquo modo conveniant, quia jam probata erat, et quia cum intellectualitate convertitur. Nulla enim substantia vivere potest vita intellectuali nisi spiritualis sit, ut in scientia de anima probatur fusius. Neque etiam substantia spiritualis esse potest, quin intellectualis sit.

10. Quia vero hæc ultima propositio non videtur esse adeo evidens, et in ea fundari videtur illatio a D. Thoma facta, ideo nonnullis Theologis visa non est illa ratio sufficiens demonstratio, ut Gabr., in 1, dist. 35, q. 1, et ibid. Aureol. apud Capreol., q. 1. Dicendum vero est imprimis, hanc propositionem : *Omnis substantia spiritualis est intellectualis,* sufficienter posse lumine naturæ probari, ut commodiori loco infra ostendemus tractando de intelligentiis creatis. Deinde addimus, illam propositionem absolute sumptam non esse necessariam ad efficaciam illius rationis et illationis. Nam licet fingeremus, Deum posse creare substantiam spiritualem non intelligentem, nihilominus evidentissimum est in illo gradu perfectiorem esse substantiam intellectualem, quam eam quæ aptitudine ad intelligendum careret. Constat autem Deum non solum esse spiritualem substantiam, sed etiam summe immaterialem et spiritualem esse ; et ideo summam perfectionem in eo gradu obtinere.

11. Atque hoc modo hæc pars potest probari ex præcedente per locum a divisione ; nam cum vivens intellectuale esse possit, et non intellectuale, perfectius est quod vivit intellectuali vita, quam quod irrationali, ut ex terminis est per se notum ; neque id negare posset, nisi qui intellectu et ratione careret. Sed rationes, quæ probant Deum esse viventem, æque probant perfectissime vivere ; ergo oportet ut vita ejus intellectualis sit. Præterea id ostendi potest ex effectibus Dei, idque dupliciter. Primo ex rebus productis a Deo, nam inter eas quædam sunt intellectuales ; ergo multo magis Deus. Antecedens est nobis evidens de hominibus. De Angelis vero licet verum sit, non tamen est ita notum nobis, et ideo ad præsentem demonstrationem non potest inde sumi argumentum nisi ex suppositione quod tales sint Angeli ; quod vero tales sint, potius a nobis probandum est ex eo quod Deus est intellectualis. Consequentia vero probatur ex eo, quod illa est magna perfectio, quæ necessario præexistere debet in causa, et non potest esse tantum eminenter, tum quia est perfectio simpliciter, nullam includens imperfectionem, tum quia non potest eminenter contineri in re non intellectuali, ut ex dictis patet.

12. Secundo idem colligitur ex effectibus, quatenus ordo et pulchritudo eorum satis manifestat non potuisse produci nisi ab agente per intellectum et voluntatem. Quod fuit dogma ab omnibus philosophis receptum post Anaxagoram, qui fertur primus omnium illud docuisse, ut refert Plato, in Theet., Aristotel., 1 Metaphys., c. 3. Et facile explicari potest discursu disp. præced. facto , ubi ex connexione rerum omnium, et ordine earum inter se ostendimus unum esse omnium auctorem, qui ex præconcepto exemplari tam pulchrum opus produxit, quique ad finem præstitutum omnia dirigit et ordinat ; hic autem operandi modus est proprius naturæ intellectualis. Præterea ex eo quod res naturales operantur propter finem, ut 2 Physic. demonstratur, et supra, disp. 23, tactum est, evidenter sequitur, Deum multo magis operari propter finem, tum quia perfectius est sic operari, quam fortuito, vel casu ; tum maxime quia natura in rebus irrationabilibus non operatur propter finem, tanquam sibi finem proponens, sed ut directa in finem ab aliqua superiori causa, quæ non potest esse alia ab auctore ipsius naturæ, qui est Deus. Ille autem non potest actionem suam dirigere in finem ut ab alio motus ; ipse ergo formalissime intendit et cognoscit finem, quod est proprium intellectualis agentis : vivit igitur Deus intellectuali vita.

13. *Quam connexionem habeat intellectualis vita cum sensitiva et vegetativa.*—Dices : vita intellectualis supponit sensitivam, sicut hæc vegetativam ; sed neutra ex his potest convenire Deo ; ergo neque illa. Respondetur vitam intellectualem ut sic, non ita comparari, et per se subordinari ad vitam sensitivam sicut hæc ad vegetativam ; vita enim sensitiva et vegetativa in hoc conveniunt, quod ambæ intra materialem gradum continentur ; ideoque ita inter se subordinantur, ut vegetativa sit quasi fundamentum sensitivæ et necessaria dispositio ad illam, quantum a nobis ex rebus factis intelligi potest. At vero intellectualis gradus ut sic non habet necessarium ordinem cum sensitivo, quia non continetur cum illo in ordine rerum materialium ; sed per se potius postulat abstractionem secundum esse a materia, et ideo solum

gradus rationalis ob imperfectionem suam conjunctus est cum vita sensitiva, quia illa indiget aliquo modo ad suam operationem, saltem ut cooperante et administrante specie; intellectualis autem gradus ex se et in sua puritate sumptus, nullam habet connexionem cum sensitivo.

14. Ex quo intelligitur, quando dicitur Deus vivere, et in eo gradu convenire saltem analogice cum omnibus creaturis viventibus, longe aliter accipi illud prædicatum, *vivens*, quam cum communiter sumi solet ut species subalterna prædicamenti substantiæ sub corpore et supra animal constituta, nam hoc modo sumitur a peculiari gradu vitæ vegetativæ, quatenus omnibus corporalibus viventibus communis est. Secundum quam rationem nullo modo convenit Deo, quia in eo non est formaliter talis vitæ gradus etiam secundum convenientiam analogam. Sumitur ergo vivens, ut de Deo dicitur (et quoad hoc idem est de analogis) prout commune est et quasi transcendens ad omnes gradus vitæ, quatenus omnes illi in hoc conveniunt, quod ab intrinseco operantur in suo connaturali ac perfecto statu. Atque hoc modo sumptum vivens non dividitur immediate in sensitivum, et vegetativum tantum, ut in alia acceptione, sed in intellectuale seu spirituale et corporale vivens. Vel etiam dividi posset in cognoscitivum, et vegetativum tantum, et rursus cognoscitivum in intellectuale et sensitivum tantum, et deinde intellectuale late sumptum in rationale, et intellectivum stricte sumptum pro eo, quod sine discursu, sed simplici intuitu intelligit, atque in hoc ultimo gradu constituitur Deus, et in hoc sensu dicitur esse substantia vivens intellectualis; sub hac enim quasi differentia, aliæ intermediæ, quæ a nobis facile excogitari et multiplicari possunt, comprehenduntur.

15. Addidi vero, Deum esse intellectualem per essentiam, ut propriam et quasi specificam rationem, quam in eo gradu habet, complerem. Nam cum in eo aliquo modo conveniat cum intelligentiis creatis, necesse est concipere in Deo proprium et peculiarem modum habendi hunc gradum, in quo reliqua omnia intellectualia superet; hic autem modus non est alius nisi ille qui explicatur per illam particulam, *per essentiam*. Quæ eodem modo declaranda est, sicut vivere Dei in communi exposuimus, nimirum, Deum ita esse intellectualem, ut tamen ad exercitium (ut sic dicam) vitæ intellectualis non indigeat aliquo accidente, vel operatione proprie dicta seu effectione aliqua, sed per essentiam suam habeat totam actualitatem hujus vitæ. Quapropter non minus dicitur Deus intelligens per essentiam, quam intellectualis; quia licet intellectuale solam aptitudinem significare videatur, intelligens vero actum, Deus tamen actus purus est etiam in ratione intelligentis; est ergo intelligens, vel potius intellectio ipsa per essentiam. Quæ omnia in sequente sectione latius explicabuntur.

De felicitate Dei.

16. Ultimo addidi, Deum agere vitam intellectualem sibi sufficientem, ut amplius perfectionem et felicitatem illius vitæ explicarem. Hoc enim attributo illam declaravit Aristotel., 1 de Cœlo, c. 9, ubi generatim et in plurali ait, *ea quæ supra cælum sunt, optimam in universa sempiternitate vitam et sufficientissimam habere.* Ubi ita loquitur, sive quod ita sentiat de omnibus intelligentiis, sive quia in eo gradu est hæc vita felicissima, non tamen æque in omnibus, quæ illum gradum participant, sed absolute et simpliciter in suprema substantia illius ordinis, quæ est suprema simpliciter; in aliis vero secundum majorem vel minorem participationem perfectionis ejus. Unde idem Aristot., 2 Magnor. Moral., c. 15: *Est* (inquit) *jactatus de Deo sermo, quod sit sibi satis, neque ullo indigeat: quoniam bona cuncta obtinet Deus.* Et 17 Polit., c. 1, ait: *Deum esse felicem atque beatum, non per aliquid externorum, sed per seipsum, quia talis est secundum naturam.* Quocirca optime declaratur hæc singularis perfectio vitæ divinæ per hoc quod est sibi ita sufficiens ut nullo alio indigeat, vel ad vivendum, vel ad feliciter beateque vivendum, quod nulli creaturæ communicabile est. Nam inferiora et materialia viventia, multis auxiliis intrinsecis indigent ut vivant; ea enim quæ vegetantur, indigent alimento, alteratione, et aliis similibus motionibus. Quæ autem sentiunt, ad substantialem et radicalem vitam (ut sic dicam) indigent omnibus illis auxiliis quæ ad vitam vegetativam necessaria sunt, et propriis præterea motionibus, sine quibus conservari non possunt. Et præterea ad actualem vitam sensuum indigent objectis extrinsecis, sine quibus actu vivere non possunt. Et idem proportionaliter est de vita hominis, quantum ad inferiores operationes ejus, nam quantum ad supremam seu rationalem, intel-

ligentias potius imitatur. Intelligentiæ igitur creatæ sibi non sufficiunt ut vivant, multoque minus ut feliciter vivant ; non solum quia Dei influxu indigent ut sint et operentur, sed etiam quia in seipsis quiescere non possunt, nec suis propriis creatis bonis esse contentæ, sed bono increato indigent ut objecto, in quo vivant et quiescant, intuendo scilicet et cognoscendo illud, et amando. Quia cum intelligentia creata non sit a se, nec summum ac perfectum bonum, non est finis ultimus suiipsius, et ideo indiget aliquo alio extrinseco fine ultimo, quem suis vitalibus operationibus attingat, ut in eo feliciter vivat.

17. Deus autem, cum sit summum bonum perfectum, sub nulla ratione aliquo sibi extrinseco indiget, ut felicissime vivat, quia nimirum neque principium efficiens habet a quo pendeat in esse aut vivere, aut aliquo alio modo, neque etiam finem habet extra se, imo ipse est finis omnium aliorum ; sui autem ipsius proprie ac positive non est finis, sed negative dicitur finis, quia non alium habet finem, sedin se ipso quiescit tanquam in suo summo bono. Et ideo neque etiam ut objecto indiget aliquo extrinseco bono ut felicissime vivat, quia ipsemet sibi sufficit. cum in ipso sint omnia bona. Nec denique indiget aliquo alio præter suam essentiam, ut operatione, qua feliciter vivat, quia, ut diximus, suamet essentia formaliter sumpta actualiter vivit, habetque ultimam vitæ perfectionem. Ita ergo fit, ut ad agendam vitam felicissimam, Deus essentialiter sibi sufficiat, et ideo tam essentiale est illi feliciter vivere, sicut vivere, quemadmodum etiam tam essentiale illi est vivere, sicut esse. Quare sicut dicitur Deus ens per essentiam, aut vivens per essentiam, ita est etiam felix et beatus ac sibi sufficiens per essentiam.

18. Neque huic veritati obstat, quod dici communiter solet, Deum esse felicem, videndo seipsum et cognoscendo suam sufficientiam in bono quo fruitur, nam per illam visionem quasi possidet vitaliter bonum illud, sine quo non posset intelligi beatus. Est enim hoc totum verissimum, sed non repugnat superiori doctrinæ, nam illamet visio non est extra essentiam Dei, sed est veluti ultimum constitutivum essentiale ipsius Dei in tali gradu et perfectione entis, ut in superioribus insinuatum est, et magis explicabitur in sectione sequenti.

SECTIO XV.

Quid possit de divina scientia ratione naturali cognosci.

1. Quamvis dictum sit in superioribus, hæc attributa positiva, quæ dicunt formalem perfectionem absolutam, Deo necessariam, esse de essentia ipsius Dei, nihilominus hæc tria, scilicet scientia, voluntas et potentia, peculiari modo concipiuntur a nobis tanquam facultates vel operationes ipsius Dei, per analogiam ad res creatas, et ideo præter ea quæ de quidditate Dei consideravimus, oportet de his tribus in speciali dicere, quia in singulis nonnulla occurrunt consideratione digna ; quæ non excedunt terminos rationis naturalis, et metaphysicæ, in qua versamur.

2. Primo igitur, ne in æquivoco laboremus, supponendum est quid nomine scientiæ significetur ; non enim intelligimus qualitatem aliquam, vel habitum, aut actum proprie factum seu elicitum a potentia, neque etiam cognitionem per discursum comparatam, aut aliam similem imperfectionem includentem ; in qua significatione videntur accepisse scientiam, qui dixerunt non esse proprie in Deo, sed per metaphoram vel causalitatem illi attribui, id est, quia causat in nobis scientiam, ut refert D. Thom., q. 2 de Veritate, art. 1. Hos enim non est verisimile intellexisse, Deum ita carere scientia, ut sit prorsus stolidus ; nam cum faterentur Deum esse fontem omnis scientiæ creatæ, non est verisimile credidisse Deum esse omnino inscium. Igitur quia putarunt scientiam includere imperfectionem, ideo formaliter et proprie in Deo esse negarunt. Illæ autem imperfectiones quasi materiales sunt, inventæ in scientia humana, vel angelica; non vero pertinent ad rationem formalem scientiæ ut sic quæ hic abstractissime sumitur, præscindendo a creata et increata, et solum significat claram et evidentem ac perfectam cognitionem seu perceptionem veritatis, seu objecti scibilis, sive illa perceptio fiat per qualitatem, sive per substantiam, sive cum effectione et receptione, sive absque his imperfectionibus. Imo nec sumitur hic scienti[a] cum ea restrictione, qua nos illa voce uti so[lemus], pro cognitione veritatum demonstra[bilium], quam in nobis ab habitu principi[orum] distinguimus. Neque etiam prout scie[n]tiam distinguere solemus a sapientia, vel [a] arte et prudentia. Sed generatim sumitur p[ro]

aperta et clara intelligentia cujuscunque veritatis.

Quæstionis resolutio.

3. Dico jam primo, evidens esse naturali lumine in Deo esse scientiam. Hæc conclusio in sensu exposito tam est nota ut nullus philosophorum, qui Deum agnoverit, illam negaverit, eamque probat Aristotel., 12 Metaphys., c. 7, et 10 Ehc., c. 8, et satis probata est ex dictis in fine sectionis præcedentis. Ostensum est enim, Deum vivere intellectuali vita actuali ac perfecta : scientia autem nihil aliud est quam hujusmodi vita.

Sitne in Deo scientia in actu primo, vel tantum in ultimo.

4. Ex his sequitur et dicitur secundo, in Deo non esse scientiam in actu primo proprio, sed in actu secundo. Hoc etiam plane docet Aristoteles citato loco, et consentiunt Commentator et reliqui interpretes, etiam ethnici. Et probatur, nam duobus modis intelligi potest scientia in actu primo. Uno modo, quod reipsa separatur ab actu secundo, quam Aristoteles comparat dormitioni, et hoc modo est evidentissimum scientiam Dei non posse esse in actu primo, quia hujusmodi status includit potentialitatem, et carentiam ultimæ perfectionis, et consequenter mutabilitatem, et alias similes imperfectiones.

5. *Dubiolum.*— Solum potest in hoc dubitari, quia ratio facta non solum probat, non posse Deum esse in solo actu primo respectu omnium objectorum scibilium ; quod est evidentissimum, quia saltem seipsum necessario scit, ut ex fine præcedentis sectionis constare potest, quia sciendo seipsum, est felix et beatus : non potest autem non esse beatus. Verum etiam probat circa nullum objectum scibile posse Deum esse in solo actu primo, quia eadem inconvenientia sequuntur respectu cujuscunque objecti. Hoc autem videtur dici posse propter duo. Unum est, quia sequitur Deum tanta necessitate scire alia sicut seipsum, quod videtur repugnare ultimæ assertioni positæ in præcedenti sectione; nam si hoc pertineret ad perfectionem Dei, indigeret Deus creaturis saltem ut objectis ad suam consummatam perfectionem ; oppositum autem in superiori sectione demonstratum est. Aliud est, quia de objectis contingentibus multa sunt, quæ Deus posset scire, et non erit, ut verbi gratia, pluviam esse futuram cras, quæ posset quidem esse, non tamen erit; ergo respectu horum et similium objectorum scientia Dei est tantum in actu primo.

6. *Expenditur.*— Respondetur concedendo assumptum, nimirum, respectu nullius objecti esse divinam scientiam solum in actu primo, proprie loquendo, quia ille status imperfectus est et potentialis, ut recte probat argumentum ; ad primum autem inconveniens respondetur, supposita in objectis creatis, et creabilibus, veritate vel cognoscibilitate, necessario a Deo cognosci, non quia Deus illis indigeat, sed quia necessitate quadam naturali hoc consequitur ad divinam perfectionem. Et quidem si sit sermo de creaturis possibilibus ut sic, illæ eatenus necessario a Deo videntur, quatenus Deus necessario comprehendit suam essentiam, qua comprehensa necesse est comprehendere quidquid in ea formaliter vel eminenter continetur, et quidquid ab illa dimanare potest. Atque hac ratione, quamvis, formaliter ac præcise loquendo, non sit Deus beatus cognitione aut scientia creaturarum, pertinet vero ad perfectionem et beatitudinem Dei habere talem scientiam, qua necessario et veluti consecutione quadam sciat creaturas possibiles, earum possibilitate supposita. Unde hic etiam quadrat illud dictum Augustini, 5 Confess., c. 4, ubi agens de hominibus ait : *Infelix qui illa omnia* (scilicet creata) *novit, te autem nescit, beatus autem qui te scit etiamsi alia nesciat. Qui autem te et illa novit, non propter illa beatior est, sed propter te solum beatus.* Si autem sit sermo de creaturis jam factis, vel futuris, posset quidem Deus nullam earum nosse sub ea conditione, vel statu, si nullam creare statuisset; et sine illis tam perfectus ac beatus maneret, et tam infinitam scientiam haberet, sicut modo habet. Ex quo plane constat non indigere creaturis ad perfectionem suam. Supposito tamen quod creaturæ aliquando sint, pertinet ad perfectionem Dei ea actu scire, non quia eis indigeat, sed ex abundantia propriæ et intrinsecæ perfectionis.

7. Unde ad secundum argumentum respondetur, respectu eorum, quæ futura non sunt et esse possent, non esse scientiam Dei in actu primo tantum, sed esse in quodam actu secundo, de se sufficiente ad videnda illa omnia si futura essent. Quod vero nunc de facto illa non repræsentet ut existentia, non est ex eo quod illi actui aliquid entitatis, vel ultimæ actualitatis desit, sed solum quia objectum non habet, neque habiturum est talem conditionem, quæ in eo repræsentari possit. Un-

de cum dicitur Deus posse has res cognoscere si essent, illud *posse*, non physice, sed logice sumendum est, quia non significat potentiam activam, vel passivam, neque actum primum, sed talem actum secundum, qui de se sufficiens sit ad repræsentandas res illas si aliquando futuræ sint, ita ut, cum illas non repræsentat, in se non minuatur; quando vero repræsentat illas, in se non augeatur realiter, sed solum intelligi in eo possit novus respectus rationis, juxta dicta in superioribus de immutabilitate Dei. Atque ita constat, nunquam posse scientiam Dei ita esse in solo actu primo, ut ab actu secundo in re ipsa separetur.

8. Alio tamen modo potest sumi scientia in actu primo, ut in re quidem semper sit conjuncta actui secundo, nihilominus tamen diversam actualitatem habeat, et præbeat intelligenti; ut beatus videns Deum necessario est semper in actu secundo, simul tamen habet actum primum illius scientiæ beatæ, qui est lumen gloriæ; et in naturali scientia Angelorum, et infusa animæ Christi, similia exempla sunt facilia. Atque in hoc etiam sensu negamus esse in Deo scientiam in actu primo, sed tantum in ultima et simplicissima actualitate scientiæ. Quæ assertio etiam sumitur ex Aristotele, 12 Metaph., cit. loco, ubi sentit Deum esse suum intelligere. Idem sumitur ex D. Thom., 1 p., q. 14, art. 1, ad 1, et 1 cont. Gent., cap. 40, et aliis Theologis in 1, dist. 35, ubi specialiter Capreolus, q. 1, art. 2. Ratione declaratur, quia actus primus respectu scientiæ, duplex esse potest: alter per modum potentiæ passivæ, alter per modum principii activi; sive hæc duo semper inter se distinguantur in re, sive aliquando ratione tantum. Prior ergo actus primus repugnat Deo, eo quod potentia passiva imperfectionem dicit, unde formaliter repugnat esse in actu puro. Posterior vero actus primus in præsenti materia supponit priorem, vel includit illum, nam cum intellectio sit actus immanens, non potest dari actus primus, qui sit per modum principii intellectionis, nisi detur etiam actus primus receptivus intellectionis tanquam actus ultimi. Deinde hujusmodi actus primus, si vere est elicitivus actus secundi, distinctus est ab illo; at hoc in Deo esse non potest. Tandem hoc principium in nobis triplex esse potest, scilicet potentia intellectiva, aut habitus facilitans illam, aut species intelligibilis conjungens objectum potentiæ; discurrendo autem per singula ex his, constabit in Deo non reperiri.

9. *In Deo non est intellectiva potentia.* — Ex dictis ergo infertur, primo non esse in Deo, si proprie loquamur, intellectivam potentiam. Quod notavit D. Thom., 1 contra Gent., cap. 10, quia intellectiva potentia formaliter dicit vim seu facultatem eliciendi, et recipiendi intellectionem; in Deo autem non est intellectio elicita, aut recepta, sed est intellectio ex se necessaria ac per se subsistens; ergo non datur in Deo potentia intellectiva respectu talis intellectionis; nequ hujusmodi potentia dicit perfectionem simpliciter, sed imperfectionem includit, quare non est in Deo formaliter, sed eminenter tantum. Dicet Theologus: in æterno Patre est potentia proxima ad generandum; hæc autem potentia non est nisi ipse intellectus. Respondetur, potentiam generandi ut sic, etiam secundum rationem conceptam, in duobus differre a potentia intellectiva. Primo, quia non dicit potentiam recipiendi, sed producendi tantum; secundo quia potentia intellectiva dicit habitudinem ad intellectionem tanquam ad quid productum et distinctum ab ipsa; potentia autem generandi non dicit habitudinem ad generationem vel personam genitam, ut ad rem a seipsa distinctam, sed ut ad terminum distinctum ab ipsa persona generante. Unde etiam potentia intelligendi solum dicit absolutum, potentia autem generandi connotat relationem principii distincti a termino genito. Propter hæc ergo neganda est consequentia; in hoc tamen est aliqua similitudo, quod sicut non datur in Deo realis potentia respectu intellectionis quam eliciat, vel recipiat, ita non datur potentia generativa respectu generationis, quam realiter eliciat, sed tantum respectu rei genitæ quæ in re distinguitur a principio producente, non vero ab ipsamet potentia generandi, nisi quantum ad relationem quam connotat; sed de hoc latius alibi.

10. *In Deo scientia non est habitus facilitans potentiam.*—Secundo sequitur, non esse in Deo scientiam, quatenus dicit habitum facilitantem potentiam ad actum. Probatur primo, quia ubi non est talis potentia, nec dispositio ejus esse potest. Secundo, quia etiam ubi est hæc potentia, non est necessaria talis dispositio nisi ob imperfectionem potentiæ, quia hæc dispositio media inter potentiam et actum, adjungitur ad confortandum et activandum ipsum intellectuale lumen, quod

proinde imperfectum supponitur, et ideo tales habitus non pertinent formaliter ad perfectionem simpliciter. Unde est probabile etiam in Angelis non reperiri quantum ad naturales scientias.

11. Tertio infertur, non esse proprie in Deo speciem intelligibilem, quæ per modum actus primi suppleat vicem objecti. Probatur ex eodem principio, quia in Deo non est potentia, cui objectum uniatur per modum actus primi; sed species ad hoc solum ponitur ut objectum uniatur potentiæ prædicto modo; ergo non habet locum in Deo. Item species intelligibilis ut sic ponitur in ratione principii determinantis potentiam ad eliciendum actum; sed in Deo non est actus scientiæ ut elicitus. Relinquitur ergo, nullo modo esse in Deo scientiam quantum ad actum primum, sed per modum purissimi et ultimi actus.

12. *Dubiolum.* — Sed quæres, an hæc intelligenda sint secundum rem, an etiam secundum rationem et modum intelligendi nostrum; priori enim modo non habent difficultatem, et sufficienter probata sunt; posteriori autem modo nonnihil habent controversiæ, quam disputat cum Aureolo Capreolus, in 1, dist. 35, q. 1, art. 2. Ille enim contendebat etiam secundum rationem et modum concipiendi nostrum vera esse; Capreolus autem oppositum defendit, cui favet modus loquendi divi Thomæ et reliquorum Theologorum, imo et Augustini, præsertim in materia de Trinitate. Dicunt enim, Verbum procedere ex memoria fœcunda Patris, et essentiam divinam quatenus eminenter continet omnia, esse rationem cognoscendi omnia per modum speciei. Aureolus autem urget apparentibus rationibus, quia actus primus ut sic non potest vere Deo attribui, ut formaliter in eo inventus respectu actus immanentis ipsius Dei; ergo neque secundum modum nostrum concipiendi potest in Deo intelligi actus primus distinctus ratione a secundo. Probatur consequentia, quia hæc distinctio rationis supponit, ea quæ sic distinguuntur, formaliter ac proprie reperiri in Deo, ut in reliquis attributis patet. Antecedens vero probatur ex dictis, quia actus primus in suo conceptu formali includit imperfectionem et potentialitatem; imo et actus secundus, si formaliter sumatur, etiam includit imperfectionem, scilicet habitudinem ad primum, vel ut ad principium a quo manat, vel ut ad potentiam quam actuat, et ideo fere nunquam dixi in Deo esse scientiam per modum actus secundi, sed per modum puri et ultimi actus. Et confirmatur, nam nostra actualis intellectio non potest intelligi per modum actus primi, quia essentialiter est ultimus; multo ergo minus divina scientia potest illo modo concipi, quia etiam est actus ultimus multo purior et essentialior. Quæ argumenta non dissolvit Capreolus, sed fatetur convincere, rationem actus primi formaliter, et quoad omnia quæ includit, non posse vere concipi in Deo, neque ei attribui. Sed nihilominus ait aliquid perfectionis esse in actu primo, quæ formaliter reperitur in Deo, ratione cujus aliquid in ipso concipitur per modum actus primi.

13. Quam sententiam veram esse puto, et in re non differre a superiori. Eamque ita declaro, nam intellectio divina non solum habet illud perfectionis quod nos intelligimus in intellectione ut sic, sed habet totam perfectionem, quæ est in intelligente; nam ita est intellectio, ut sit ipsa substantia intelligens, in qua esse intelligimus et vim penetrandi seu intuendi objectum intelligibile, et rationem aliquam continendi intentionali seu intelligibili modo res cognitas. Rursus duobus modis potest aliquid a nobis concipi per modum actus primi. Uno modo ex parte objecti et positive tribuendo illi formalem rationem actus primi; et hoc modo non tribuitur Deo, ut recte probant argumenta facta. Alio modo tantum ex parte intelligentis, præscindendo solum unam rationem ab alia, et hoc modo nos dicimur concipere in Deo aliquid per modum actus primi; concipimus enim in Deo esse vim intelligendi, præscindendo ab actuali intellectione, et ab hoc quod illa vis sit activa vel ipsemet formalis actus. Et similiter concipitur esse in Deo sufficiens ratio ad repræsentandum intentionaliter omnia objecta intelligibilia, præscindendo ab hoc quod formaliter et actualiter repræsentet. Atque hoc satis est, ut sine falsitate vel attributione imperfectionis dicatur aliquid concipi in Deo per modum actus primi. Neque quoad hoc est æqualis ratio de intellectione creata, quia hæc non includit omnem perfectionem et virtutem, quæ ad intelligendum requiritur; quam tamen includit, ut diximus, intellectio increata.

Quomodo scientia sit de essentia Dei.

14. *Resolutio quæstiunculæ.* — Dico tertio: divina scientia non solum est ipsamet Dei substantia, sed formaliter est de essentia ipsius Dei, et quasi ultimo constituens illam in ratione talis naturæ vel essentiæ. Hæc asser-

tio nota est (ut existimo) lumine naturali, præsertim quoad priorem partem, quam etiam Aristotel. cognovit, ut patet ex 12 Metaph. Et probari potest ex dictis supra de simplicitate divinæ naturæ, et identitate attributorum ejus inter se et cum ipsa. De posteriori autem parte dubitari potest, nam aliqui Theologi non intelligunt scientiam Dei esse substantiam Dei, nisi per quamdam identitatem, vel realem, ut sentit Scot., in 1, d. 2, q. 2, vel etiam formalem veluti ortam ex simplicitate Dei, non ex formali constitutione ipsius, ut sentit Cajet., 1 part., q. 14, art. 5, loquendo de Deo ut Deus est, nam de Deo ut causa aliter sentit, ut infra, sect. 17, attingemus. Ratio est, quia formaliter prius intelligitur res essentialiter constituta quam operans, et esse, priusquam intelligere. Nihilominus assertio posita est magis consentanea D. Thom., 1 part., q. 14, art. 1, ad 1, et art. 4 et seqq. Ubi sæpe repetit, intelligere esse ipsum esse Dei; loquitur autem formaliter, alias non recte procederet. Quod et indicavit Ferrar., 1 cont. Gent., c. 50, rat. 3, et alii. Probarique potest sufficienter ex dictis in fine præcedentis sectionis, et ex superiori assertione.

15. Hæc enim prædicata, *vivens*, et *intellectuale*, substantialiter sumpta, sine dubio sunt et concipiuntur ut esse[ntia]lia, seu formaliter constituentia ipsam essentiam Dei. Nam de creaturis essentialiter dicuntur secundum communem et analogam rationem; ergo multo magis de Deo dicentur; essentialiter ergo necesse est concipi a nobis aliquid in Deo, ratione cujus habet illa prædicata modo essentialiter diverso, et superiori quam omnis creatura. Hic autem modus in hoc solum consistit, quod habet illam vitam intellectualem per essentiam, et non per participationem; habere autem per essentiam, non est aliud quam habere ipsam intellectualem per modum puri et ultimi actus absque ulla effectione, vel causalitate. At hoc non est aliud quam quod divina essentia sit intellectualis, non per modum principii aut radicis intellectualis, sed ut ipsamet intellectio subsistens; sed intellectio et scientia Dei idem formalissime sunt; ergo actualis scientia per essentiam est veluti ultimum essentiale constitutivum divinæ naturæ. Itaque, cum dupliciter concipiatur a nobis, quod aliqua natura sit intellectualis, scilicet, quia habet intrinsecam habitudinem ad intelligere, vel quia est ipsum intelligere, priori modo concipimus naturam creatam esse intellectualem; et quia hoc commune est omnibus, in unaquaque concipimus proprium constitutivum seu specificativum, per habitudinem ad proprium intelligere. Divina vero natura est intellectualis posteriori modo, quia est proprius ejus, scilicet, quia est ipsum intelligere purissimum et abstractissimum. Sic igitur scire Dei formalissime constituit et quasi specificat ejus essentiam. Quocirca, quando concipimus Deum præcise ut existentem et non ut intelligentem, illa est vera conceptio, quia non excludimus, nec negamus, sed solum ab explicita et distincta consideratione præscindimus. Re tamen vera in ipsa re concepta intrinsece includitur, ut proprium constitutivum ejus. Sicut etiam quando concipimus Deum ut substantiam immensam, non excludimus quin illa substantia essentialiter sit constituta in gradu viventis, vita non aptitudinali (ut sic dicam) sed actualissima; hæc autem vita non est alia quam intellectiva et intellectio ipsa; hæc enim est vita dignissima et honorabilissima. Quo argumento Aristoteles supra probavit intelligere Dei esse de essentia ipsius Dei. An vero eodem modo philosophandum sit de voluntate et potentia, dicemus inferius. Rursus an divina essentia sit de essentia ipsius scientiæ divinæ, supra satis definitum est tractando de simplicitate divina.

Quanta sit perfectio divinæ scientiæ.

16. Dico quarto: ratione naturali constat hanc scientiam Dei esse perfectissimam, tam essentialiter, quam intensive ac extensive. Prima pars manifesta est, primum ex generali ratione perfectionis divinæ, nam omnia quæ in Deo sunt, sunt essentialiter summe perfecta: hoc enim pertinet ad consummatam Dei perfectionem. Item quia ostensum est Deum esse summe perfectum in gradu intellectuali; ergo et scientia ejus est essentialiter summe perfecta in gradu scientiæ. Item primarium objectum illius scientiæ est infinite perfectum et supremum objectum intelligibile, nam est ipsamet essentia divina, et illa scientia est adæquata tali objecto, nam est comprehensiva illius; est ergo essentialiter summe perfecta. Denique illa sola est fons omnis scientiæ, juxta illud: *Fons sapientiæ, verbum Dei in excelsis;* illa enim sola est scientia per essentiam, omnis autem alia est quædam participatio ejus; est ergo illa scientia in specie sua (ut ita dicam) summe perfecta.

17. Atque hinc etiam facilis est secunda pars, quæ non est intelligenda de intensione graduali, qualis esse solet in qualitatibus, nam constat hanc non habere locum in entitate simplicissima et substantiali, sed per eam metaphoram significare intendimus eximiam perfectionem, quam habet illa scientia in omnibus conditionibus seu proprietatibus perfectæ scientiæ. Est enim imprimis clarissima et evidentissima, nam hæc perfectio maxime pertinet ad essentiam scientiæ; si ergo illa scientia in essentiali ratione scientiæ summe perfecta est, etiam in claritate necesse est esse perfectissimam. Unde etiam fit esse summe certam; nam certitudo comitatur evidentiam cum proportionata perfectione. Nam, licet interdum certitudo sit sine evidentia, nunquam tamen est evidentia sine certitudine; et licet certitudo obscura excedat aliquam certitudinem evidentem, absolute tamen et ex suo genere certitudo evidens melior est; unde si comitetur supremam evidentiam, est etiam suprema certitudo. Rursus hinc fit illam scientiam etiam esse summe infallibilem et maxime veram, quia attingit veritatem cum perfectissimo lumine, et simplicissimo intuitu, unumquodque verum intuendo prout in se est, et de unaquaque veritate judicando secundum mensuram ejus, et in hoc consistit infallibilitas, quæ idem fere est quod certitudo. Unde non refert quod veritates cognitæ per hanc scientiam in se non sint æquales, eo quod quædam sint increatæ, aliæ creatæ, quædam immediatæ, aliæ mediatæ, quædam necessariæ, aliæ contingentes; tota enim hæc varietas uniformiter cadit sub hanc scientiam, quæ sub eodem infinito lumine, et absque dependentia ab objecto unamquamque veritatem videt secundum statum, in quo habet determinationem et certitudinem, et de unaquaque judicat secundum gradum ejus, et ideo omnibus est summe adæquata, atque ita summe vera et infallibilis. Atque hinc tandem fit, ut etiam sit prorsus invariabilis, nam, ut supra dixi circa attributum immutabilitatis, in se non recipit reale augmentum nec diminutionem; imo neque, ut scientia est, varietatem recipit in respectibus rationis; nam ex arce æternitatis omnia immutabili intuitu videt, etiam illa quæ in se variantur, et omnia respicit pro suis temporibus, et in illo respectu semper ac perpetuo permanet.

18. *Theologicæ aliquot quæstiones obiter expediuntur.* — Hic vero occurrebant disputandæ et declarandæ nonnullæ locutiones, de quibus Theologi disputant, an, scilicet, Deus in rebus contingentibus plura scire potuerit quam sciat, vel an potuerit aliquid nescire quod scierit, et similia; sed ea omitto quia non spectant ad metaphysicam, et magis consistunt in modo loquendi quam in re. Constat enim in rebus contingentibus aliquas propositiones potuisse esse veras, quæ nunc non sunt veræ; et e converso, aliquas nunc esse veras quæ potuerunt esse falsæ, ut Petrum fore salvandum; et nunc Deus scit eas quæ veræ sunt, non autem quæ sunt falsæ; scit tamen Deus illas esse falsas, et oppositas esse veras, et posset oppositum scire, si oppositum futurum fuisset in rebus. Per hæc autem non augetur nec minuitur illa scientia, neque secundum rem, quia hæc repræsentatio contingentium nihil rei illi addit, ut supra tractatum est; neque secundum rationem, quia semper necesse est alterutram partem esse veram, scilicet, aut rem esse futuram, aut non esse futuram, et Deus ex æternitate videt eam partem in qua veritas objectiva est. Et ob eamdem causam nunquam variatur secundum se, quia intuitum illum seu respectum aut conformitatem, quam ex æternitate habet cum tali re, semper retinet, et ideo simpliciter et ex parte ipsius Dei nihil nunc scit, quod antea non sciverit, neque, e converso, aliquid nunc nescit, quod antea sciverit, quamvis ex parte rerum, et in ordine ad successionem temporis et varia instantia ejus, aliqua propositio nunc sit vera, quæ antea non fuit vera. Legatur Augustinus, 15 de Trin., c. 7; et D. Thomas, 1 p., quæst. 14, art. 15, et 1 contra Gent., c. 67, et q. 2 de Verit., art. 13, præsertim ad 7; et reliqui Theologi, in 1, dist. 39; et Alens., 1 p., quæst. 24, memb. 7.

19. Tertia pars conclusionis de perfecta extensione divinæ scientiæ, non est intelligenda (ut per se clarum est) de extensione entitativa ex parte ipsius scientiæ; constat enim indivisibilem ac simplicissimam Dei entitatem non esse capacem hujus extensionis. Dicitur ergo divina scientia summe perfecta in extensione ex parte objecti, quia in se simplicissima existens, omnia objecta scibilia intuetur. Et hoc sensu probatur primo generali ratione infinitæ perfectionis Dei. Est enim omnis perfectio ejus infinita sub omni ratione, quæ ad perfectionem simpliciter spectat; sed habere hoc modo scientiam infinitam, et comprehensivam omnis objecti scibilis,

pertinet ad perfectionem simpliciter ; dicit enim perfectionem sine imperfectione, et, cæteris paribus, est major perfectio. Deinde potest sigillatim probari dividendo objecta scibilia in tres classes. In prima sit tantum Deus ipse, et quæ intra ipsum sunt ; in secunda creaturæ possibiles, seu factibiles ab ipso Deo ; in tertia res omnes existentes, seu futuræ in aliqua differentia temporis, seu in tota æternitate. De rebus primi ordinis est evidentissimum, et ideo neque ab infidelibns philosophis in dubium vocatum est. Primo, quia Deus, sicut res est summe immaterialis, ita est objectum maxime intelligibile in actu; ergo per aliquam scientiam est scibile ; ergo maxime per suam, quia nulla potest esse illi magis proportionata, neque ullum objectum potest illi scientiæ esse magis proprium. Quo argumento non solum probatur, Deum scire se, sed etiam comprehendere, ut supra etiam tetigimus tractando de attributo incomprehensibilitatis ; neque in re clara oportet plures rationes multiplicare.

20. *Quod sit divinæ scientiæ objectum accommodatissimum.* — Solum potest aliquis objicere, nam hinc sequitur ipsummet Deum esse primarium et accommodatissimum objectum scientiæ suæ ; supra enim generatim ostendimus, unamquamque substantiam intellectualem esse objectum maxime proprium et proportionatum sui connaturalis intellectus, quod in divina substantia maxime necessarium est, quia seipsa contenta est ad omnem perfectionem suam; erit ergo objectum maxime proprium suæ scientiæ, imo et quodammodo adæquatum, ut postea dicemus. Hoc autem difficile intellectu est, quia, ut diximus, scientia Dei est formalissime ipsa essentia divina ; non potest autem intelligi, quod scientia ut scientia seipsam habeat pro primario objecto. Sic enim D. Thom., 1. 2, q. 1, art. 1, ad 2, dicit impossibile esse, quod primum visibile sit primum videre, quia omne videre est alicujus objecti visibilis, et eodem modo probat fieri non posse ut primum amabile sit ipse amor, et in omni intellectione creata idem in universum reperitur, quod non potest in se tanquam in primo objecto sistere. Et ratio est, quia scientia cum sit actus immanens, directe tendit in aliquod objectum, priusquam intelligatur reflexe tendere in seipsam.

21. Respondetur, in actibus, seu intellectionibus aut volitionibus creatis ita semper accidere, quia sunt actus aliquo modo effecti vel causati ab ipsis objectis, et ad ea dicunt transcendentalem habitudinem, unde necesse est ut ab ipsis ex natura rei distinguantur. Item reddi potest alia ratio, quia actus creatus non est ita immaterialis et purus, ut possit secundum se totum (ut sic dicam) esse reflexivus in seipsum; oportet ergo ut sit tanquam motus directe tendens in aliquem terminum a se distinctum. At vero utraque ratio cessat in divina scientia, quia non est causata. sed per se primo et ex se talis est; deinde est immaterialissima et purissima, et ideo seipsa est contenta, et sibi sufficiens sub omni ratione, tam formali quam objectiva. Ex quo obiter intelligitur, divinam scientiam eminentissimo modo esse simul directam et reflexam, quod etiam est necessarium in illa, hoc ipso quod prima et perfectissima est. Nam, ex eo quod est perfectissima, non potest esse ignorata ab ipso sciente, quia ille perfecte scit, qui scit se scire ; ex eo vero quod est prima, non potest esse scita per aliam scientiam, quia alias illa esset scita per aliam scientiam, et sic procederetur in infinitum, quod cum fieri non possit, sistendum est in scientia divina tanquam in prima, quæ seipsam tanquam proprium et primarium objectum intuetur. Neque hoc est adeo difficile intellectu, cum illa scientia sit subsistens, et substantia intelligens perfectissima.

De scientia Dei circa creaturas possibiles.

22. Dicendum jam est de rebus secundi ordinis, id est, de his quas Deus potest facere solum quatenus possibiles sunt, et de his omnibus est etiam evidens cadere sub divinam scientiam. Ratio a priori est, quia Deus est infinite intellectivus ; ergo habet vim cognoscendi omne intelligibile ; sed hujusmodi res sunt intelligibiles, quia sunt entia saltem possibilia, et unumquodque sicut est ens, ita est intelligibile; ergo divina scientia ob infinitatem suam omnia hæc complectitur. Secundo, quia Deus comprehendit suam essentiam et potentiam; comprehendendo autem potentiam suam, necessario comprehendit quidquid in illa eminenter continetur, et ab illa fieri potest. De qua ratione latius dixi, 1 tomo tertii partis, disput. 26, sect. 3. Tertio est optima ratio a posteriori, quia impossibile est Deum ignorare rem, quam possit creare, quia nihil operatur, neque operari potest, nisi ut intellectuale agens, tum quia solus hic modus operandi est perfectus et dignus Deo; ta

etiam quia potentia divina, cum sit infinita, non potest esse ex se determinata ad producendos omnes suos effectus, et ideo non potest determinari ad hos effectus producendos potius quam illos, nisi per intellectum et voluntatem. Repugnat ergo aliquid cadere sub divinam potentiam, quod non cadat sub divinam scientiam.

23. Ex quibus rationibus intelligitur, Deum non tantum cognoscere aut scire has res creabiles secundum esse quod habent in ipsomet Deo, sed etiam secundum proprium et formale esse quod in seipsis habere possunt. Itaque divina scientia non tantum terminatur ad ipsam Dei essentiam, et ad eminentiam illam omnium rerum creabilium, quam in se formaliter Deus habet, sed etiam ad ipsa res creabiles, quæ in ipso non sunt formaliter sed tantum eminenter. Probatur, quia alias non cognosceret creaturas, sed tantum suam essentiam, quia creaturæ, prout in Deo, non sunt creaturæ, sed ipsa creatrix essentia, juxta illud: *Quod factum est, in ipso vita erat.* Item, quia impossibile est comprehendere totam eminentiam creaturarum, quæ in Deo est formaliter, distinctissime et clarissime non cognoscendo simul et comprehendendo ipsas formales creaturas, quæ ibi eminenter continentur. Denique cum creaturæ non sint condendæ secundum esse eminens quod habent in Deo, sed secundum esse formale quod in se recipiunt, cognitio earum secundum prius esse, si in eo sisteret, et ad posterius esse non transiret, nihil ad earum productionem posset juvare; cognoscit ergo Deus creaturas possibiles formaliter et in seipsis.

24. *Objectio.*—Sed videmur in hoc Theologis contradicere; communiter enim dicunt Deum cognoscere creaturas in seipso, non autem in seipsis, ut affirmat Dionys., cap. 7 de Divin. nominib., et cap. ult. de Mystic. Theologia; August., lib. 83 Quæst., quæst. 46, et 15 de Trinit., cap. 14; D. Thom., 1 part., quæst. 14, art. 5, et 1 cont. Gent., c. 30, et quæst. 2 de Veritate; et reliqui Theologi, in 1, dist. 35; Alens., 1 p., quæst. 23, art. 1 et 3; Scotus, in Quodlib., quæst. 16, et q. 2 et 3 Prologi. Videtur etiam imperfectio, quod divina scientia terminetur ad creaturas in ipsis, quia sub ea ratione habebit transcendentalem habitudinem ad illas. Et consequenter ejus scientia sumet speciem ab illis ut ab objectis, et ab eis sub ea ratione pendebit, et indigebit Deus creaturis ad aliquam perfectionem suam; quæ omnia repugnant.

25. *Dissolvitur.*—Respondetur ad priorem partem, Theologos affirmare quidem Deum cognoscere creaturas in se, non negare autem quod eas etiam in ipsis cognoscat in sensu a nobis declarato. Quod si interdum aliqui id negant, ut Aureolus apud Capreol., in 1, dist. 35, quæst. 2, in argumentis cont. 2 concl., id solum intelligunt in sensu contrario priori affirmationi. Duo igitur docere intendunt, quæ in ratione etiam naturali vera sunt, et satis nota. Unum est, Deum non accipere scientiam quam de creaturis habet ab ipsis creaturis, quod est evidens, cum illa scientia sit increata, et anterior omni creatura. Et hac ratione potest aliquo modo dici Deus cognoscere creaturas in seipso, quia, scilicet, ex se habet scientiam, et quasi speciem intelligibilem repræsentantem sibi omnem creaturam; quanquam in hoc solo sensu locutio sit minus propria, nam ea ratione potius diceretur Deus cognoscere creaturas ex se, et per se, quam in se. Secundum est, scientiam Dei non respicere creaturas, nisi ut objectum secundarium; nam primario solum versatur circa ipsum Deum, quem comprehendendo quasi per resultantiam quamdam cognoscit omnes possibiles creaturas, et hoc sensu propriissime dicitur illas cognoscere in seipso tanquam in causa. Ita enim loquuntur et declarant probatiores Theologi, quamvis nonnulli discrepent. Non tamen negant divinam scientiam extendi (ut sic dicam) ad creaturas secundum proprium esse earum; quin potius alias docent, habere Deum proprias ideas omnium creaturarum, quæ nihil aliud sunt quam ipsa intellectio seu conceptus Dei, repræsentans proprias naturas singularum creaturarum. Unde D. Thom., 1 p., q. 14, art. 6, ad 1, aperte declarat, Deum non dici cognoscere creaturas in se, quia solum cognoscat illas secundum esse quod habent in ipso, sed quia per illud cognoscit eas in propriis rationibus, et q. 20, art. 2, ad 2, dicit cognoscere Deum creaturas in propriis naturis sicut nos. Idem, quæst. 2 de Verit., art. 4, ad 6, et 1 cont. Gent., c. 48 et 49. In hoc ergo sensu vere dicitur Deus cognoscere creaturas in seipsis, solumque potest illa locutio negari, si per eam significetur, Deum sumere scientiam a creaturis, aut eas ut primarium objectum respicere.

26. *Nulla imperfectio est in scientia divina, attingere creaturas in seipsis.*—Atque

hinc facilis est responsio ad alteram partem difficultatis; negatur enim supponi vel sequi imperfectionem aliquam ex eo quod Deus cognoscat creaturas in seipsis modo jam explicato, aut ex eo quod scientia Dei in eodem sensu terminetur ad creaturas. Quia hoc terminari non ponit dependentiam aliquam in illa scientia a creatura, sed solum eminentem et intellectualem repræsentationem, in qua nos fundamus denominationem seu relationem rationis, secundum quam dicimus illam scientiam terminari ad tale objectum. Neque etiam sequitur scientiam illam habere propriam specificationem, aut habitudinem transcendentalem ad talia objecta, quia per se non ordinatur ad illa, neque est instituta (ut sic dicam) propter illa, sed ex se et propter se tantum est; illa vero omnia, quæ sunt extra se, solum quasi consequenter et ex eminentia perfectionis attingit. Et in universum scientia non accipit speciem a secundario objecto, neque ab illo per se pendet, sed a primario. Exemplum Theologicum est in visione Dei creata, qua fruuntur Beati; nam, licet per illam videant Deum et creaturas in eo non accipit speciem et rationem suam a creaturis, sed a Deo, quia Deus est primarium objectum illius, creaturæ autem secundarium. Idem ergo multo majori ratione intelligendum est in visione increata ipsius Dei, quæ simplicior est, magisque absoluta et independens. Neque tandem sequitur Deum indigere creaturis ad aliquam perfectionem suam, sed potius sequitur creaturas indigere hac divina scientia ut sint, vel actu, vel etiam ut sint possibiles, quia creaturæ sicut ex divina efficacia habent ut sint, ita ex divina eminentia et potentia, a quo non separatur scientia, habent quod possibiles sint.

27. Hic autem occurrebat quæstio Theologica, an hæc scientia Dei ponat vel supponat aliquod esse in creaturis, ut cognosci possint, etiam ut possibiles, quam disputant Henric., in Summ., qu. 23 et 25, et Quodlib. 8, q. 1 et 9, et Quodlib. 9, q. 1 et 2, et Quodlib. 11, q. 3; Scotus, in 1, d. 35 et 36, et in 2, dist. 1, q. 1, art. 2, et in Quodlib., q. 1 et 14; Capreol., in 3, dist. 35; Cajetan., et alii, 1 part., quæst. 14, art. 5 et 6, et q. 34, art. 3. Sed non est, quod in ea immoremur hoc loco, quia de essentia creaturarum, antequam sint, de quo disputat Henricus, dicturi sumus infra, tractando de ente finito, et de distinctione essentiæ et existentiæ in illo; de esse autem cognito creaturarum, de quo tractat Scotus, solum potest esse et revera est dissensio in modo loquendi; dicuntur enim creaturæ esse cognitæ ab aliquo esse reali, non quod in se habeant, sed in Deo; Deus enim cognoscendo creaturas, habet illas peculiari modo in esse repræsentativo seu ideali, ut sumitur ex D. Thom., 1 p., quæst. 14, art. 1, et quæst. 15, per totam, et quæst 16, art. 7; et August., 6 de Trinit., cap. ult., 5 Genes. ad lit., cap. 14, lib. 83 Quæstionum, quæst. 46; et alios refert Waldens., lib. 1 Doctrinalis fidei antiquæ, cap. 8. Ab illo autem esse, quod creaturæ in Deo habent, denominantur cognitæ, sed hæc solum est denominatio extrinseca in illis, solumque esse potest fundamentum alicujus relationis rationis. Neque aliud esse fingi potest sine magno errore, tam in fide quam in omni ratione naturali. Nec Scotus aliud intendit, ut ex citatis locis aperte constat, et iterum dicetur disputatione sequenti.

De scientia rerum existentium.

28. Venio ad tertiam partem propositam, nimirum scientiam Dei extendi etiam ad creaturas factas, vel quæ in quocumque tempore fiunt aut fient. Quæ pars non solum est de fide, juxta id: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat*, et alia innumerabilia, quæ adduci possent, sed etiam est evidens naturali ratione, quanquam Nominales quidam id negent, eo quod existiment divinam providentiam non posse ratione naturali probari [1]. Sed errant valde, nam, ut recte dixit Augustinus, 5 de Civitate, ubi per totum fuse hoc disputat, nihil magis rationi naturali repugnat, quam admittere Deum esse, et tamen sentire eum insipientem esse. Itaque scire etiam creaturas existentes, supposito quod sint vel futura sint, per se est magna perfectio, et in nobis reperitur, et ex se non repugnat cum quacumque alia perfectione; pertinet ergo ad perfectionem simpliciter; est ergo formaliter in Deo. Item ratio in præcedente puncto facta de infinita vi intelligendi divina hic etiam locum habet, quia res creatæ, etiam ut existentes, sunt peculiari modo visibiles, aut intelligibiles; et in eis fundantur propriæ veritates scibiles; ergo ad infinitatem divinæ scientiæ pertinet, ut hæc omnia complectatur.

29. Præterea ab effectu, nam Deus imprimis ignorare non potest ea quæ per seipsum

[1] Ocham et Gabriel, in 1, d. 35.

immediate et solus facit; nam illa vult facere, et scit suam voluntatem esse potentem et efficacem; non ergo potest ignorare illum effectum ut a se factum. Deinde cætera omnia, quæ a creaturis fiunt, ab ipso etiam Deo immediate fiunt, quamvis non solo, ut in superioribus ostensum est; ergo nihil eorum quæ fiunt, potest a Deo ignorari. Dices: quid de peccatis, quæ a Deo non fiunt? Respondeo: quidquid reale et positivum sit in illis, vel circa illa, a Deo fit, et ideo non potest etiam defectus ab ipso ignorari, tum quia, cognitis omnibus positivis, quæ sunt in tali actu, necessario cognoscitur defectus; tum etiam quia, licet ille defectus non fiat a Deo, non tamen fit nisi Deo permittente. Atque hoc etiam est efficax argumentum, quod ex divina providentia sumitur, quam falsum est non esse notam naturali ratione, tum quoad sufficientiam ex parte Dei, tum etiam quoad usum seu exercitium. Quid enim indignius Deo cogitari potest, quam esse ipsum insufficientem ad universum gubernandum? non esset autem sufficiens, nisi potens esset ad omnia quæ fiunt cognoscenda, ut juxta exigentiam rerum eis provideat. Quod si potens est hæc omnia scire, actu omnia scit, quia scientia ejus naturaliter repræsentat omnia quæ repræsentabilia sunt, alioqui illa scientia esset mutabilis. Rursus ipse universi ordo satis manifestat, non esse sine universali gubernatore, ut partim in superioribus ostensum est, et partim in sequentibus attingemus.

30. Atque hinc sequitur, Deum habere hanc scientiam creaturarum omnium, quæ fiunt in tempore, ex æternitate sua, quia necesse est ut totam illam simul habeat sine successione; quia non potest in se variationem admittere, alioqui realiter mutaretur, quod est impossibile; utrumque autem horum supra demonstratum est. Item, quia non posset Deus habere perfectam providentiam et prudentiam in rebus administrandis, seu gubernandis, nisi haberet omnium præscientiam.

31. *Futura contingentia an Deus cognoscat.* — Statim vero offerebat se hoc loco disputatio de cognitione futurorum contingentium; non enim potuit Deus ex æternitate scire omnia quæ in tempore fiunt, nisi etiam præscivernt quidquid quocumque modo in tempore futurum fuit; si ergo aliqua contingenter futura fuere, etiam illa præscivit. Hoc autem involvit contradictionem, tum quia, quod contingens est, quamdiu factum non est, non habet determinatam veritatem scibilem; tum etiam quia ipsamet scientia Dei, cum sit necessaria, et causa rerum, tolleret contingentiam earum; tum denique quia nulla potest excogitari via, aut modus quo hæc futura cognoscantur. Propter quas difficultates Cicero, in libr. de Fato et Divinatione, negavit habere Deum hanc præscientiam, et ut Augustinus ait, 5 de Civitat., c. 9: *Ut homines faceret liberos, fecit sacrilegos.* Sed quoniam hæc difficultas latissime a Theologis disputatur, et ex professo tractari non potest, nisi adducendo multa de divina providentia, prædestinatione et gratia, quæ sunt propria Theologorum, ideo præter superius dicta de contingentia effectuum in disputationibus de causis, hic nihil adjungemus. Sed respondemus breviter, verissimum ac certissimum esse illatum consequens, quod non aliis rationibus probandum est, nisi illis quibus probavimus assertionem positam, nam ex illa evidenter sequitur hoc consequens, ut deductum est.

32. Neque est verum implicari contradictionem in præscientia horum futurorum, quia licet in suis causis non habeant determinationem, id est, in virtute et modo operandi causæ proximæ, tamen in re ipsa altera pars contradictionis futura est, quam licet nos ignoremus, Deus tamen ex sua æternitate intuetur. Neque hinc etiam fit, ut per hanc præscientiam Deus imponat necessitatem aliquam rebus sic cognitis, quia hæc scientia u sic non est causa earum, imo supponit, tam ex parte Dei, quam ex parte cujusvis alterius causæ necessariæ ad talem effectum, totam efficaciam seu concursum suo tempore futurum, et Deus per hanc scientiam intuetur res futuras ut suæ æternitati præsentes. Nec denique Deus ad hoc indiget aliquo medio extrinseco, sed suo infinito lumine et æterna visione attingit omnia tempora, et in singulis intuetur quidquid in eis est, quod respectu diversarum partium ipsius temporis futurum vel præteritum denominatur, respectu vero divinæ visionis semper est ita præsens objective, ac si semper existeret. Unde, sicut nos ad videndam veritatem rei existentis non indigemus aliquo medio quo illa veritas demonstretur, sed immediate videmus in seipsa hanc veritatem, verbi gratia, Petrum esse album, quia videmus albedinem conjunctam ipsi, non quia ex necessitate albedo illi conjuncta sit, sed solum quia de facto ita se habet, sic etiam, majori ratione, Deus non indiget medio aliquo extra lu-

men suum ad videndas has veritates in seipsis, quia efficacius est ad intuendum omnia tempora, et omnia quæ in illis fiunt, sua æterna visione, quam sit noster intellectus aut visus ad videndas res sibi coexistentes et præsentes. Verum quidem est rationem naturalem non posse satis investigare, quomodo hoc sit, satis vero percipit in hoc nullam esse repugnantiam, totumque esse consentaneum, imo et necessarium ad consummatam Dei perfectionem ac providentiam.

33. *Futura contingentia sub conditione, an Deus cognoscat.*—Alia vero quæstio, quæ hic se insinuabat de cognitione futurorum contingentium, quæ conditionata vocant, quamvis metaphysica revera sit, tamen sine Scripturis et Patribus, et aliis principiis Theologicis, non potest pro dignitate tractari, et ideo illam omnino prætermitto. Solumque assero, si hæ conditionatæ locutiones, *Si fuisset hic Petrus, peccasset*, vel aliæ similes, habent determinatam veritatem secundum quam sint cognoscibiles, non posse a Deo ignorari. Esse autem multo probabilius habere has propositiones veritatem aliquam determinatam, non quidem fundatam in vi illationis aut consequentiæ (neque enim in hoc sensu tales propositiones sumendæ sunt), sed in eo quod in tali eventu una sola pars contradictionis determinate fieret, quæ licet nos lateat, non tamen Deum, qui infinito suo lumine omnia penetrat, cujus signum certissimum est, quod non minus hæc futura prædicit, quam absoluta; sed de hoc alias. Satis ergo ex his probata manet assertio posita quoad omnia membra quæ in illa distinximus.

Quotuplex sit scientia Dei.

34. Dico quinto : in Deo una tantum est scientia, eaque simplicissima, formaliter et eminenter continens omnem perfectionem simpliciter intellectualis virtutis, secundum quam in plures scientias per rationem, et conceptus inadæquatos a nobis distinguitur. Hæc assertio, quoad rem præcipuam quæ in illa intenditur, est evidens naturali ratione, nimirum quod scientia Dei sit maxime una et simplex. Nam si inter divina attributa non potest esse distinctio ulla in re, neque in scientia ipsa esse poterit, præsertim cum ostensum sit, essentiam hanc esse quasi formale constitutivum ipsius scientiæ Dei in esse talis naturæ et essentiæ. Item, quia hæc scientia Dei, ut versatur circa ipsum Deum, quod est simplicissimum objectum, una est et simplex; eadem autem omnino est quæ comprehendit omnes creaturas ut possibiles, quia has attingit secundario ex vi comprehensionis suæ essentiæ, ut diximus. Rursus ostensum est in superioribus, scientiam liberam Dei, quæ versatur circa creaturas ut existentes, nihil rei addere scientiæ necesariæ ut sic; ergo est illa scientia omnino una et simplex.

35. *Modus cognoscendi, quem Deus habet, universalissimus est.*—Ex quo intelligitur obiter, modum cognoscendi per illam scientiam, perfectissimum esse, et recte etiam dici posse universalissimum. Primum patet, quia in eo nulla est compositio, divisio, aut discursus, sed simplex intuitus, quo simpliciter videntur quæ composita sunt, et invariabiliter, quæ variabilia sunt, et simul, quæ successiva. Lege D. Dionysium, cap. 7 de Divin. nomin.; et Augustin., 9 Genes. ad liter., c. 18; et Clement. Alexand., lib. 6 Stromat., versus finem, ubi hoc sensu dicit, *Deum omnia intueri unica applicatione;* et D. Thom., 1 p., q. 14, art. 7, 14 et 15.

36. Secundum declaratur, quia scientia illa solet dici universalis, quæ unico principio vel actu multa et varia attingit; non enim fingi potest scientia universalis prædicatione seu abstractione; omnis enim scientia rei singularis est. Neque etiam formaliter scientia ut scientia dicitur universalis ob causalitatem; ergo sic denominatur propter attingentiam plurium rerum: ut scientia angelica dicitur universalior quam humana; et inter Angelos, superiores dicuntur habere scientiam et species universaliores, quam inferiores; sic ergo ascendendo ad Deum, ejus scientia dicitur universalissima, ut recte notavit D. Thomas, in 2, dist. 3, quæst. 2, art. 2, *quia una similitudine* (ait) *quæ est sua essentia, omnia cognoscit.* Verum est, alibi D. Thomam dicere, illam scientiam Dei neque esse universalem, neque particularem, scilicet, 1 p., quæst. 14, articulo primo, ad 3, sed ibi loquitur in alio sensu, scilicet, ut scientia universalis dicitur de ea, quæ attingit præcise rationes universales rerum, et non descendit ad particularia. Quo sensu (inter alios) nostra metaphysica dicitur universalissima scientia; e contrario vero singularis dicitur, quæ solum versatur circa particularia; quomodo sensus dicitur esse singularium. Sic igitur dicitur scientia Dei, neque universalis, neque particularis, quia neutras rationes excludit, sed in omnibus rebus om

nes attingit perfectissime, et ob hanc eamdem causam dicitur in alio sensu universalissima.

37. *Aliquot divinæ scientiæ attributa declarantur.* — Reliqua, quæ in quinta assertione sunt posita, solum ad explicandam eminentem multiplicitatem illius simplicissimæ scientiæ, et diversos conceptus ac voces a quibus nobis significatur, posita sunt. Est ergo imprimis considerandum, in nostro intellectu quasdam esse cognitiones, quæ dicuntur virtutes simpliciter, quia in suo conceptu formali nullam includunt imperfectionem, ut sunt illæ quinque, quas Aristoteles distinguit in sexto Ethicor, scilicet, intellectus, sapientia, scientia, prudentia et ars. Alia vero sunt quæ vel nullo modo sunt virtutes, ut opinio, et fides humana, quia non attingunt infallibiliter veritatem ; vel non sunt virtutes sine aliquo defectu et imperfectione, ut fides divina, Theologia in ea fundata ; quatenus enim sunt infallibiles, virtutum rationem habent, deficiunt tamen in obscuritate. In hoc etiam genere poni potest scientia Quia : est enim aliquo modo virtus, sed imperfectionem includit. Divina ergo scientia formaliter includit omnes priores virtutes simplicissime unitas in unica perfectione sua. Est enim illa scientia clarissima cognitio omnium primorum principiorum, et jucundissima contemplatio primæ ac supremæ causæ, et omnium rerum, tam naturalium quam supernaturalium. Est item ars omnium quæ fieri possunt, et prudentia, quæ rectissime judicat de omnibus quæ agere expedit. Sub his ergo rationibus, et intelligentia, et sapientia, et scientia, et ars ac prudentia nominari potest. Quæ omnia sola ratione distingui per inadæquatos conceptus nostros perspicuum est.

38. Posteriores autem proprietates non sunt in Deo formaliter, et in ejus scientia. Neque enim Deus opinionem habet, quæ assensum dicit fallibilem, ideoque formidolosum. Novit quidem Deus rationes omnes quibus homines niti possunt ad assensus probabiles eliciendos ; sed hæc notitia in Deo scientifica est et evidens, qua novit, quod pondus habeat unaquæque ratio, ad probabilitatem generandam. Et ideo Deus etiam mutabiles res et contingentes non cognoscit, nisi quatenus evidentiæ et certitudinis sunt capaces ; ut, verbi gratia, si effectum contingentem in causis et circumstantiis contemplatur, solum cognoscit causam esse sufficientem, sed indifferentem ad talem effectum, vel æqualiter, vel cum majori propensione ad unam partem quam ad aliam, prout revera fuerit ; effectum autem esse futurum non judicat, nisi intuendo causam, ut suo tempore determinandam. Rursus nec fides locum habet in cognitione Dei, ut per se notum est, tum quia omnis obscuritas repugnat infinitæ claritati Dei ; tum etiam quia nulla est auctoritas cui ipse credere possit ; nam sibi non credit, cum locutio, qua secum loqui potest, sit perfectissima sui et rerum omnium comprehensio ; inferior vero auctoritas, quæ ex se fallibilis est, non potest Deum ad assensum movere, sed ipse evidenter videt quid ponderis habeat uniuscujusque testimonium, ut humanum vel angelicum intellectum possit ad assentiendum movere.

39. Tandem nec scientia Quia, seu a posteriori, potest Deo formaliter tribui, quia talis scientia tunc est, quando cognitio effectus inducit ad cognitionem causæ ; unde oportet ut cognitio effectus sit causa cognitionis causæ ; non potest autem hæc causalitas intercedere ex parte objecti, ut ex ipsis terminis constat ; ergo necesse est ut sit ex parte cognoscentis ; at hoc repugnat Deo, quia manifestam includit imperfectionem. Novit igitur Deus necessariam connexionem inter effectum et causam, prout in se est ; novit etiam, eum, qui imperfecte cognoscat, posse ascendere ex cognitione effectus ad cognitionem causæ ; ipse autem non ita ascendit, sed effectum potius in causa cognoscit, et ideo scientiam Quia, seu a posteriori, non habet. Scientia autem propter quid, formaliter ac proprie in Deo recte concipitur, quia illa dictio *propter quid*, non indicat causalitatem ex parte ipsius cognoscentis, ita ut cognitio causæ sit causa cognitionis effectus ; sed dicit tantum causalitatem ex parte objecti, quæ per simplicissimam cognitionem videri potest, et hoc modo videt Deus ex qua causa vel ex quibus sit unusquisque effectus, et ideo propriissime dicitur habere scientiam propter quid, præsertim respectu creaturarum, in quo sine causa formidavit Durand., in 1, distinct. 35, quæst. 4. Advertit tamen non abs re, non habere Deum scientiam propter quid, respectu suiipsius, quia nullam habet causam ; unde dici potest habere perfectissimam scientiam quid, et eminenter propter quid ; quia in simplicissima ratione sua cognoscit contineri rationes omnes, quæ aliquo modo a priori de attributis ejus reddi possunt.

40. *Quid considerandum in intellectualibus virtutibus, ut Deo attribui possint.* — Atque ad hunc modum discurrere possumus per omnes voces, vel conceptus cognitionum, seu perfectionum intellectualium, sunt enim innumeræ. Et in eis est attente considerandum, an dicant perfectionem simpliciter, an includant aliquam imperfectionem : ut illæ formaliter et proprie tribuantur divinæ scientiæ, hæ vero minime ; ut, verbi gratia, cognitio apprehensiva et judicativa, ut absolute et formaliter dicunt perfectionem sine imperfectione, scilicet, repræsentare res intelligibiles, et assentiri veritati, merito tribuuntur Deo. Si vero apprehensio sumatur non solum cum præcisione judicii ex parte nostra, sed etiam cum exclusione ex parte ipsius rei, id est, quod talis conceptus sit vere apprehensivus, et non judicativus, sic non potest Deo attribui formaliter talis apprehensio, quia includit imperfectionem, scilicet, quod per talem apprehensionem non cognoscatur res quantum cognoscibilis est ; nam quando hoc modo concipitur, per talem conceptionem de illa judicatur, quidquid judicari potest. Atque hac ratione omnes illæ voces, quæ videntur significare apprehensionem rei sine perfecto judicio, non nisi metaphorice Deo tribuuntur, et hujusmodi videntur esse *cogitatio*, *consilium*, et similes. Rursus reperitur in nobis scientia intuitiva et abstractiva, quæ quatenus dicunt cognitionem rei existentis, vel non existentis, nullam includunt imperfectionem in ipsa cognitione, et hoc modo tribui possunt Deo; tamen si cognitio abstractiva dicatur propter absentiam et distantiam localem vel temporalem ab objecto, sic includit imperfectionem et limitationem in tali cognitione, nimirum, quod non possit ad omnia tempora, vel ad omnia loca extendi, et hoc modo non reperitur in Deo formaliter; et si quæ sunt voces, quæ hanc significationem involvant, non tribuuntur Deo proprie, sed metaphorice ; hujusmodi autem esse videtur *recordatio*, quæ propterea solum per metaphoram Deo attribui potest. Et juxta hanc significationem et considerationem data est celebris illa divisio Theologorum scientiæ divinæ, in scientiam simplicis intelligentiæ, et scientiam visionis ; nam prior de se est tantum rerum possibilium ut sic, et abstractiva; posterior vero dicitur de tota cognitione rerum, quæ existentiam habent vel habituræ sunt in aliqua differentia temporis. De qua divisione plura a Theologis traduntur, quæ ad metaphysicum non spectant ; satisque illi est significationem illorum terminorum nosse.

Quid Aristoteles de divina scientia senserit.

41. Solum potest philosophus desiderare, quid de divina scientia Aristoteles senserit. In quo unum fere est controversum, de cæteris enim bene sensisse constat. Nam aperte in 12 Metaph. ponit Deum intelligentem seipsum tanquam purum actum, atque unica ac simplicissima, perpetua, et immutabili intellectione, quæ est substantia ejus, in quo principio cætera quæ superius diximus continentur, quæ licet non omnia sint ab eo declarata, nihil tamen dicit quod eis repugnet ; illo tantum excepto, de quo, ut dixi, est controversia. Nimirum, circa cognitionem quam Deus habet de creaturis ; multi enim existimant docuisse Aristotelem, Deum extra se vel nihil cognoscere, vel non distincte, clare, ac in particulari. Ita opinatur Gregorius, in 1, dist. 35, quæst. 1, ubi adducit etiam Commentatorem, 12 Metaph., text. 51, ita exponentem Aristotelem. Ex quo textu præcipuum sumitur fundamentum, nam ibi dicit Aristoteles Deum quædam non cognoscere, ne vilescat intellectus ejus ; nam quædam adeo vilia sunt, ut nobilius sit ea ignorare quam nosse ; alia vero testimonia, quæ ex Aristotele adduci solent, nullius sunt momenti. Eamdem opinionem tribuit Averroi, non tamen Aristototeli, Gabr., in 1, dist. 35, quæst. 2. Avicenna etiam, ut idem Averroes refert, disput. 12 Destructorii, existimavit Deum non cognoscere singularia secundum existentias eorum, quia non intellexit quo modo talis scientia posset esse invariabilis, et independens a rebus mutabilibus. Averroes alias addit rationes, quas late referunt Gregorius et Gabriel supra, quæ in virtute sunt a nobis solutæ in superioribus, præter illam, quod si Deus singularia cognosceret, infinita cognosceret, quod est impossibile. Denique ita sensisse Aristotelem, multi ex antiquis Patribus docuerunt, ut Clemens Alexandrinus, lib. 5 Stromaton ; Ambros., lib. 1 de Officiis, c. 13 ; Gregorius Nyssenus lib. 8 Philosophiæ, c. 4 (vel Nemesius) ; et Theodoretus, lib. 6 de Curandis græcanicis affectionibus.

42. *Aristoteles recte sensit de scientia Dei circa creaturas.* — Sed rectius sentiunt, qui ab hoc errore Aristotelem vindicant, quia in aliis locis recte sentit, et ille textus Meta-

physicæ congruam habet expositionem, ut necesse non sit cum Durando dicere, illum contraria docuisse. Primum probatur ex variis principiis et testimoniis Aristotelis, quia in 2 Physicor. demonstrat, naturam agere propter finem, directam ab auctore suo, et ideo ait opus naturæ, esse opus intelligentiæ; ergo supponebat Aristoteles auctorem naturæ cognoscere actiones ac fines naturalium agentium, quæ circa singularia versantur. Unde 1 de Cœlo, text. 13, Deum dixit et naturam nihil facere frustra; omnia ergo, quæ fiunt, cognoscuntur a Deo. Deinde 12 Metaph., cap. 2, Deum facit causam et auctorem omnium; est autem constans apud Aristotelem, Deum non agere ignoranter, sed per intellectum et voluntatem, ut infra videbimus. Quod latius et elegantius docet in lib. de Cœlo et Mundo ad Alexand., dicens : *Omnes aeris, terræ et aquæ res Dei opera dicere poteris;* et inferius ait, voluntate sua omnia continere et movere. Rursus, 10 Ethic., cap. 8, eum, qui felicitati activæ contemplativam conjungit, Deo dicit esse charissimum, et lib. 2 Magnorum Moralium, cap. 8, ait, bonam fortunam iniquorum hominum, non esse in Deum referendam. In quo quidem errat, in ratione tamen quam subdit, declarat quod intendimus : *Talium siquidem* (ait) *dominum præficimus Deum, ut bona malaque meritis distribuat*. Et infra : *Quod si hujusmodi distributori Deo ascripserimus, malum ipsum judicem faciemus*, et cætera, quæ in eamdem sententiam subjungit. Item 1 lib. Œconomic., cap. 3, ait, *sic divina providentia ordinatam esse utriusque naturam* (id est, viri et mulieris) *ad societatem*. Præterea, 3 Metaph., text. 15, et 1 de Anima, text. 80, ad hoc deducit Empedoclem tanquam ad maximum incommodum, quod Deus sit insipiens seu ignorans aliquarum rerum. Constat igitur hanc fuisse Aristotelis sententiam. Atque ita censuit D. Thomas, 1 p., quæst. 14, art. 11, et 1 cont. Gent., c. 50, et Commentatores ejus, eisdem locis; et Capreolus ac alii Scholastici, in 1, dist. 35; Marsilius, quæst. 38, art. 3.

43. Secundo patet, nam textus ille 12 Metaph., duobus modis exponi potest, quibus nos similia verba in sanctis Patribus exponimus. Primo enim, D. Hieronymus, Habacuc 1, simili modo dicit : *Absurdum est ad hoc deducere Dei majestatem, ut sciat per momenta singula quot nascantur culices*, etc., cum tamen certissimum sit, Hieronymum non ignorasse Deum omnia scire; loquitur ergo ibi non de qualibet scientia, sed de illa quæ habet conjunctam peculiarem curam et providentiam; non quod etiam omnia non cadant sub divinam providentiam, sed quod non eodem modo ac res humanæ, quas Deus principaliter intendit, ut statim Hieronymus declarat. Quomodo etiam Paulus dixit : *Nunquid de bobus cura est Deo?* Sic ergo exponere possumus Aristotelem, quod Deus quædam, quæ sunt vilia, nesciat, principaliter ea intendens aut procurans. Secundo (magis ad mentem ejus), etiam August., lib. 83 Quæstionum, quæst. 46, dixit Deum nihil cognoscere extra se; non quia alia omnino nesciat, sed quia nihil nisi per seipsum, et ex cognitione sui scit. Hoc igitur eodem sensu locutus est Aristoteles, ut D. Thomas eum interpretatur. Et hoc solum probat ratio ejus, scilicet, Deum non ita hæc cognoscere, ut ab eis perficiatur et pendeat, hoc enim esset vile, et indignum Deo. Cognoscere autem hæc quantumvis vilia, superiori et independente cognitione, et solum ut secundaria objecta, id non solum non est indignum, sed est ex abundantia perfectionis. Atque in hunc modum facile etiam solvitur ratio Avicennæ; non enim sequitur variabilitas in divina scientia, cum sit independens, ut latissime in superioribus declaratum est.

44. *Quid Averroes senserit in hac re. — Quid Plato et alii philosophi.* — Atque in hunc etiam modum aliqui voluerunt Averroem interpretari, præsertim Palacios in 1, distinct. 35, et certe adducit probabilia ejus testimonia, ex disp. 6 et 13 contra Algazel., et ex lib. 1 de Generatione animalium. Sed quid Averroes senserit, parum curandum censeo, et de illo facile admitterem quod Durand. ibi, q. 2, dicit, non fuisse constantem in hoc, sed contraria scripsisse; præsertim quia ex professo, et in propria disputatione videtur illum errorem docuisse. Argumentum autem sumptum ab infinitate singularium nullius est momenti, quia infinitus Dei intellectus hæc omnia distinctissime capere potest : alioqui nec omnes species rerum possibilium comprehendere posset Deus. Denique alios philosophos veritatem hanc assecutos fuisse constat ex Platone, lib. 10 de Legib., et ex Algazele, contra Avicennam, ut refert Averroes, dicta disp. 12 Destruct., et ex aliis, quæ tractat Eugub., lib. 6 de Peren. philosophia.

SECTIO XVI.

Quid possit ratione naturali demonstrari de divina voluntate.

1. De divina voluntate idem fere judicium est quod de divina scientia, et ideo illi fere applicanda sunt, quæ in præcedente sectione sunt dicta, et pauca addenda quæ voluntatis sunt propria.

Esse in Deo voluntatem.

2. Primo igitur dicendum est, ratione naturali demonstrari, esse in Deo propriam et formalem voluntatem. Omitto testimonia, quibus constat hoc etiam esse de fide, quia et vulgaria sunt, et non pertinent ad præsens institutum. Probatur ergo primo a priori, quia demonstratum est Deum esse vivens intellectuale perfectissimum ; sed de ratione hujusmodi viventis est, ut habeat non solum vim intelligendi, sed etiam appetendi vitaliter; ergo est in Deo hujusmodi vis appetitiva spiritualis, et vitalis; hæc autem appellatur voluntas proprie ac formaliter. Minor propositio demonstratur in philosophia, quia ad omnem formam consequitur appetitus illi proportionatus; ad formam, scilicet, naturalem appetitus naturalis, et ad formam apprehensam appetitus vitalis, ad sensitivam sensitivus, et intellectivam rationalis seu intellectualis. Secundo principaliter potest a posteriori probari ex effectibus, primo, quia hic appetitus reperitur in creaturis perfectissimis, quæ sunt ad imaginem Dei, et ad magnam perfectionem earum spectat, et formaliter nullam includit imperfectionem; nam quod motus hujus appetitus in his creaturis sit accidens, aut quod sit per efficientiam intrinsecam, vel informationem, et quod similes imperfectiones habeat, non est de ratione voluntatis ut sic, abstrahendo a voluntate participata et per essentiam, sed consequitur ex eo quod talis voluntas participata est et imperfecta.

De appetitu innato.

3. *In Deo est naturalis necessariusque appetitus. — Dubitandi ratio. —* Sed quæret aliquis an in Deo sit appetitus naturalis, non sumendo naturale pro necessario, ut, scilicet, a libero distinguitur: nam hoc modo certissimum est esse in Deo naturalem appetitum, saltem quoad amorem sui: sed sumendo naturale, ut distinguitur ab elicito, et dicitur pondus naturæ, seu appetitus innatus, de quo nonnulla attigimus supra, disputatione prima, sectione ultima. Videtur autem non posse hujusmodi appetitus tribui Deo, tum quia talis modus appetendi videtur imperfectus, quia, ut talis est, non includit vitam; unde communis est rebus inanimatis, et in creatis viventibus non videtur reperiri, nisi quatenus potentia appetitiva in eis antecedit vitalem appetitionem; in Deo autem neque est aliquid imperfectum aut non vitale, neque est facultas appetitiva, quæ antecedat vitalem motum appetendi, ut infra dicam. Secundo, quia appetitus naturalis videtur prius earum rerum, quæ per seipsas non habent consummatam omnem perfectionem suam; nam si haberent, nihil esset quod appeterent. Unde communiter dici solet, hunc appetitum nil aliud esse præter capacitatem naturalem; Deus autem per seipsum habet consummatam omnem perfectionem suam, nec vere habet capacitatem, sed actualitatem omnis perfectionis. Quod si quis dicat, habere Deum naturalem appetitum, non ad propria commoda, sed aliorum, contra hoc est tertio, quia sequitur, vel Deum necessario se aliis communicare, vel appetitum Dei naturalem non expleri; utrumque autem est inconveniens.

4. *Resolutio affirmativa.*—Nihilominus negandum non est esse in Deo appetitum naturalem ; est quidem hic appetitus metaphorice sic dictus ; id tamen quod per eam metaphoram significatur, dicimus vere in Deum convenire, quia nihil aliud est quam naturalis inclinatio vel determinatio uniuscujusque rei ad propriam perfectionem vel actionem. Non est autem de ratione hujus appetitus, quod sit per modum desiderii boni non possessi, sed etiam esse potest per modum amoris, et quietis in perfectione habita. Sic enim materia non solum appetit, quasi desiderando formam quam non habet, sed etiam quiete, et quasi delectabiliter possidendo quam habet ; et visio creata beatifica, aut lumen gloriæ, naturali pondere fertur in Deum, quamvis ab eo nunquam separetur. Neque etiam est de ratione hujus appetitus ut tendat in rem distinctam ab appetente, seu (quod idem est) ut terminus seu quasi objectum, et subjectum ejus in re distinguantur ; nam potest esse appetitus quasi reflexus ejusdem rei ad seipsam. Nam si in vitali amore propriissime hoc reperitur , cur per metaphoram non transferetur idem ad naturalem appetitum?

Item inductione id constat; nam unaquæque res dicitur naturaliter appetere suum esse, vel suam actualem entitatem, quæ non est aliud quam ipsa; dicitur etiam unaquæque res appetere suam perfectionem, non tantum eam quæ sibi superaddi potest, sed etiam eam quam in sua entitate intime includit; imo tanto magis illam, quanto magis est idem sibi; nam si unicuique amabile est bonum proprium, cæteris paribus, illud erit magis amabile, quod magis fuerit proprium.

5. Ex his ergo aperte concluditur esse in Deo appetitum naturalem, etiam ad intrinseca bona quæ in seipso possidet, quamvis illa bona necessario habeat, et ab ipso non distinguantur, neque in re sit, nisi unum excellentissimum bonum. Quia, si aliæ res naturaliter appetunt seipsas, et suam perfectionem sine distinctione aut carentia, cur non etiam Deus? Item per hanc metaphoram appetitus naturalis nihil aliud significatur, quam quod unaquæque res ita est quieta, et quasi contenta suo esse et perfectione, sicut solet appetitus vitæ quiescere in bono adepto; et quod habeat quasi intrinsecum vinculum cum sua perfectione, ratione cujus illam tuetur ac defendit, si necesse sit; hoc autem totum in Deum propriissime convenit, etiamsi præcise consideretur absque amore vitali. Adde, quod proprius vitalis amor in hoc appetitu naturali fundatur, supposita cognitione, id est, in illo naturali vinculo quod res habet ad seipsam. Et inter alias causas, ideo vitalis amor sui maxime in Deo est necessarius, quia res est naturaliter determinata ad seipsam, et in universum amor elicitus connaturalis fundatur in aliquo appetitu naturali.

6. *Dubitandi ratio solvitur.* — Nullam ergo imperfectionem includit hic appetitus, ob quam Deo denegandus sit. Quid enim refert quod hic appetitus communis sit rebus inanimatis? multa enim prædicata sunt Deo et illis communia, ut esse substantiam, ens, etc. Quocirca non omnis ratio, quæ abstrahit vel præscindit a vitalitate, imperfecta est, sed illa tantum quæ condistinguitur et opponitur vitæ; quæ vero est quasi transcendens, et intime inclusa etiam in ipsa vita, perfectionem simpliciter dicere potest; ita vero se habet naturalis appetitus ad vitalem, et hoc modo solet distingui ipsamet voluntas in naturam et voluntatem ut sic. Unde non solum in voluntate creata, qualenus est potentia, sed etiam in ipsomet actu elicito, imbibitur naturalis appetitus; nam actus amoris, verbi gratia, Dei, ut est talis entitas, naturalem propensionem habet ad Deum, et ad suum proprium esse, et ita appetit semper esse, et sic de aliis. Ergo quamvis in Deo nihil sit quod non sit vita, imo licet nihil sit quod non sit vitalis amor, nihilominus in eo intelligitur includi ratio appetitus naturalis, non per modum desiderii, ut recte probat secunda ratio dubitandi in principio facta, sed per modum unionis, et quietis in propria perfectione, etiamsi sit maxime necessaria, imo in ea melius et securius quiescit. Quare, cum dicitur hic appetitus fundari in capacitate naturali, si proprie sumatur capacitas pro potentia passiva, solum habet verum in appetitu imperfecto et creato, in ordine ad propriam perfectionem; si vero sumatur latius pro quacumque naturali aptitudine seu proprietate, etiam hic appetitus in Deo fundatur in naturali aptitudine, seu potius necessitate, quam habet ad suum esse et suam perfectionem. Et ita præscindendo secundum conceptus dici solet, Deum esse capacem scientiæ, et sic etiam naturaliter scire appetit, et ad hunc modum loqui possumus de aliis attributis essentialibus. Et in personalibus id etiam facile intelligitur; cur enim non dicetur æternus Pater naturaliter appetere Filium, et e converso? et divina essentia naturaliter appetit esse in tribus personis, et sic de aliis.

7. Et hæc quidem procedunt de appetitu innato ad internas proprietates seu perfectiones ipsiusmet Dei, de quo priores duæ rationes dubitandi procedebant; quod vero spectat ad naturalem appetitum rerum externarum, seu creatarum, quod in tertia ratione tangebatur, dicendum est, etiam ad alias res extra seipsum habere Deum appetitum innatum. Primo, quidem ac præcipue, quia est summum bonum; bonum autem est diffusivum sui; habet ergo Deus naturalem propensionem ad suam bonitatem communicandam, et ideo, communicare seipsum, dicitur a Patribus et Theologis conveniens Deo quatenus bonus est, non quia illi afferat aliquam perfectionem vel commoditatem, sed quia est consentaneum propensioni, seu inclinationi bonitatis ejus, ut tractavi cum D. Thoma, 3 part., q. 1, artic. 1. Hoc autem non potest intelligi de inclinatione elicita seu vitali; hæc enim non convenit Deo necessario, sed libere; propensio autem boni ad se communicandum, est naturalis et necessaria, quamvis ejus executionem et usum liberum regat arbitrium intellectualis naturæ. Præterea, omnis poten-

tia activa naturaliter inclinatur ad actionem suam, quia est consentanea naturæ ejus ; sed in Deo est potentia activa perfectissima ; ergo. Præterea, in creaturis, hujusmodi naturalis propensio ad benefaciendum aliis bona est, et participata a Deo; est ergo in Deo multo perfectior ac per essentiam. Adde, quod, licet creaturæ nullam Deo afferant perfectionem, nihilominus sunt in eis quædam bona, quæ censentur aliquo modo ad Deum pertinere, et esse quasi extrinseca bona ejus, ut est gloria, cultus, honor, notitia, amor Dei, ac similia ; sed hæc etiam sunt naturaliter appetibilia, et talis appetitus non est malus, sed bonus, quando ad verum et debitum honorem, seu cultum tendit ; est ergo in Deo naturalis appetitus etiam ad hæc bona. Non tamen hinc sequitur, Deum necessario hæc velle absolute et simpliciter actu quasi elicito, quia illa bona non sunt ei necessaria, et potest habere rationes alias, ob quas illa nolit absoluta et efficaci voluntate. Et ideo non est etiam inconveniens, quod hic appetitus Dei ad res extra se non semper, vel omnino expleatur, vel in opus prodeat, sicut non est inconveniens, quod potentia ejus activa non semper agat, vel non quicquid potest ; nam cum hæc naturalis propensio non sit ad propriam perfectionem, sed ad perficienda alia, est major perfectio Dei, quod executio ejus sit libera, ut paulo post dicemus.

Qualis voluntas in Deo sit.

8. *In Deo est voluntas per modum actus ultimi.* — Secundo principaliter dicendum est ratione naturali constare, voluntatem, quæ est in Deo, non esse per modum potentiæ secundum rem, sed per modum actus ultimi et puri. Hæc assertio eodem modo probanda et declaranda est, quo in intellectu et scientia. Nam voluntas, quæ in re est potentia, habet eam rationem respectu actus quem elicit et respicit ; non est autem in Deo potentia efficiens aut recipiens actum, quia nec est potentia illa receptiva in Deo, cum hæc repugnet puro actui ; neque etiam est potentia realiter activa, seu productiva respectu attributorum, seu actuum essentialium, quale est ipsum velle. Præterea, velle Dei non est aliud quam ejus substantia seu esse ; sicut ergo ad ipsum esse non datur in Deo potentia receptiva, nec activa, ita neque ad velle; non est ergo in ipso potentia volendi, sed volitio per essentiam.

9. *In actibus necessariis essentialibus probatur.* — Atque in actu quidem necessario et essentiali, quo Deus se amat, non habet hæc assertio difficultatem ullam, sed rationem manifestam ; nam omnia, quæ sunt necessaria in Deo, tam actualia sunt sicut ipsa essentia, et tam pura ab omni potentialitate ; sicut ergo in essentia non est potentia ad esse prior quam esse, aut ab eo aliquo modo distincta, ita nec est potentia amandi se prior quam amor sui, ab illo aliquo modo distincta. Et hoc quidem evidenter concluditur de potentia et actu secundum rem ; dubitari autem posset secundum rationem, et modum concipiendi nostrum. In hoc tamen eodem modo loquendum est, quo de intellectu et scientia locuti sumus, quod, scilicet, ex parte rei conceptæ non potest concipi potentia volendi in Deo, quia non potest concipi potentia agendi vel recipiendi ad intra. Nec fingi potest quod sit potentia ad agendum et recipiendum non secundum rem, sed secundum rationem, quia loquendo ex parte rei conceptæ, involvitur repugnantia in his terminis : nam agere secundum rationem, non est agere, sed fingere actionem. Ex parte autem modi concipiendi nostri concipimus in Deo aliquid, ad eum modum quo in creaturis concipimus potentiam volendi, scilicet, virtutem amandi se, ut sic, quam præscindimus ab actuali amore, sicut de actu primo et secundo in scientia diximus.

10. *In actibus liberis probatur.* — De actibus autem liberis dubitare quis posset, quia in his clarius videmur distinguere potentiam volendi ab actuali determinatione. Sed cum ostensum sit hos actus nihil rei addere actu necessario Dei, quod sit reipsa elicitum, et receptum in Deo, necessario efficitur, etiam ad hos actus nullam esse in Deo veram potentiam, sed usum ipsum libertatis esse in Deo per modum purissimi actus, ut iterum paulo post attingemus.

11. *In actibus etiam notionalibus.* — Tandem dubitare quis posset de velle, quod Theologi vocant notionale, quo Pater et Filius producunt Spiritum Sanctum ; nam ad illud videtur ponenda realis potentia in Deo, quam Theologi vocant potentiam spirandi. Sed hoc excedit limites metaphysicæ, et ideo solum dicendum est, ita esse in hoc loquendum, sicut de potentia generandi supra attigimus; nam eodem modo potentia spirandi dicitur non respectu actus volendi, sed respectu termini seu personæ productæ. Nam, quia ille est in re ipsa distincta a producente, ideo i

telligitur in producente aliquid, quod sit ratio spirandi, et hoc dicitur potentia productiva per modum principii, non respectu actionis, sed respectu termini, ad quem non comparatur ut potentia receptiva, sed ut principium quo productivum. At vero respectu actus volendi ut sic non potest dari potentia, quia oportet esse activam et receptivam ejus. Quod expresse notavit D. Thomas, 1 p., q. 41, art. 4, ad 3, et 2 contra Gent., c. 10.

12. *Velle divinum quam habeat cum essentia unitatem.* — Sed occasione hujus assertionis quæri hic potest, an voluntas Dei actualis, seu ipsum velle sit substantia Dei, non solum identice reali identitate; hoc enim extra controversiam est; nec solum omnino ex natura rei, seu absque ulla actuali distinctione in re; nam quoad hoc etiam eadem est ratio de voluntate, et de cæteris attributis; unde etiam longe probabilius est, hoc modo velle Dei esse substantiam Dei. Sed magis formaliter, an sit ita de essentia Dei, ut sit etiam constitutivum ejus, sicut diximus de scientia. Videtur enim esse dispar ratio, quia in omni re appetitus ut sic non pertinet formaliter ad esse rei, sed consequitur illud. Unde in natura intellectuali creata principium intelligendi, ut sic, primario constituit essentiam ejus; velle autem est tanquam quid consequens formam apprehensam; ergo ad eumdem modum intelligendum erit in Deo, scientiam formaliter ac primario constituere illam naturam in tali gradu viventis intellectualis, voluntatem vero esse tanquam quid concomitans, quamvis propter simplicitatem sit in ipso absque ulla distinctione. Atque hanc partem eo libenter amplectuntur aliqui Theologi, quod videatur apta ad reddendam rationem illius difficillimæ quæstionis Theologicæ, cur productio ad intra per intellectum sit generatio, non vero productio per voluntatem, scilicet, qua illius principium est natura, ut natura, secundum eam formalitatem, qua in tali gradu naturæ constituitur; hujus vero principium est natura, non ut natura, sed ut voluntas. Quæ ratio formaliter non pertinet ad propriam et quasi specificam constitutionem naturæ.

13. In contrarium autem est, primo, communis modus loquendi Sanctorum et Theologorum, præsertim Augustini et D. Thomæ, qui eodem modo de voluntate, quo de scientia loquuntur, dicentes, sicut scire, ita et velle, esse ipsum esse seu essentiam Dei, ut patet apud Augustinum, 15 de Trinitate, c. 7; et D. Thomam, 1 p., quæst. 19, art. 1, ad 4, et 2 cont. Gent., c. 10. Secundo, quia rationes. quibus supra probavimus attributa Dei esse de essentia Dei, non solum materialiter (ut sic dicam) seu identice, sed ut formaliter constituentia ipsam Dei essentiam, illæ (inquam) rationes æque probant de ipso actu volendi, quia hic etiam actus dicit perfectionem simpliciter, quæ formaliter sumpta est de essentia entis infinite perfecti. Nec sufficit eam includere eminenter aut radicaliter, quia debet includere optimo modo, ut sit optimum ens; optimus autem modus est, ut includat formaliter et essentialiter; ergo actus volendi hoc modo est de essentia Dei. Et confirmatur ac declaratur ex dictis de scientia; diximus enim duobus modis esse posse substantiam aliquam intellectualem. Uno modo, ut radicem intellectionis; alio modo, ut ipsam formalem intellectionem; et priorem modum diximus convenire creatis substantiis, posteriorem increatæ. Hinc ergo argumentum conficio, nam illa natura, quæ est intellectualis, ut radix intellectionis, sicut essentialiter hoc habet, ita etiam, quod sit radix volitionis, quia per eamdem indivisibilem indifferentiam utrumque habet; sed denominatur ab intellectione, quia illa est prior operatio; ergo illa natura, quæ actualissime est intellectualis tanquam ipsamet intellectio substantialis, æque essentialiter est volens tanquam ipsamet volitio substantialis. Patet consequentia, quia quidquid perfectionis convenit essentialiter naturæ creatæ ut intellectuali radicaliter, convenit altiori modo et actualissime naturæ intellectuali per essentiam; unde, sicut illa essentialiter est radix volendi, ita hæc essentialiter est ipsa volitio. Denique ad perfectionem divinæ naturæ pertinet, ut perfectiones simpliciter, quas aliæ naturæ participant per quamdam consecutionem, efficientiam, vel dimanationem ab essentiali ratione, ipsa præhabeat, seu formaliter includat in sua quidditativa ratione; ergo voluntas seu velle, quod convenit naturis inferioribus intellectualibus ut quid consequens ex scientia, vel intellectione, Deo non ita convenit, sed ut aliquid formaliter existens de concepta quidditativo Dei. Unde, sicut supra dicebamus, intelligere divinum, esse quasi ultimum essentiale constitutivum divinæ naturæ in tali gradu, et excellentia illius gradus, ita nunc dicendum videtur illud intelligere per essentiam tale esse, ut ex vi suæ rationis essentialis sit non tantum intelli-

gere, sed etiam velle, quamvis nos per præcisos et inadæquatos conceptus illud dividamus.

14. Et sane hæ posteriores rationes efficaciter concludunt, actum volendi esse de essentia et quidditate divinæ naturæ æque ac sciendi actum, neque in re posse veram differentiam excogitari. At secundum nostrum modum concipiendi est aliquale discrimen, nam ipsum scire tale est, ut absque illo non intelligatur illa natura distincte, ut constituta in proprio gradu, et perfectione essentiali, et cum illo sufficienter intelligatur formaliter constituta in illo gradu et in excellentia ejus. Velle autem non intelligitur ut sic constituens naturam; nam jam præintelligitur constituta, ipsum autem velle intelligitur ut quid consequens; vel certe intelligitur tale esse, quale extitit ipsum intelligere. Propter quod dixit D. Thomas, 1 p., quæst. 70, art. 3, appetitum non constituere specialem gradum seu ordinem entium. Ex quo etiam fit, ut scientia ex se, et ex summa excellentia in sua ratione formali habeat formaliter constituere ipsam essentiam Dei in propria et quasi specifica ratione; velle autem solum habet quod sit de essentia, vel ex generali ratione perfectionis simpliciter, vel certe quia ipsum intelligere adeo est perfectum, ut non consecutive tantum, sed formaliter secum afferat ipsum velle.

Quid sit objectum divinæ voluntatis.

15. Dico tertio : divina voluntas, quamvis primario versetur circa Deum, et quæ in Deo intrinsece sunt, non tamen in ipso solo sistit, sed secundario circa res alias extra Deum versari potest. In hac conclusione declaramus objectum divinæ voluntatis, quæ etiam est lumine naturali nota. Primo quidem, quia voluntas est universalis potentia sicut intellectus; sicut ergo intellectus Dei non solum in ipso, sed etiam in rebus aliis versatur, quatenus alia etiam rationem objecti intelligibilis participare aut induere possunt, ita et voluntas non solum potest velle Deum ipsum, sed etiam alia quatenus rationem objecti diligibilis participare possunt.

16. Secundo, speciatim probantur singula membra, nam, quod Deus se amet, et consequenter quod sit objectum voluntatis suæ evidentissimum est; quia si in aliis rebus verum est, quod Aristoteles dixit : *Amabile bonum, unicuique autem proprium*, multo magis in Deo, cujus bonitas propria, est etiam summa, et maxime amabilis; est etiam universalis bonitas, non solum quia omnem bonitatem modo quodam excellentissimo in se includit, sed etiam quia omnis alia bonitas ab illa pendet, et sine illa esse non potest. Ex quibus rationibus non solum concluditur Deum esse objectum voluntatis suæ, sed etiam esse primarium objectum, tum quia est maxime proprium et proportionatum, tum etiam quia es[t] summe bonum, et a nullo pendens, et a qu[o] omnia alia pendent. An vero ratione aliqua si[t] etiam adæquatum, dicemus paulo inferius. Rursus non solum concludunt illæ ratione[s] divinam voluntatem posse amare hoc objectum, sed etiam necessario illud amare, quo[d] est certissimum, juxta veram Theologiam quæ imprimis docet, Deum se amando, producere Spiritum sanctum, qui verus Deus est et consequenter ens simpliciter necessarium ergo necessario producitur; ergo per amo[rem] necessarium. Item docet, summum bo[num] clare visum ita voluntatem attrahere, u[t] non possit, illud non amare; quod si hoc verum est in extraneis (ut ita dicam) viden[tibus], et non comprehentibus, quid erit i[n] ipsomet summo bono non solum se vident[e] sed etiam comprehendente ?

17. Metaphysica etiam habet sufficient[ia] principia, quibus hoc demonstrat. Primo, qui[a] actus voluntatis divinæ est ens simpliciter n[e]cessarium, nam ostensum est esse ipsum ess[e] Dei; ergo circa aliquod objectum necessari[o] versatur; ergo maxime circa seipsum, tu[m] quia est sibi propinquior; tum etiam qui[a] Deus est primarium objectum talis actus tum denique quia ostendemus posse non ve[r]sari circa alia objecta, quæ sunt extra se. S[e]cundo, quia impossibile est quin Deus sit i[n] statu felicissimo et perfectissimo; sine amo[re] autem vel nulla est felicitas, vel non pote[st] esse perfecta, ut est per se manifestum. Te[r]tio, quia cessare ab illo amore non pote[st] esse Deo voluntarium; nullam enim rationem boni in tali cessatione inveniri potest; n[ec] vero cessabit involuntarie; quis enim ei vi[m] inferet, ut a sui amore cessare compellat? E[st] ergo ille amor essentialiter et ab intrinse[co] necessarius. Dices : hæc ipsa necessitas ama[n]di se videtur quædam imperfectio, tum qu[ia] est modus operandi similis modo operan[di] naturalium agentium, qui imperfectus es[t], tum etiam quia libertas et dominium oper[a]tionis est major perfectio, ut statim videb[i]mus. Respondetur negando assumptum, na[m] potius necessitas in tali amore est summ[a]

ıerfectio, quia non est necessitas violenta, ut irrationalis seu inanimata (ut sic dicam), ed intrinseca, vitalis, et summe voluntaria um perfectissima ratione. Unde, licet coneniat aliquo modo cum naturali actione in o, quod est non posse non esse, imo non olum conveniat, sed excellentiori et majori ıecessitate non possit non esse, quia hæc irmitas et stabilitas in esse, per se non perinet ad imperfectionem, sed ad perfectionem ›otius, tamen in aliis conditionibus imperectis non conveniunt, quia necessitas natualium agentium est pure naturalis, et non ritalis, seu non intrinsece voluntaria, sicut st necessitas hujus amoris. Libertas autem ıon semper pertinet ad perfectionem, sed uxta objecti capacitatem, ut statim videbinus. Circa objectum ergo summe bonum, ummeque necessarium, summa perfectio rit summa necessitate illud amare; et e conrario, libertas in tali amore esset magna mperfectio, quia includeret potestatem caendi illa; loquimur enim proprie de libertate ndifferentiæ, quæ necessitati opponitur. Adle, necessitatem hujus amoris non esse caualem (ut sic dicam) seu ex causa, sed fornalem, quia, sicut Deus necessario est, non x causa, sed formaliter et ex se, ita hic amor odem modo est necessarius, quia et essenialiter Deus est, et ipse est de essentia Dei, uxta illud : *Deus charitas est.*

18. *Creatura aliquod divinæ voluntatis objectum.* — Superest dicendum de alia parte conclusionis, scilicet, quod divina voluntas etiam circa res alias extra Deum versetur. Quod in superioribus fere probatum est. Ibi enim cum de immutabilitate Dei ageremus, ostendimus Deum non metaphorice, sed proprie velle alia a se; nec posse Catholicos in hoc dubitare, cum Scriptura sacra ita manifeste loquatur, tribuens Deo amorem proprium suarum creaturarum, et tribuens voluntati divinæ, quod sit principium et causa omnium operum Dei. Ex quo principio sumitur etiam naturalis ratio; nam effectus Dei sunt objecta voluntatis ejus; est enim Deus agens per intellectum et voluntatem; ergo et operatur quæ vult, et vult quæ operatur; sed non operatur nisi res extra se; ergo eas vere ac proprie vult.

19. *In seipsis vult proprie Deus creaturas.* — Ex quo intelligitur, ita esse sentiendum et loquendum in hac parte de voluntate, sicut de scientia, nimirum, quod sicut Deus scit creaturas non tantum in seipso, sed etiam in seipsis, ita etiam vult creaturas in seipsis, ut expresse docuit D. Thomas, 1 p., quæst. 19, art. 3, ad 6, et art. 6, ad 2. Quod quidem est certissimum respectu rerum existentium in aliqua differentia temporis; nam illæ in seipsis habent esse distinctum ab illo esse, quod habent in essentia Dei, et habent illud ex voluntate Dei; ergo Deus vult illas ut habentes tale esse, et hoc est terminari ad illas in seipsis, id est, secundum proprium esse earum. An vero etiam voluntas Dei terminetur ad res possibiles quatenus possibiles sunt in seipsis, postea attingemus. Rursus an dici etiam possit Deus velle in seipso creaturas omnes, etiam quas vult aliquando existere, dicendum est, in aliquo genere causæ, vel rationis formalis, eum loquendi modum admitti posse in voluntate, sicut in scientia, ut significavit D. Thomas, 1 p., quæst. 19, art. 2 et 5. Nam ita Deus vult res extra se, ut tamen velit omnia esse propter seipsum, et propter bonitatem suam; ita ut licet velit bonitatem creatam, quam rebus ipsis communicat, illam tamen non velit, nisi quatenus est participatio bonitatis suæ, et quatenus bonitatem suam decet se communicare. Hoc ergo modo dici potest Deus velle omnia in seipso, seu in bonitate sua, tanquam in fine ultimo, propter quem omnia vult; atque hac etiam ratione, ut supra insinuabam, dici potest aliquo modo bonitas Dei adæquatum objectum voluntatis ejus, non ut objectum volitum, sed ut ratio volendi. Atque hæc omnia clara sunt, et satis consentanea rationi naturali, et doctrinæ philosophorum, præsertim Aristotelis.

De libertate divinæ voluntatis.

20. *Prima ratio suadens Deum creaturas velle necessario.* — Illud vero est circa hanc partem arduum et difficile dubium, quomodo Deus velit res alias extra se, an, scilicet, necessario vel libere, et quid in hoc philosophi senserint. Et videtur sane juxta naturalem rationem dicendum esse, Deum hæc velle ex necessitate. Primo, quia libertas in volendo non potest esse in actu, sed in potentia voluntatis; ostensum est autem in Deo non esse potentiam, sed solum actum voluntatis; ergo non potest in eo esse libertas. Major patet, tum ex definitione Theologorum in superioribus declarata, liberum arbitrium esse facultatem voluntatis et rationis; tum etiam quia actus est determinatus ad volendum, cum sit volitio actualis; liberum autem est,

quod est indifferens ad volendum, et non volendum; ergo formaliter liberum non potest esse actus, sed potentia; actus autem solum denominabitur liber quatenus est a potentia libera, quæ potest velle et non velle.

21. *Secunda ratio.* — Secundo, quia alias sequitur posse Deum nihil extra se velle, nihilque creare aut efficere. Consequens est falsum; ergo. Sequela probatur, quia non est major ratio de una re quam de alia, nec de tota earum collectione quam de singulis. Minor vero probatur, tum quia ad perfectionem Dei pertinet se communicare; hinc enim D. Thomas probat, quod velit alia a se; tum etiam quia alias posset Deus omnino velle contra suam inclinationem naturalem; hæc enim, ut supra diximus, est ad communicandam bonitatem suam; posset autem velle omnino se non communicare; ergo vellet omnino contra suam inclinationem. Unde confirmatur, quia Deus non potest non velle se perfectissime; sed perfectius vult Deus se, si non tantum sibi velit intrinseca bona, sed extrinseca, nec solum velit se, sed etiam aliquid aliud propter se; ergo ex necessitate ita vult; ergo non omnino libere vult cætera omnia extra se.

22. *Tertia.* — Tertio, quia alias sequitur, Deum contingenter velle et operari; consequens est falsum; ergo. Sequela patet, quia contingens opponitur necessario, sicut et impossibili, quia includit posse esse, et posse non esse; liberum autem hæc includit, et opponitur necessario; si ergo Deus libere vult, etiam contingenter vult et operatur. Consequens autem esse absurdum constat, quia contingentia includit imperfectionem, tum quia includit potentiam, tum etiam quia videtur includere casum et eventum præter intentionem. Atque hic adjungi possent omnia, quæ de divina immutabilitate sunt dicta, quia non potest intelligi, voluntatem divinam determinari, nisi ei fiat aliqua realis additio.

23. *Quarta.* — Quarto, quia causa indifferens, ut indifferens, nihil potest operari, nisi ab alio determinetur; sed divina voluntas non potest ab alio determinari; ergo oportet ut ex se sit determinata, alias nihil posset velle vel operari. Major constat, quia in terminis includit repugnantiam, quod causa indifferens ex se operetur aliquid determinate.

24. *Quinta ex principiis Aristotelicis.* — Tandem ita Aristotelem de divina voluntate sensisse ex duobus ejus principiis constat. Primum est, Deum agere intelligendo et volendo; ex lib. 1 Metaph., cap. 2, et lib. 12, cap. 9, et lib. 2 Physic., cap. 8 et 9, et lib. 7 Ethicor., cap. 4. Secundum est, Deum agere ad extra ex necessitate naturæ; in hoc enim fundat suam positionem de mundi æternitate. Aut enim credidit mundum factum esse, aut non. Si primum, non alia ratione potuit existimare esse æternum, nisi quia naturali necessitate manat a Deo; nam si libere factus est, unde probari potest ex æternitate factum esse? Si autem non credidit mundum factum, fiet idem argumentum de motu cœli, quem ipse non negat, nec negare potest esse factum, imo et continue fieri. Unde 8 Physicor., cap. 1, sic argumentatur: Si primum movens antea non movebat, ergo aliquid erat, quod ipsum a motu retardabat; supponens quidem ex necessitate naturæ movere; nam si esset liberum, sine impediente potuisset solum arbitrio suo antea non movere. Unde cap. 6, text. 52, ex necessitate primi motoris probat æternitatem mundi et motus.

Multiplici necessitate declarata divina libertas comprobatur.

25. Nihilominus dicendum est evidenti ratione demonstrari posse, Deum velle res extra se libere, absolute et simpliciter loquendo, et oppositam sententiam, scilicet agere extra se ex necessitate naturæ, esse errorem, non solum in fide, sed etiam contra rationem naturalem. Sed quia in hac necessitate possunt esse gradus, oportet eos distinguere, et de singulis breviter dicere. Primus est, si quis fingat Deum ita agere extra se necessitate naturæ, ut nullo modo per intellectum et voluntatem operetur, sed mera actione transeunte ab illo naturaliter dimanante, sicut illuminatio manat a sole. Et in hoc sensu neque Aristoteles, neque ullus philosophus qui Deum cognoverit, ei tribuit, quod ex necessitate naturæ agat; quia omnes fatentur Deum esse naturæ intellectualis, et per intellectum et voluntatem operari. Dicet quis, etiamsi Deus habeat intellectum et voluntatem, nihilominus posse agere ex mera necessitate naturæ, voluntate et intellectu nullo modo ad actionem concurrentibus, sed ad summum concomitanter se habentibus, cognoscendo, et volendo id quod necessario manat a natura Dei; sicut Theologi dicunt, Patrem æternum generare Filium voluntarie concomitanter, non tamen antecedenter. Sed hoc etiam clare repugnat perfectioni divinæ, et effectibus ejus; nam, ut constat ex dictis in disputa-

tione de causis, causa efficiens agens perfecto modo agit et juxta exemplar præconceptum, et juxta finem præcognitum et intentum; ergo ad perfectum modum agendi, necesse est ut concurrant intellectus et voluntas, non tantum concomitanter, sed etiam causaliter. Hic autem modus agendi tribuendus necessario est Deo. Primo, quia in omnibus habet summam perfectionem. Secundo, quia est prima causa, quæ non potest ab alia recipere finem suæ actionis, unde necesse est ut ipsa illum concipiat, et sibi ipsi proponat. Tertio, quia ob infinitam virtutem sunt etiam infinita, quæ agere potest; unde virtus ejus est universalissima, et indifferens ad multa, quæ non potest ab extrinseco agente, vel materia determinari, quia neque habet agens superius, neque indiget materia ad primam actionem suam; ergo solum potest determinari ab exemplari præconcepto, adjuncta voluntate, seu intentione finis; ergo est evidens hunc modum necessitatis non habere locum in Deo.

26. *Deus modo non agit quantum potest.*— Secundus modus, qui ad rem præsentem magis spectat, est, supposito quod Deus operetur per intellectum et voluntatem, si voluntas ejus existimetur natura sua determinata ad volendum res ad extra, seu effectionem earum. Quæ necessitas adhuc potest duobus modis excogitari: unus est, si illa determinatio sit absoluta ad volendum agere quantum simpliciter potest sine ulla limitatione. Et hic modus facile etiam potest impugnari ex supra dictis; repugnat enim aperte cum infinitate Dei intensiva, tam in suo esse quam in virtute agendi et movendi. Quia impossibile est ut virtus infinita agat secundum totam virtutem suam, et secundum ultimum potentiæ suæ. Quod probari potest primo argumento Aristotelis, sumpto ex motu locali, quia si primus motor habens infinitam virtutem, naturaliter ageret quantum simpliciter potest, moveret in non tempore. Propter quam rationem multi existimant, non potuisse Aristotelem existimare, Deum agere ex necessitate naturæ, cum alioqui posuerit ipsum habere virtutem motivam infinitam, quia alias involveret contradictionem in dictis suis.

27. Secundo, potest simile argumentum fieri ex omnibus fere effectibus divinæ virtutis, maxime ex his quos immediate et per seipsum facit, quia si Deus creavit Angelos, verbi gratia, cur creavit illos in tali multitudine, et non majori nec minori? aut cur in speciebus talis perfectionis, et non majoris neque minoris? Nulla certe ratio reddi potest, nisi quia aut aliud non potuit, aut quia noluit. Si primum dicatur, id est contra ejus infinitam virtutem et excellentiam, et contra omnipotentiam, ut magis ex sectione sequenti patebit. Si vero dicatur secundum, ergo non necessario vult agere quantum simpliciter potest. Simile argumentum fieri potest interrogando cur crearit hunc mundum, et non alium, vel in hac quantitate, et non majori, vel nunc et non antea, supposito quod non produxit ab æterno, ut fides docet, et sufficienter probari credimus ratione, saltem quoad motum cœli, et successiones generationum, ut in superioribus attigimus. Nam horum omnium et similium ratio reddi non potest, si Deus ex necessitate operatur secundum totam potentiam suam, nisi ponendo illam potentiam limitatam et finitam quoad effectus sibi possibiles, tam in multitudine quam in magnitudine, et aliis circumstantiis.

28. Tertio, argumentari possumus ex contingentia effectuum, quia si Deus ageret ex necessitate naturæ illo modo, nulli essent in universo effectus contingentes; quod non solum est contra fidem, sed etiam contra veram philosophiam, ipsumque Aristotelem, ut in superioribus visum est. Sequela vero probatur, quia si prima causa ex necessitate ageret, quantum posset, nulla causa secunda ei posset resistere; ergo tanta necessitate moveretur, quanta prima causa moveret; atque ita absoluta necessitate unum ex alio sequeretur, de qua re in superioribus dictum est, disput. 22.

29. Tertio ergo modo intelligi potest, quod Deus agat aut velit ex necessitate naturæ, non absolute et simpliciter, respectu potentiæ suæ, id est, necessario volendo agere quantum potest, vel infinite applicando infinitam virtutem suam ad agendum; sed duntaxat agere ex necessitate juxta finem apprehensum, vel juxta capacitatem naturalem subjecti, aut materiæ circa quam operatur. Ut, verbi gratia, si dicamus Deum ex necessitate movere cœlum tanta velocitate, et non majori, non quia absolute non possit velocius movere, aut majorem imprimere impulsum, sed quia apprehendit hanc velocitatem esse convenientem cœlo et mundo, et necessitate naturæ id operatur, quod necessitas finis exigit, et sic de aliis. Atque in hunc modum aliqui interpretantur Aristotelis sententiam, ut Soncin., 12 Metaph.,

q. 39 et 41. Est tamen non minus erronea in fide quam præcedens, quanquam nonnulli Catholici in eam inadvertenter incidant, ut statim declarabo. Est etiam contra rationem naturalem, primo, quia si divina potentia non est limitata ad definitum effectum, verbi gratia, ad hanc motus velocitatem, neque voluntas divina natura sua potest esse terminata ad volendam illam ex necessitate, et non majorem, neque minorem. Cur enim, aut unde talem determinationem habet? Dices, habere illam ex fine, verbi gratia, quia talis motus expedit ad bonum universi, quod Deus intendit. Sed contra, nam de hoc ipso fine inquiram, cur voluntas divina sit determinata ad volendum ex necessitate hoc universum, et bonum ejus, cum potentia Dei non sit ad hoc limitata, sed possit aliud universum, vel simile, vel perfectius efficere. Deinde, in hoc eodem universo posset divina sapientia alios modos invenire componendi motus cœlorum cum majori vel minori velocitate, ex qua consurgeret proportio æque utilis ad conservationem universi, ac est illa quæ nunc in cœlis reperitur; est igitur ille modus determinationis divinæ prorsus irrationalis. An vero sit sufficiens ad intentionem Aristotelis, infra ostendam.

30. Secundo, repugnat etiam divinæ perfectioni, nam ex illa positione sequitur Deum non tam velle et operari ex rationali voluntate, quam veluti naturali instinctu; quæ est magna imperfectio, multum accedens ad imperfectionem brutorum, et a perfectione intellectualis naturæ declinans. Declaratur sequela : nam Deus est potens ad producendos hos Angelos, et innumeros alios, et licet non necessario determinetur, ut velit creare omnes, quos potest, nihilominus ex naturali necessitate determinatur, tum ut judicet hos sibi esse creandos, et non alios, et ut velit hos et non alios creare; hæc autem determinatio non oriatur ex ratione aliqua a Deo cognita, quæ illum ex necessitate movere possit; nam, sicut cognoscit creationem horum esse sibi possibilem, ita et aliorum; et sicut in his manifestat bonitatem suam, ita faceret in aliis, et fortasse perfectius, si illi essent perfectiores; ergo illa determinatio non potest reduci, nisi in aliquem veluti naturalem instinctum divinæ naturæ. Nec in hoc est simile de determinatione ad se amandum, quia illa revera fundatur in objecti dignitate, et necessitate ab ipso Deo cognita, et ideo ita est naturalis, ut sit etiam rationalis et perfectissima. Quod in objecto creato dici non potest, quia nulla major necessitas reperitur in his Angelis, quam in aliis possibilibus.

31. Atque hinc sumitur tertia ratio, et maxime a priori, quia nullum bonum extra Deum cognoscitur ab ipso, ut necessarium, vel ad suum esse, vel ad suam felicitatem, vel ad suam consummatam perfectionem; ergo voluntas ejus nullo modo determinatur necessario ad volendum aliquod ex his bonis. Antecedens constat ex dictis in superioribus; ideo enim probavimus Deum esse bonum sibi sufficiens, nullamque veram perfectionem illi accrescere, ex hoc quod velit creaturas. Consequentia autem probatur, quia motus voluntatis sequitur rationem, et ideo necessario non amat, nisi necessarium bonum; quamobrem dici solet, ex indifferentia judicii oriri libertatem voluntatis, ex indifferentia (inquam) objectiva; ita enim uno verbo recte exponitur, id est, ex eo quod objectum volendum, indifferens, seu non necessarium judicatur. Unde etiam intelligitur (quod maxime hanc veritatem confirmat), libertatem circa talia objecta ad magnam perfectionem pertinere, quia posse unumquodque amare juxta mensuram, vel proportionem suæ bonitatis, magna est perfectio; sicut ergo necessario amare necessarium bonum magna perfectio est, ita bonum non necessarium non necessario amare, sed pro judicio rationis et dominio libertatis, maxima perfectio est; non potest ergo Deo denegari. Eo vel maxime quod creaturæ intellectuales hac fruuntur libertate et perfectione, quæ licet in eis habeat aliquas imperfectiones adjunctas, non sunt tamen de ratione libertatis ut sic; non potest ergo talis perfectio Deo denegari. A quo enim illam participarent creaturæ, si Deus illa careret ut supra argumentabamur? Et e converso nulla creatura rationalis habet illam naturalem determinationem ad volendum aliquod objectum ex iis, quæ ex se necessaria non sunt, sed vel æque amabilia, si considerentur ut fines, vel æque eligibilia, si considerentur ut media; cur ergo tribuetur Deo talis determinatio, cum ad perfectionem non spectet?

32. *Necessitas ex immutabilitate orta divinæ voluntati convenit.* — Quarta necessitas adjungi potest, quæ dicitur immutabilitatis, quæ revera non est necessitas absoluta, sed secundum quid, scilicet, ex suppositione, et hæc necessario admitti debet in voluntate d

vina, ut in superioribus ostensum est. Hæc vero necessitas non repugnat libertati, imo intrinsece includit vel supponit usum ejus, nam in eo quod Deus semel libere decrevit, immutabilis permanet. Dices, pugnare immutabilitatem cum libertate, quia cum immutabilitas sit perpetua, nunquam relinquit usum libertatis. Respondeo breviter, usum libertatis in Deo unicum, seu semel tantum esse, nimirum in æternitate ipsa, in qua simul de omnibus extra se deliberat, et in eo quod semel libere decrevit, perpetuo permanet. Negatur ergo sequela, quia cum hoc usu non repugnat immutabilitas, nam tam perpetuus est hic usus, sicut ipsa immutabilitas, et quamvis simul duratione sint, ipsa tamen determinatio libera ordine rationis antecedit, et ipsam determinationem liberam antecedit eodem rationis ordine indifferentia voluntatis, seu potius volitionis divinæ. Potest ac declarari hæc necessitas juxta illud Aristotelis dictum : *Quod est, quando est, necesse est esse.* Quod etiam in actu libero voluntatis nostræ verum est; nos enim non solum sumus liberi antequam velimus, sed etiam cum volumus, et actus, quo volumus, simul est liber simpliciter, et necessarius ex suppositione; prius autem natura vel ratione fit, aut est, quam illam necessitatem habere intelligatur, et prius ratione vel natura, quam talis actus fiat, intelligitur voluntas pro eodem instante indifferens ad illum faciendum; quod autem in nobis est instans, est in Deo ipsa æternitas, et quod in nostro actu est necessitas ex suppositione pro illo instanti, pro quo esse supponitur, est in Deo necessitas immutabilitatis pro sua æternitate.

33. *Objectioni satisfit.* — Dices : ergo jam nunc Deus nihil vult libere, aut saltem non est liber ad nolendum quod voluit. Respondetur ad priorem partem, negando absolute sequelam, si de ipso secundum se loquamur; nam in eo secundum se non est proprie voluisse, sed velle, et in sua æternitate simpliciter libere vult, et eadem libertate perpetua permanet in eodem decreto; si tamen per comparationem ad nostrum tempus loquamur, verum est, necessario nunc velle quod prius voluit; tamen illa necessitas est tantum ex suppositione, quæ, ut diximus, non repugnat libertati. Unde ad alteram partem conceditur sequela in sensu composito, quem præ se fert ; nam revera in Deo non est potentia, ut nolit quod voluit, ex suppositione quod voluit, et loquendo de eodem objecto pro eodem tempore, et secundum idem, quia talis potentia esset ad mutationem; simpliciter tamen potest in sua æternitate nolle quod vult, in sensu (ut aiunt) diviso, quod nos per præteritum melius explicamus, potuisse, scilicet, nolle quod vult, et hoc satis est ad perfectam libertatem. Ex his ergo (ut existimo) satis demonstratum est Deum habere libertatem in volendo quæ extra ipsum sunt, libertatem (inquam) tam quoad exercitium, quia, scilicet, potest ea velle aut non velle, quam quoad specificationem, quia potest velle et nolle, seu velle hoc aut oppositum ejus, quod in sequente assertione amplius declarabimus.

Solvuntur difficultates contra divinam libertatem supra positæ.

34. Ad primum argumentum in principio dubitationis factum, responsio sumenda est ex dictis supra de divina immutabilitate. Libertas enim creata formaliter esse non potest, nisi in potentia voluntatis tanquam in principio efficiente proximo, a quo actus denominatur liber. Et de hoc libero arbitrio creato, imo et peculiariter de humano, dari solet illa definitio, quod sit facultas voluntatis et rationis. At vero in libero arbitrio increato libertas est non in potentia, sed in actu, quia indifferentia ejus non est in ordine ad actus, sed immediate ad objecta secundaria, respectu quorum non est actus ille determinatus ad volendum, sed solum respectu sui primarii objecti, quod est divina bonitas, circa quam in se, et propter se amandam, necessario habet actus ille totam entitatem suam, et per eamdem potest reliqua objecta amare, vel non amare sine augmento, vel diminutione entitatis suæ, et in hoc consistit libertas ejus, admirabilis quidem, sed vera.

An saltem in communi Deus velit necessario aliquid extra se.

35. In secundo argumento petitur, an voluntas Dei non solum sit libera ad volendum quodlibet bonum creatum in particulari, sed etiam in communi, ita ut non solum determinate ac distributive nullum necessario velit, sed etiam confuse et collective. Videntur enim rationes in illo argumento insinuatæ probare, quod, licet Deus possit nolle hanc vel illam creaturam, et sic de singulis determinate, nihilominus non potuerit omnino creaturas nolle, et ab earum productione perpetuo abstinere, quia videtur hoc valde

repugnans bonitati ejus. Et aliunde non est necessarium ad libertatem ejus; nam hæc satis salvatur, si Deus nullam creaturam determinate sumptam necessario velit. Nihilominus, si loquamur de voluntate efficaci, qua Deus vult aliquid extra se producere, dicendum est, non solum esse liberum Deo velle quamlibet creaturam, sed simpliciter velle creaturam, seu communicare se ad extra; ideoque potuisse nihil omnino creatum velle producere. Ratio est, quia bonum creatum sive absolute et simpliciter, sive in particulari sumatur, est bonum distinctum a Deo et illi minime necessarium, vel ad suum esse, vel ad suam beatitudinem aut perfectionem; ergo, quacumque ratione bonum creatum sumatur, non est objectum necessario determinans divinam voluntatem ad sui dilectionem. Et confirmatur primo, quia alias Deus non esset bonum sibi sufficiens, sed indigeret consortio boni creati, seu communicatione bonitatis suæ cum creatura saltem confuse et indistincte sumpta; hoc autem non minus repugnat Deo, quam quod aliqua creatura in particulari indigeat. Confirmatur secundo, quia, quando electio cujuslibet medii in particulari est libera, non est necessarium velle aliquod eorum confuse et indistincte, nisi intentio finis necessario præsupponatur; si ergo Deo est libera electio cujuslibet creaturæ, non vero absolute est liberum velle aliquid creatum, supponenda erit in Deo intentio alicujus finis necessaria, quæ necessitatem inferat volendi aliquam creaturam, saltem in confuso; nulla autem talis intentio in Deo fingi potest, quia perfectissime potest amare bonitatem suam nihil extra se intendendo. Unde Deus ad finem (si ita loqui licet) sibi necessarium nullis indiget mediis, nec determinate, nec confuse sumptis, quia Deus non habet causam finalem, et consequenter nec finem sibi necessarium, quem per media consequi oporteat; quia naturaliter ac per se habet ultimam perfectionem suam; ergo intentio cujuslibet alterius finis per media consequendi est sibi libera; ergo volitio mediorum, tam determinate quam confuse sumpta, est sibi libera, et non necessaria.

36. *Communicare se creaturis an in Deo aliquam dicat perfectionem.* — Ad secundum igitur argumentum conceditur sequela, quæ sufficienter ibi probatur. Ad primam autem improbationem consequentis jam supra responsum est, communicare se actu creaturis nullam formalem perfectionem dicere aut addere in Deo, sed supponere, ac provenire ex maxima perfectione, et hoc modo exponendum est, cum dicitur, ad perfectionem Dei pertinere se communicare, ut latius, art. 1 de Incarnatione, dixi. Ad secundam improbationem respondetur, quod etiamsi Deus nihil extra se vellet, non ideo proprie ageret contra inclinationem suam, sed solum non ageret secundum aliqualem inclinationem suam, quod nullum est inconveniens, quia illa inclinatio non est ad bonum ipsius Dei, sed aliorum, et quia non inclinat, nisi cum subordinatione (ut sic dicam) ad rationem et voluntatem. Neque propterea frustraretur illa naturalis inclinatio Dei ad se communicandum, quia tunc proprie aliqua inclinatio frustrari dicitur, quando caret actu, vel perfectione sibi debita; bonum autem divinum etiamsi aliis extra se non communicetur, non caret statu, perfectione, aut actione sibi debita, sed solum actione sibi possibili, et consentanea suæ bonitati. Ad tertiam improbationem, seu confirmationem, negatur, Deum perfectius velle se, cum vult se esse, et communicare creaturis, quam cum solum vult se esse; quia idem omnino est actus, quo utroque modo se vult, et idem omnino bonum in se habet utroque modo se volendo; solumque ponit in creaturis aliquod bonum, quando vult se communicare illis, seu esse finis illarum, quod non poneret, si tantum se absolute vellet. Et hoc ipsum est quod aliis verbis dici solet, Deum necessario se amare perfectissime intensive, non vero extensive; quanquam hæc verba minus propria mihi videantur, et sano modo interpretanda de extensione pure objectiva et causali, non vero de entitativa et formali in ipsomet actu Dei, ut Cajetanus et alii intendisse videntur, cum quibus satis in superioribus disputatum est. Extensio enim objectiva aut causalis nullam rem addit ips[i] Deo, sed creaturæ, in quam influit, et ad quam libere terminatur actus necessarius Dei; propter hanc autem extensionem non potest dici perfectior actus Dei, etiam exten[-]sive, cum perfectio ejus nullo modo cresca[t] aut multiplicetur.

An Deus necessario amet creaturas possibiles.

37. Dices: Deus, comprehendendo se, ne[-]cessario cognoscit creaturas, etiamsi creatu[-]rarum cognitio nullam illi perfectionem ad[-]dat; ergo similiter Deus, amando se, neces[-]sario amat creaturas, quia non minus con[-]

prehensive amat se Deus quam se cognoscat. Hanc difficultatem attingit D. Thomas, 1 p., quæst. 19, art. 3, ad 6, et constituit differentiam inter scientiam et voluntatem, quod voluntas fertur ad res in seipsis; intellectus vero fertur ad res prout sunt in Deo. Res autem creatæ vel creabiles habent necessarium esse, prout in Deo sunt, non vero prout sunt in seipsis. Quæ responsio valde difficilis est, ut ex dicendis constabit, ex quibus fortasse aliquo modo explicabitur. Possunt itaque comparari scientia et voluntas divina, primo ad creaturas, prout existentes in aliqua differentia temporis; et sic de utraque verum est, quod terminatur ad creaturas in seipsis; nam, sicut Deus vult creaturas esse in se, ita etiam intuetur illas in se existentes, et de utraque etiam in alio sensu verum est, quod Deus scit et vult creaturas in seipso, ut in superioribus explicatum est. Quo fit ut, sicut simpliciter necessarium non est divinam voluntatem hoc modo terminari ad creaturas, ita neque in scientia est simpliciter hæc necessitas, sed solum ex suppositione, quod sint a Deo volitæ, seu quod futuræ sint in aliqua differentia temporis. Et in hoc est differentia inter voluntatem et scientiam; nam voluntas creaturarum existentium est in se formaliter libera quoad talem determinationem, et non resultat necessario ex aliqua priori suppositione; scientia autem divina, etiam prout terminatur ad creaturas existentes, non est in se formaliter libera, sed necessario convenit Deo, supposita futura existentia talis objecti; ex quo fit ut omne objectum scibile, etiam creatum, necessario sciatur a Deo; non autem omne diligibile, necessario diligatur. Ratio autem hujus discriminis propria est, quia voluntas est formaliter libera, scientia vero non est formaliter libera; nam inde fit ut scientia naturaliter ac necessario repræsentet quidquid repræsentabile aut scibile est; voluntas vero non necessario amet quidquid amabile est. Pertinet autem hæc libertas ad perfectionem in voluntate circa bona quæ non sunt necessaria diligenti, ut supra declaratum est; in intellectu vero libertas assensus vel cognitionis nunquam provenit ex perfectione; nam si intelligatur talis libertas quoad specificationem actus, provenit ex obscuritate aliqua; nam in evidente cognitione non habet locum talis libertas, quia ubi intervenit evidentia, non potest intellectus dissentire. Libertas autem quoad exercitium in intellectu creato provenit ex potentialitate, quia non semper potest esse in actu ultimo, et ideo indiget aliquo alio motore, a quo de actu primo in secundum reducatur, vel ex consideratione unius objecti ad considerationem alterius transferatur; hæ autem imperfectiones non habent locum in Deo, et ideo scientia ejus necessario repræsentat quidquid repræsentabile est. Ratio autem magis a priori hujus discriminis est, quia voluntas Dei, prout versatur circa creaturas existentes, est primaria et radicalis causa illarum, et ideo dicitur terminari ad illas in seipsis, id est, ut eis benefaciat, et in se existentes efficiat; hoc autem non potest esse necessarium Deo, quia ad ejus commodum et perfectionem non refert. Scientia autem visionis, de qua nunc agimus, quamvis intueatur res prout in seipsis sunt, tamen non est causa illarum, nec confert illis ut in se sint, sed solum intuetur illas ex vi illius eminentiæ et perfectionis, qua illas in se continet, quod pertinet ad perfectionem Dei in se, et non ad perfectionem creaturæ.

38. *Amorem simplicis complacentiæ necessarium in Deo erga creaturas possibiles aliqui asserunt.* — Secundo, comparari possunt scientia et voluntas Dei ad creaturas, tantum ut possibiles. Et hoc modo nonnulli Theologi admittunt illationem, et paritatem rationis quoad aliquem amorem, qui versari potest circa creaturas possibiles, ut possibiles sunt. Dupliciter enim versari potest divina voluntas circa creaturas possibiles. Uno modo efficaciter, volendo eas creare; et hic amor jam non terminatur ad illas simpliciter ut possibiles, sed ut existentes: et de illo procedunt, quæ in priori membro diximus. Alio autem modo potest versari voluntas divina circa creaturas possibiles per quamdam simplicem complacentiam in essentiis earum, quatenus cognoscimus habere tantam ac talem perfectionem possibilem; et quoad hunc effectum concedunt, quod sicut Deus cognoscendo se, necessario cognoscit creaturas ut possibiles, ita amando se, necessario complacet in creaturis, ut possibilibus. Nam hic amor non est causa efficax creaturarum, nec tendit ad illas in se, id est, ut illis det esse, et ideo cessant differentiæ assignatæ in priori membro, et cogit similitudo rationis inter scientiam et amorem.

39. *Alii negant.* — Aliis non placet admittere in Deo ullum amorem simpliciter necessarium, etiam per modum simplicis affectus, circa creaturas, etiam ut possibiles. Quia

amare creaturas quocumque modo, neque est necessarium ad perfectionem Dei, alias Deus indigeret aliquo modo creaturis; neque est necessario consequens ad aliquam divinam perfectionem, quia, sicut divina bonitas est omnino independens a creaturis, etiam ut possibilibus, ita potest Deus illa mamare, et in illa præcise complacere, etiamsi nullum affectum habeat circa tales creaturas. Et confirmatur, quia liberum arbitrium creatum nihil necessario amat nisi Deum, et fortasse etiam seipsum, alias vero creaturas nullo modo necessario amat, neque amore efficaci, neque complacentiæ, quod etiam in Beatis videntibus et amantibus Deum verum est. Nam, licet fortasse, viso Deo, necessario videant in eo aliquas creaturas, non tamen, diligendo Deum, necessario amant creaturas etiam amore complacentiæ. Et ratio est, quia creaturæ non sunt summum bonum, quantumvis in summo bono videantur; voluntas autem solum fertur necessario in summum bonum, et in suum esse quasi consequenter et propter summum bonum, quatenus est fundamentum sine quo non posset frui summo bono; cum aliis vero creaturis non habet necessariam connexionem, et ideo illas non necessario diligit, nec in eis complacet. Multo ergo minus potest Deus habere aliquem necessarium affectum, qui ad creaturas vere terminetur.

40. Addunt etiam aliqui, hanc complacentiam, quæ non includat affectum ad actualem existentiam ipsius boni cogniti, vel esse fictam, vel non pertinere ad voluntatem, sed ad intellectum. Nihil enim aliud esse videtur quam judicium, quo aliquis approbat talem rei naturam aut essentiam, quam cognoscit; si autem ex hoc judicio non sequitur aliquis affectus quo voluntas velit illam rem esse, et habere talem perfectionem, nullus verus amor intelligi potest, qui appelletur complacentia voluntatis in tali re. Quod ex his quæ in nobis experimur confirmari potest. Nunquam enim aliquid amamus aut volumus nisi in ordine ad existentiam ejus, sive appetamus rem ut in nobis sit, et nos perficiat, sive ut in se sit, suamque perfectionem habeat. Quod quidem in amore efficaci est evidentissimum; idem vero intelligere licet in simplici affectu, qui dupliciter in nobis intelligitur. Primo, per actum inefficacem, quem per voluntatem conditionatam explicamus, scilicet, Vellem hoc bonum si fieri posset, aut si non esset tale impedimentum, qui affectus est clarum desiderium rei in ordine ad existentiam ejus, quamvis non sit efficax et absolutum. Alter modus hujus simplicis affectus est per complacentiam in re pulchra aut bona absque ullo desiderio habendi illam, ut quando quis complacet in pulchra imagine visa, aut in rosa, aut in Dei bonitate contemplata. Et talis complacentia esse non potest nisi vel delectatio quædam de proprio actu circa tale objectum. Delectat enim nos pulcher aspectus, quia ipsemet actus circa tale objectum est consentaneus nostræ naturæ; et illam delectationem vocamus simplicem complacentiam, quæ sine dubio est de illo objecto seu aspectu ejus ut existente in nobis. Vel potest esse illa complacentia per modum benevolentiæ ipsius objecti, seu rei visæ et contemplatæ; et sic nihil aliud est quam velle, vel gaudere, quod res illa habeat illam pulchritudinem aut bonitatem, quam in illa conspicimus, aut consideramus, et ita etiam hic affectus fertur ad bonitatem in ordine ad esse ejus. Sic igitur in Deo non intelligitur actus voluntatis, qui sit verus amor ad creaturam, nisi in ordine ad actualem existentiam ejus. Et quia nulla res habere potest perfectionem actu existentem nisi ex voluntate Dei, ideo eas solas creaturas dicitur amare Deus, quibus vult dare esse; et si absoluta voluntate (quam consequentem vocant) id velit, dicitur amare efficaciter; si autem id tantum velit simplici affectu, seu conditionato (quem antecedentem voluntatem vocant), amor de se est inefficax; tamen uterque eo modo quo est, est de actuali existentia rei, et ideo est liber in Deo; ergo circa creaturas possibiles, quæ per voluntatem divinam nullo modo ordinantur ad existentiam, non potest intelligi aliquis verus amor, qui dicatur simplex complacentia. Denique ob hanc causam multi philosophi et Theologi, præsertim qui D. Thomæ doctrinam sequuntur, hanc differentiam constituunt inter intellectum et voluntatem, quod intellectus versatur circa quidditatem rei præscindendo illam ab actuali existentia; voluntas vero semper tendit in bonum in ordine ad esse actuale, ut patet ex D. Thoma, 1 p., quæst. 82, art. 3; ergo juxta hanc doctrinam non potest intelligi verus actus voluntatis divinæ circa essentias rerum possibilium, quas nullo modo ordinat ad esse.

41. *Secunda sententia probabilis judicatur.* — Juxta hanc ergo sententiam, quæ satis probabilis est, constituenda est differentia inter scientiam simplicis intelligentiæ et amo-

rem Dei necessarium, quod Deus per illam scientiam necessario comprehendit creaturas possibiles, quia comprehendit suam infinitam perfectionem et potentiam, cum qua creaturæ habent necessariam connexionem in esse possibili, et consequenter in esse scibili seu intelligibili, quia connexio effectus ut possibilis cum potentia est omnino necessaria; et ideo comprehensa potentia, quæ sua sola virtute eminenter continet totum effectum, comprehenditur effectus ut possibilis, etiamsi nunquam sit futurus; nam, ut dixi, intellectus ex se præscindit ab actuali existentia. At vero amor Dei, quantumvis perfectus, non habet necessariam connexionem cum amore creaturarum, quia actuale esse creaturæ non habet necessariam connexionem cum bonitate Dei; amor autem non est sine ordine ad actuale esse. Et hanc differentiam intendere videtur D. Thom., citato loco, cum dixit, scientiam versari circa creaturas, ut sunt in Deo, amorem vero circa eas prout sunt in seipsis. Et eamdem tradunt frequentius commentatores ejus, 1 p., q. 34, a. 3, cum contra Scotum aiunt, Verbum divinum procedere ex cognitione creaturarum possibilium, quæ necessaria est, Spiritum sanctum vero non procedere ex amore creaturarum, quia nullus est necessarius.

42. *Prioris sententiæ modus explicandi probabilis.* — Quod si quis ita priorem sententiam interpretetur, quod Deus amando omnipotentiam suam, necessario amat et gaudet quod creaturæ sint possibiles, quia non potest ipse esse omnipotens, quin creaturæ sint possibiles, et hunc vocet simplicem amorem creaturarum possibilium, nihil dicet improbabile, sed reipsa verissimum. Ille tamen amor non est sine aliquo respectu ad esse existentiæ, non quidem ipsarum creaturarum, sed omnipotentiæ ipsius Dei; amatur enim possibilitas creaturarum solum quatenus connexa est cum actuali existentia omnipotentiæ Dei; et ideo necessario amantur ut possibiles, quia necessario amatur omnipotentia Dei. Tamen, si vere ac proprie loquamur, hic amor non tam est creaturarum, quam omnipotentiæ Dei, quia nullum actuale bonum amat creaturis, sed solum Deo. Et hoc sensus dixisse videtur Cajet., 1 part., q. 34, art. 3, Deum necessario amare creaturas ut sunt in ipso, non vero ut sunt in seipsis, quia ut sunt in Deo non habent aliud bonum nec aliud esse nisi Dei; ut vero sunt in seipsis, habent esse distinctum. Et propter hanc causam æquiparat amorem cognitioni creaturarum, ut possibilium. In quo non omnino nobis placet; nam per scientiam vere cognoscuntur naturæ creabiles, ut sunt entia essentialiter ab ipso distincta; et ita terminative sciuntur in se, et secundum suum esse essentiæ absolutum; at vero per amorem dictum revera non amantur in se, sed solum in eo esse quod habent in omnipotentia Dei, a quo denominantur possibiles, quia non amatur in se, nisi quod ordinatur, ut in se et in proprio esse habeat aliquod bonum; scitur autem in se etiam, quod præscinditur ab omni suo actuali esse; semper ergo intercedit differentia inter scientiam et amorem, ob quam potest Deus perfectissime se amare, non amando proprie creaturas in seipsis.

An Deus contingenter velit.

43. Tertium argumentum tangit controversiam inter Scotum et Thomistas, an effectus procedentes ex libera voluntate Dei, dicendi sint contingentes, necne. Nam Scotus ita loquitur in 1, dist. 38 et 39, quem Gabriel, Palacios et alii imitantur; nec discordat Capreolus ibi, dist. 38, quæst. 2, ad argum. Aureoli cont. 2 et 3 conclus. Aliis vero Thomistis non placet hic loquendi modus, ut constat ex Cajetano, prima parte, quæst. 19, articulo octavo; Ferrar., 1 contra Gent., 67 et 70, et insinuat etiam Capreol., supra, art. 1; et habent fundamentum in D. Thoma, in 1, dist. 43, quæst. 2, art. 1, ad 4. Ego vero existimo quæstionem esse de nomine; nam si contingentia solum significet indifferentiam quamdam, quam effectus habet in ordine ad suam causam, in quantum ex vi ejus potest esse et non esse, sic non est dubium quin tales effectus sint contingentes, quia hoc nihil aliud est quam non esse simpliciter necessarios. Constat enim voluntatem divinam, etsi in se quoad suum esse necessaria sit, non tamen in ratione causæ, quia non habet necessariam habitudinem ad objecta secundaria, ut recte D. Thomas notavit, 1 part., q. 19, art. 3, ad 4, 5 et 6. Si autem contingentia præter indifferentiam includit aliquam imperfectionem ex his quæ in argumento notantur, sic clarum est non esse de ratione causæ liberæ; et ideo non sequi Deum esse causam contingentem, etiamsi libera sit. Atque hoc modo D. Thomas, in 1, dist. 43, q. 2, art. 1, ad 4, dicit: *Non est dicendum voluntatem Dei esse contingentem, aut operationem ipsius, quia contingentia mutabilitatem importat, quæ in*

Deo nulla est. Atque hic modus loquendi cautior est, quamvis inter homines doctos sæpe soleant effectus contingentes appellari propter solam indifferentiam causæ. Reliqua, quæ in illo argumento tanguntur de immutabilitate, et quomodo possit esse determinatio libera sine additione reali, in superioribus sufficienter tractata sunt in attributo immutabilitatis.

A quo determinetur libera voluntas Dei.

44. *Aliquorum sententia.* — In quarto argumento latissima inculcatur materia de determinatione causæ liberæ; sed ea res, quod attinet ad causas creatas, supra, disputat. 19 et 22, tractata est. Quod vero pertinet ad divinam voluntatem, non desunt, qui in ea etiam quærant aliquod determinans, saltem ratione distinctum ab ipsa, propter illud axioma, quod causa indifferens, ut sic, nihil potest determinate velle aut operari. Et quia hoc determinans non potest esse extra Deum, quia esset imperfectio, aiunt, divinam voluntatem determinari ab intellectu practice judicante quid velle conveniat. Ita sentit Capreol., in 1, distinct. 45, quæst. 1, art. 2, ad argum. Aureoli cont. 3 concl., et Ferrar., 1 cont. Gent., c. 82, ubi D. Thomas, solvens quartam objectionem, ita loquitur, dicens, divinam voluntatem determinari ab intellectu proponente bonum quod ipsa velit. Verumtamen, ne in æquivoco laboremus, supponendum est, duplex determinans solere distingui in voluntate. Unum, quoad specificationem actus; aliud, quoad exercitium; de priori hic nulla difficultas est, neque in argumento facto quicquam de illo inquiritur, quia volitio divina non sumit speciem suam ab objectis creatis, sed ex se, et ex sua bonitate talis est, ut recte notavit Ferrar., supra, ubi in hoc sensu negat dici posse objecta creata, vel intellectum proponentem illa, determinare voluntatem divinam quoad speciem actus, sed solum quatenus terminant, seu sunt materialia objecta secundaria, circa quæ divinum velle, ut liberum, versatur. Et hoc sensu dicitur intellectus divinus determinare voluntatem divinam, solum quia offert illi materiam quæ possit terminare volitionem ejus. Et D. Thomas quidem in hoc tantum sensu locutus est; et Capreolus ac Ferrar. interdum eumdem insinuant, licet postea aliud indicent, ut videbimus.

45. Unde majoris claritatis gratia possumus distinguere hanc determinationem in sufficientem et efficacem, sive illa appelletur quoad specificationem, hæc quoad exercitium, sive ad quodlibet ex his membris illæ duæ voces applicentur, ut facile fieri potest. Igitur determinationem sufficientem appello, illam motionem metaphoricam, quæ de sese sufciens est ut ratione illius voluntas ad talem actum determinetur; determinatio autem efficax erit illa motio, qua posita ita determinatur voluntas ad actum, ut fieri nullo modo possit, quin, posita tali motione, talis determinatio in voluntate sequatur. Priori modo verissimum est, intellectum divinum determinare voluntatem divinam, etiam circa objecta creata, quia illa proponit, et sufficientes rationes convenientiæ et bonitatis, ob quas determinetur voluntas, vel determinari possit ad talia objecta volenda; ac denique, quantum est ex se, voluntatem ipsam sufficienter allicit, ut talia objecta determinate velit. Quod genus determinationis sufficientis in omni intellectu et voluntate reperitur, et potest dici motio seu determinatio sufficiens, non solum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium, quia in suo genere sufficienter trahit voluntatem ut exerceat talem actum, seu ad talem determinationem. Et hoc etiam modo potest optime intelligi D. Thomas, 1 contra Gentes, cap. 82, et lib. 2, cap. 26. Verumtamen hoc genus sufficientis determinationis non sufficit ad solvendam difficultatem factam in quarto argumento, quia si adhuc, posita illa sufficienti determinatione ex parte intellectus, voluntas manet indifferens, ut possit non exercere actum ad quem allicitur, quærendum erit a quo determinetur. Determinatio ergo efficax quoad exercitium erit, si ordine rationis præcedat in intellectu divino aliquod judicium, quo posito non possit non sequi determinatio voluntatis. Sic enim dici potest divina voluntas determinari ad amorem sui a judicio intellectus.

46. *Voluntas divina non determinatur a divino intellectu ad creata objecta volenda.* — De hac igitur determinatione loquendo, dicimus impossibile esse voluntatem divinam determinari ab intellectu ad talia objecta creata volenda. Probatur primo, ratione judicio meo efficacissima, quia hoc repugnat liberæ determinationi voluntatis divinæ; nam judicium intellectus, quod voluntatem antecedit, naturale est, et non liberum; ergo si, posito judicio, voluntas non potest non sequi illud et determinari sequendo illud, ergo nullibi est exercitium libertatis, sed per

naturalem determinationem omnia ex necessitate consequuntur. Illatio est evidens ex prædicta positione. Neque audienda hic est distinctio vulgaris de sensu composito et diviso; nam si sensus compositus est ex suppositione antecedente et naturali, et consecutio certæ volitionis et determinationis est inevitabilis in sensu composito, seu facta illa suppositione, simpliciter et in omni sensu est necessaria, et non libera. Cur enim amor Dei ad seipsum est simpliciter necessarius, quamvis esse non possit nisi supposita sui cognitione? Non certe alia ratione, nisi quia et visio illa talis est, et illa posita non potest non sequi talis amor. Primum vero antecedens clarum est, quia intellectus non est formaliter liber, sed solum ut subest motioni voluntatis. Quod si quis cum Durando contendat, judicium ipsum intellectus per se ac formaliter esse liberum, præter illius sententiæ improbabilitatem, in eamdem quæstionem incidet, a quo, scilicet, divinus intellectus determinetur ad judicandum, verbi gratia, hunc mundum esse creandum, cum ad hoc non sit natura sua determinatus; quod si respondeat, ipsummet sua libertate se determinare, idem dicet de voluntate, seclusa illa falsa sententia de formali libertate intellectus.

47. Aliter vero respondet Capreolus supra, illud primum judicium intellectus non esse mere naturale ac necessarium, sed liberum, non ex formali libertate intellectus, sed ex motione voluntatis libere determinantis intellectum. Unde hunc constituit ordinem, quod divinus intellectus naturaliter ac necessario omnia intelligit et proponit voluntati; voluntas autem naturaliter ac necessario vult suum principale objectum, *quo* (inquit) *amato vult intellectum concipere et dictare aliquid producendum, in quo divina bonitas in tali gradu eluceat. Quo facto intellectus divinus dictat hoc vel hoc esse fiendum, et post ad hoc volendum voluntas determinatur.* Sed statim occurrit interrogandum a Capreolo, an illa volitio, qua voluntas vult intellectum concipere et dictare aliquid producendum, in quo divina bonitas in tali gradu eluceat, sit necessaria, vel libera. Primum non dicet, alias quidquid ex illa necessario consequitur, esset necessarium, atque ita Deus necessario se ad extra communicaret in tali gradu. Si autem illa volitio est libera, quæram rursus an voluntas ad illam determinetur ab aliquo judicio intellectus; nam si id affirmetur, aut tale judicium est mere naturale, et ex illo inevitabiliter sequitur talis volitio, et sic redit argumentum factum, quo destruitur libertas. Vel illud judicium est liberum, et sic oportebit antecedere aliam priorem volitionem, a qua tale judicium determinetur, quam tamen ipse non ponit, et merito, quia alias procederetur in infinitum. Si autem dicatur voluntatem non determinari ad illum primum actum liberum ab aliquo judicio intellectus, sed ipsammet se determinare sua libertate, ut tandem videtur ipse Capreolus fateri, dicens: *Quoad exercitium actus determinatur voluntas divina ex sua natura quantum ad principale objectum, et quantum ad alia per libertatem suam. Et si dicatur, quod in hoc saltem ipsa prius existens indeterminata se determinat, conceditur; nam non est determinata ad volendum vel nolendum, et tamen determinate habet velle vel nolle;* si hoc (inquam) dicatur de illo primo actu, idem eadem ratione dici potest immediate de voluntate creandi mundum, et communicandi se in tali gradu; et superflue fingitur ille circulus, seu multiplicatio actuum intellectus et voluntatis.

48. Adde, vix posse intelligi quis sit ille actus intellectus divini, ad quem dicitur a voluntate determinari, volente intellectum concipere, et dictare aliquid producendum, in quo divina bonitas in tali gradu eluceat; nam si per conceptionem intelligamus apprehensionem intellectus, nihil potest intellectus divinus concipere ex motione voluntatis circa creaturas producibiles, quod naturaliter ac necessario conceptum non sit per scientiam simplicis intelligentiæ. Quod si illa conceptio non sit tantum rei ut producibilis, sed ut producendæ, jam supponit voluntatem producendi rem illam; ergo non potest divina voluntas velle ut intellectus ita rem concipiat, nisi prius velit rem ipsam producere. Imo in nullo signo est necessaria illa formalis volitio circa conceptionem intellectus; nam, hoc ipso quod voluntas vult rem producere, naturaliter ac necessario concipitur ab intellectu, ut producenda, ut supra ostensum est; non est ergo necessaria specialis applicatio voluntatis ad illam conceptionem. Quod si sermo sit non de apprehensione tantum, sed de judicio, quod idem est cum dictamine, interrogabo rursus quid novi judicet aut dictet intellectus divinus, ut motus per illam voluntatem, quod antea non dictabat. Aut enim judicat productionem rei in hoc gradu esse

possibilem, et hoc antea naturaliter ac necessario dictabat. Vel judicat esse convenientem et divinæ bonitati consentaneam, vel aliquid simile; et totum hoc necessario dictabat sine tali voluntate, ut per se notum est. Ac præterea, stante toto illo judicio et dictamine, adhuc voluntas manet indifferens et indeterminata. Vel judicat tale opus esse necessarium, seu necessario sibi agendum, et sic judicium erit falsum, nisi supponatur alia prior voluntas ipsius Dei, in qua talis necessitas fundetur; nam ex se et ex objecto, tale opus seu productio talis rei non est Deo necessaria, aut necessario agenda vel volenda. Quinimo, si talis esset, naturaliter judicaretur ut talis ab intellectu, absque illa speciali applicatione voluntatis. Vel denique judicat, tale opus omnino esse a se volendum et faciendum, non quidem ex necessitate, tamen de facto ita esse faciendum. Et hoc judicium aut spectat ad præscientiam conditionatam, quam Deus habere potest, etiam de actibus suæ voluntatis, de qua est alia consideratio, quæ ad præsens non spectat; aut est impossibile, nisi supponat decretum divinæ voluntatis liberum et absolutum de tali re facienda. Nihil enim Deus facit nisi quatenus vult illud facere; nihil ergo potest judicari ut omnino ac certissime faciendum a Deo, nisi prius secundum rationem Deus ipse decreverit id facere; ergo non potest divina voluntas velle ut intellectus dictet aliquid, ut a se producendum dicto modo, nisi jam ipsa decreverit id facere. Ergo falso fingitur, hoc decretum aliquid faciendi fundari in voluntate illius dictaminis, seu in dictamine ipso. Quin potius, ut supra in simili dicebam, posito decreto quo Deus vult aliquid producere, superflua est illa alia voluntas applicans intellectum, ut dictet id esse faciendum, quia hoc dictamen naturali necessitate sequitur in intellectu, posito illo decreto libero de re facienda, ut objecto scibili, ut sæpe in superioribus dictum est.

49. *Ex dictis primum corollarium.* — Atque ex hoc discursu colliguntur duo valde necessaria ad hanc veritatem confirmandam. Unum est jam supra tactum, in divino, scilicet, intellectu nullum esse judicium in se liberum, vel formaliter, vel ex propria motione seu applicatione voluntatis, quia talis libertas nunquam est in judicio, nisi ex imperfectione et obscuritate ejus; omne ergo judicium ex parte divini intellectus necessarium est. Aliquod vero judicium denominatur liberum, solum quia objectum ejus supponit determinationem liberam voluntatis; illa vero determinatione supposita, intellectus necessario judicat quidquid verum in illo objecto reperitur. Ex hoc autem principio, quod certissimum esse existimo, plane sequitur non posse divinam voluntatem determinari a judicio intellectus, quia non a judicio omni ex parte necessario, alioqui determinatio voluntatis esset etiam necessaria, et non libera; neque a judicio aliqua ex parte libero, quia solum potest esse liberum objective; tale autem judicium, ut haberi possit, supponit determinationem liberam; non ergo potest determinatio ipsa ex tali judicio oriri.

50. Alterum quod ex dictis sequitur, est, voluntatem nunquam determinari efficaciter a judicio intellectus nisi sub aliqua ratione necessitatis. Itaque, nisi intellectus judicet hoc bonum, seu objectum diligibile, esse necessarium, nunquam determinabit efficaciter voluntatem, ut id velit. Quod patet a contrario; nam libertas voluntatis oritur ex indifferentia objectiva intellectus, ut supra dicebam, id est, ex eo quod intellectus judicat, tale bonum, quod amandum proponitur, non esse necessarium, et licet rationem habeat ob quam diligit possi, non tamen deesse rationem ob quam etiam possit non diligi. Jam vero intellectus divinus non potest judicare, aut proponere voluntati suæ aliquod bonum creabile, aut creandum, ut ipsi necessarium ad operandum vel volendum, nisi ex aliqua determinatione libera in ipsa voluntate præsupposita. Quod sic patet, nam duobus modis judicari potest necessarium bonum voluntati propositum: uno modo, absolute et ex se, sicut proponitur Deus ipse sibi, et videntibus ipsum. Et hoc modo non potest intellectus divinus bona creabilia, ut necessaria concipere; esset enim judicium erroneum, ut ex supra dictis patet. Alio modo potest judicari objectum necessarium ex præsuppositione prioris voluntatis, sicut judicatur necessarium unicum medium, supposita intentione finis. Et tale judicium sumit totam suam efficaciam ex voluntate quam supponit. Unde, si illa voluntas sit per determinationem liberam, non potest tale judicium esse prima ratio illius determinationis, cum illam supponat. Sic igitur intellectus divinus non potest judicare aliquid ad extra, ut necessario a se volendum, nisi supponat aliquid aliud libere volitum, cum quo alterum habeat necessariam connexionem; ergo prima determinatio libera voluntatis Dei

non potest esse ex determinatione judicii.

51. *Quarti argumenti solutio.* — Dicendum est ergo ad quartum argumentum, voluntatem divinam non indigere alio determinante quoad exercitium præter seipsam, quæ ex vi suæ libertatis se quasi inflectit et determinat ad hoc objectum potius quam ad aliud. Atque ita docet expresse D. Thomas, 1 p., quæst. 19, art. 3, ad 5. Neque ratio in contrarium facta in dicto quarto argumento difficultatem habet, nam, ut sumitur ex eodem D. Thoma, primo contra Gentes, cap. 82, licet causa indifferens ob imperfectionem, id est, quæ nondum assecuta est totum id quod illi est necessarium ad determinate operandum, non possit quidquam operari nisi prius in se determinetur, vel potius compleatur, causa tamen, quæ est indifferens per eminentiam, quia in se completa est, non tamen determinatur ad unum vel aliud objectum, seu effectum, quia omnia excedit, et per se omnia potest, recte potest sese determinare, et unum vel alterum effectum suo arbitrio ac voluntate producere.

Quid senserit Aristoteles de libertate Dei.

52. *Opinio Scoti.* — In ultima objectione petitur ut explicemus quid de hac re Aristoteles senserit. Testimonia enim ibi adducta videntur convincere, Aristotelem in hac parte non recte de Deo sensisse, eique naturalem necessitatem in agendo et volendo tribuisse. Et hanc fuisse ejus sententiam opinantur communiter Doctores, Scotus, in 1, dist. 8, quæst. 5, et in Quodlib., quæst. 7; Gregorius, in 1, dist. 42; Gabriel et Ocham, dist. 43; Marsilius, quæst. 42 et 44; Hervæus, Quodlib. 2, quæst. 4, et in tractat. de Æternitate mundi, quæst. 4; Ferrar., 1 lib. contra Gent., cap. 23; et Javell., 12 Metaph., quæst. 10; Soncin., 12 Metaph., quæst. 30 et 41; Soto, 8 Physic., 1. Hi omnes et multi alii docent, Aristotelem quidem credidisse Deum agere per intellectum et voluntatem, esse tamen naturaliter determinatum ad judicandum et volendum quod agendum est. Soncinas inter alios vero declarat non sensisse Aristotelem, Deum ita agere ex necessitate naturæ, ut necessario velit agere quantum potest, sed quia necessario agit aliquid quod judicat esse melius aut convenientius. Quod fecit, ut Aristotelem excusaret a contradictione manifesta, nimirum, quod habens infinitam virtutem motivam, ex necessitate naturæ agat quantum simpliciter potest, et quod solum moveat definita velocitate.

53. *Quid habeat dubii præcedens opinio.* — Sed juxta hanc interpretationem enervatur discursus Aristotelis, qui probat mundi æternitatem; hanc enim colligit ex eo quod primus motor necessitate naturæ movet. At si solum credidisset agere ex necessitate naturæ prædicto modo, responderi facile posset ipsius discursui, quod, licet Deus necessario voluerit creare mundum, illa tamen necessitate voluit illum creare in tempore, non in æternitate, quia fortasse id naturaliter apprehendit ut melius et convenientius. Debuisset autem Aristoteles probare, necessario judicasse Deum, esse convenientius mundum ex æternitate creare. Ad hoc vero dici potest, Aristotelem præcipue motum fuisse ad existimandum Deum agere ex necessitate naturæ, quia non intellexit sine Dei mutatione fieri potuisse, ut prius nihil egerit aut moverit, et postea agere aut movere inceperit. Quia ergo credidit Deum esse immutabilem, ideo credidit semper agere et non posse non agere, quod est ex necessitate naturæ agere. Et ideo, licet quantum ad magnitudinem, multitudinem vel perfectionem effectuum, aut velocitatem motus, fortasse non crediderit Deum necessario agere quantum simpliciter potest, tamen, quantum ad durationem mundi, et earum rerum quas ipse immediate facit, credidit necessario agere quantum potest, seu quamprimum potest, ob immutabilitatem suam.

54. Atque hoc fuisse præcipuum Aristotelis motivum constat, ex 8 Phys., textu 9 et 13, et textu 52 et 53, et lib. 9 Metaph., textu 17, ubi dicit, in æternis nihil esse in potentia, sed omnia in actu. Unde infert non esse timendum quod cœlum quiescat, quia neque ipsum, neque motor ejus est in potentia ad non movendum, ut ibi D. Thomas exponit. Et inde, lib. 12 Metaphysic., cap. 6, concludit, non satis esse ponere substantiam æternam potentem movere, quia alias posset etiam non movere; sed oportere ut sit actu movens ex necessitate, ita ut motio ejus sit substantia ejus, et consequenter tam necessaria sit motio sicut ipsa substantia. Et lib. 2 de Cœlo, c. 6, textu 35, probat motum cœli esse invariabilem, quia motor ejus immutabilis est. Ex quo vult inferre, semper eodem modo et ex necessitate moveri. Denique ex eodem principio colligit necessitatem generationum, et ad earum varietatem requiri varias rationes cœlorum, quia primus

motor ex se semper eodem modo et immutabiliter movet, ut patet ex 8 Physic., textu 53, 2 de Cœlo, textu 21, et lib. 1 de Generatione, textu 16, et 2 de Generatione, textu 56. Accedit quod idem Aristoteles, lib. 2 Magn. Moral., cap. 15, licet dicat Deum per se esse felicem, et externis bonis non indigere, nihilominus sentit non posse carere operatione, neque aliquibus quasi amicis vel sociis, cum quibus suam felicitatem communicet. *Quid enim* (inquit) *faciet? neque enim dormiet. Inspiciet aliquid, inquiunt. Quid igitur inspicet? Nam si quidquam aliud melius, hoc absurdum est, ut se quidquam melius habeat Deus. Ipse igitur sese inspiciet? At hoc delirum; nam homini qui se suspiciat, utpote attonito inclamamus.* Et in fine tandem concludit, opus esse amicitia, etiam ei qui sibi satis sit. Denique in hanc sententiam videntur descendere Averroes, 9 Physicorum, a textu 6; et Simplicius, 6 Physic., textu 15; et Avicenna, libro nono suæ Metaphys., capite quarto.

55. Nihilominus sunt alia Aristotelis loca, ex quibus oppositum colligi potest, præsertim in libro illo de Mund. ad Alexand., si Aristotelis est, ubi est expressum hujus rei testimonium. Primo enim comparat ejus auctor Deum imperatori, qui omnibus præest, et quæcunque voluerit conficit, atque ita concludit: *Ad summum, quod in navi gubernator, in curru auriga, in choro præcentor, in civitate lex, in exercitu imperator, hoc idem in mundo est Deus; nisi quod illis ipsis principatus laboriosus, perturbatus, et anxius est, Deo autem expers omnis mæstitiæ, laboris, nullamque corpori afferens imbecillitatem; nam cum in re immobili collocetur, omnia quæ vult movet, arbitratuque suo in diversis rerum generibus et naturis versat.* Præterea, 2 Physic., textu 49, distinguit agentia propter finem in ea quæ agunt ex necessitate naturæ, et in ea quæ agunt ex electione, id est, mente et ratione. Constat autem Aristotelem, in posteriori ordine primam causam collocasse, cum ei tribuerit quod causas naturales omnes ad suos fines dirigat, eodem 2 libro Physic., cap. 8. Rursus 8 Ethicorum, cap. 7, et clarius lib. 10, cap. 8, dicit virum sapientem et probum esse Deo amicum; et libro 2 Magnor. Moral., cap. 8, Deo tribuit, quod bona et mala pro meritis distribuat. Hæc autem sine usu libertatis intelligi non possunt. Præterea, quarto Topicorum, cap. 5, ait: *Potest Deus et studiosus prava agere, non sunt autem pravi; nam omnes pravi secundum electionem dicuntur.* Ubi licet in eo erret, quod Deo tribuit potestatem prave eligendi, in eo vero veritati favet, quod Deo tribuit potestatem eligendi. Præterea refert Laertius, in Vita Aristotelis, quod tempore mortis suæ misericordiam a prima causa postulaverit. Quod est argumentum, eum credidisse Deum posse precibus moveri ad beneficia præstanda, quod est proprium agentis liberi. Unde Alexand., in lib. de Fato, ex Aristot. sententia, admonet a Deo petenda esse beneficia, quod ea possit et non dare, et concedere. Unde idem Alexand., in 6 Physic., textu 15, ait motorem cœli non movere adductum necessitate, *nam boni* (inquit) *non ita operantur, etiamsi semper eadem faciant, sed potestatem habent contraria faciendi.* Denique Commentator, in libro Destructionum, disput. 3, et 11, ad 1 et 2 dubitationem, ait, Deum apud Aristotelem, neque agere ex necessitate naturæ, neque ex electione, sed alio eminentiori modo mortalibus incognito, quem ipse solus novit. I[n] quo indicat, Deo negari necessitatem natur[æ] quantum ad determinationem ad unum, ele[c]tionem vero quantum ad mutabilitatem [et] alias imperfectiones, tribui vero illi eminen[tiorem] modum operandi, ita simplicem [et] uniformem, ut indifferentiam et libertate[m] non excludat, et ita liberum, ut mutabilita[tem] non admittat.

56. *Auctoris hac super re judicium.* — Co[n]stat ergo ex his lubricam esse et obscura[m] in hac parte Aristotelis sententiam. Un[de] aliqui existimant eum credidisse, Deum cir[ca] universale bonum universi, et circa creati[o]nem et generalem dispositionem ac ordine[m] ejus, quadam naturali determinatione et n[e]cessitate operari, in aliis vero particularib[us] operibus posse libertate uti. Sed si ita sens[it], non satis constanter locutus est, quia si i[m]mutabilitas repugnat libertati, in omnib[us] effectibus repugnabit; si autem non repugn[at], nec in creatione totius universi immutab[ili]tas excludet libertatem. Deinde non pot[est] negare Aristoteles, Deum multa in temp[ore] facere, etiam se solo, ut saltem patet [in] creatione animarum. Nec refert si dica[t] non creare illas nisi occasione corporis [jam] dispositi; nam si ad novam operationem [es]set necessaria mutatio, etiamsi nova oc[ca]sione oblata fieret operatio, cum mutatio[ne] fieret. Quod si fieri potest sine mutatio[ne], quia Deus ab æterno prævidens occasion[em]

ita disposuit, et eodem modo se habens ita in tempore exequitur, idem de motu cœli et de creatione mundi debuisset Aristoteles intelligere; nam sine externa occasione illa, æterna sua sapientia et voluntate potuit Deus disponere, quod in tempore fierent sine ulla ipsius facientis mutatione. Non possumus ergo excusare Aristotelem, quin et modum operandi Dei ignoraverit, et infirma ratione ad æternitatem mundi probandam usus fuerit, et in rationibus suis ac sententiis non satis fuerit constans. Neque id mirum videri debet, quia modus operandi voluntatis divinæ summe difficilis est, ut ex dictis supra satis constat.

De variis perfectionibus divinæ voluntatis.

57. Ultimo dicendum est, voluntatem divinam in se unicam esse ac simplicissimam, et formaliter continentem omnem perfectionem simpliciter rationalis appetitus, licet per conceptus nostros varie distinguatur ac nominetur. Hæc assertio eadem proportione explicanda est et probanda, ac ultima conclusio præcedentis sectionis. Est enim quoad omnes ejus partes eadem ratio de voluntate, quæ de scientia. Itaque cum velle Dei sit ipsum esse ejus, constat, sicut esse est unum et simplicissimum, ita et velle. Item actus voluntatis Dei, quatenus per illum se necessario amat, unus est, adæquatus tali objecto; ostensum est autem supra, actui illi, prout libere terminatur ad creaturas, nullam rem addi; est ergo in Deo unica tantum voluntas, vel potius unicum velle simplicissimum; jam enim ostendimus in Deo non esse voluntatem per modum potentiæ, sed tantum per modum actus.

58. Quod autem illud velle includat formaliter omnem perfectionem simpliciter in ratione voluntatis seu volendi, est etiam evidens. Primo, ex generali ratione, nempe, quod divinum esse includit formaliter omnem perfectionem simpliciter; sed velle Dei essentialiter est ipsum esse Dei; ergo. Secundo specialius ac formalius, secundum nostrum concipiendi modum, illud velle est simpliciter infinitum in ratione actus intellectualis appetitus; ergo includit formaliter quidquid perfectionis simpliciter in tali appetitu intelligi potest, eminenter autem includet omnes alias perfectiones voluntatis, quæ aliquam imperfectionem involvunt. Ex quo intelligi potest quænam virtutes voluntatis proprie ac formaliter tribuantur Deo, et quo modo. Utimur autem nomine virtutis, non ut habitum qualitatemque in nobis significat, sed ut dicit internam perfectionem voluntatis in actu amandi, seu volendi. Quo supposito, attente considerandum est an talis virtus formaliter includat aliquam imperfectionem, necne; et secundum illum conceptum formalem, in quo nihil imperfectionis reperiatur, proprie ac formaliter tribuetur Deo, secundum alias vero rationes tantum metaphorice.

59. *Quæ virtutes sint divinæ voluntati tribuendæ. — Charitas.* — Hinc charitas, quæ est potissima virtus voluntatis, propriissime ac perfectissime in divina voluntate reperitur, præsertim si nomine charitatis solum amor aut benevolentia erga intellectualem personam significetur. Nam hoc modo est evidens ratione naturali in tali amore ut sic nihil imperfectionis includi. Imo est evidens non posse esse in aliquo voluntatem, quin in eo sit amor, quia amor est primus voluntatis actus; si autem in Deo est amor, maxime suiipsius; ergo est in eo amor intellectualis naturæ seu personæ; est ergo in eo charitas, vel potius est ipsa charitas per essentiam.

Sitne amicitia in Deo.

60. Si vero charitatis nomine amicitia proprie dicta significetur, quæ est ad alterum, sic non est tam evidens naturali lumine in Deo esse charitatem cum omni proprietate. Nam potest primo dubitare Theologus, an Deus in seipso sine consortio creaturarum habeat veram amicitiam, quod dubium ex sola ratione naturali non solum definiri, sed nec moveri posset; supposita autem fide, merito quæri potest an distinctio personarum sufficiat ad veram amicitiam, an vero propter unitatem voluntatis, non sit illa propria amicitia, sed aliquid majus amicitia. Quod videtur rectius dici; sed de hoc alias. Rursus dubitari potest an cum intellectualibus creaturis ineat Deus veram amicitiam. Aristoteles enim id negare videtur, octavo Ethicorum, capite septimo; cui contradicunt Theologi, non tam loquentes de pura natura, aut fundati in sola ratione naturali, quam fundati in ordine gratiæ, quem naturalis ratio non attingit. Loquendo tamen de pura natura, non negat Aristoteles quin Deus amet rationales personas; imo interdum id affirmat, ut supra vidimus, præsertim de studiosis et sapientiæ deditis. Neque etiam negare potest quin ab eis possit amari, cum id sit evidentissimum.

Non loquor de amore super omnia, nam de hoc fortasse nihil Aristoteles aut alii philosophi excogitaverunt sub hoc expresso et formali conceptu; sed loquor præcise de amore Dei, ut est primum principium, et ultimus finis creaturæ intellectualis. Denique etiam videtur evidens velle Deum amari a sua intellectuali creatura, quam ipse amat; nam hoc honestissimum est, et maxime debitum. An vero hic mutuus amor sufficiat ad veram amicitiam, vel ab ea deficiat propter magnam inæqualitatem inter Deum et creaturam, quod Aristoteles intendit, quæstio est parvi momenti, et de usu vocis, et quæ ad rem præsentem parum refert; illud enim, quod ad rem spectat, evidens est lumine naturali, scilicet, Deum et amare creaturam naturalem, cui benefacit, et quantum in ipso est, et juxta dignitatem suam, omne officium ac beneficium veræ amicitiæ in eam conferre, vel potius nihil boni posse habere hujusmodi creaturam, quod non ex hoc amore procedat; quia non potest illud habere nisi a Deo, saltem ut prima causa; Deus autem non causat illud nisi volendo; velle autem bonum, est amare. Quo discursu concludi proportionaliter potest, Deum amare quidquid ab eo esse participat, juxta illud : *Diligis omnia quæ sunt*, Sap. 2, quia non habent esse, nisi a Dei beneplacito et amore derivatum; sic igitur constat charitatem, seu generalius perfectionem amandi, propriissime tribui divinæ voluntati.

Sintne in Deo virtutes morales.

61. De aliis autem virtutibus voluntatis dubitare posset philosophus; nam Aristoteles, decimo Ethic., c. 8, in universum negat Deo hujusmodi virtutes morales. Distinguendum vero est de virtutibus quæ sunt ad alterum, vel ad se, seu (quod idem est) de virtutibus quæ circa actiones vel circa passiones versantur. De nonnullis ergo virtutibus, quæ sunt circa actiones ad alterum, non est dubium quin formaliter ac proprie in Deo inveniantur. Primo, id constat de liberalitate, nam vult sua bona communicare aliis, non intuitu alicujus commodi, nullum enim aut desiderare, aut expectare potest; hæc autem est magna liberalitas, ut patet ex Aristotele, 4 Ethicorum, cap. 6. Unde eleganter D. Thomas, 1 contra Gentes, cap. 93, concludit cum Avicenna, non solum esse Deum liberalem, sed etiam solum ipsum esse proprie liberalem. Nec in ratione liberalitatis aliqua imperfectio excogitari potest, ob quam Deo formaliter negetur. Nam quod Aristoteles objicit ridiculum est; sic enim ait : *Quosnam actu tribuere illis* (id est diis) *oportet? An liberales? At cuinam dabunt? Absurdum est insuper si numeros etiam habeant, aut aliquid tale* hoc (inquam) si ut sonat accipiatur, ridiculum est, quia Deus non solum habet cui det, sed etiam nihil præter ipsum esse potest nisi ipse det. Et paulo inferius ipsemet Aristoteles ait Deum maxima beneficia conferre, iis præsertim qui ipsum amant atque honorant. Unde D. Thomas ibi eum excusat, quod de liberalitate imperfecta et humana loquatur.

62. Rursus eodem proportionali modo ostendi potest esse in Deo magnificentiam, secundum formalem rationem ejus, et seclusa imperfectione quam in nobis potest connotare. Nam magnificentia in eadem materia versatur, in qua liberalitas, ut ait D. Thomas, 2. 2, quæst. 134, art. 4, ad 1, solumque differt, quod magnificentia in magnis sumptibus seu bonis elargiendis versatur; in nobis tamen supponit quamdam imperfectionem, quatenus magni sumptus per comparationem ad hominis facultatem, et indigentiam, quam timere potest, induunt rationem objecti peculiari modo ardui ac difficilis; respectu autem Dei nulli sumptus sunt ardui ac difficiles. Neque enim est quod timeat indigentiam, etiamsi sumptus faciat quantumvis maximos; seclusa autem hac imperfectione, quæ materialiter potius quam formaliter pertinet ad rationem magnificentiæ ut sic, reperitur in Deo hæc virtus in summa perfectione.

63. Atque idem judicium est de virtute misericordiæ; hæc enim virtus inclinat ad sublevandam alterius miseriam, in nobis vero connotat quamdam compassionem de proximi miseria et necessitate; unde quoad hanc imperfectionem non potest in Deo reperiri; tamen illa imperfectio materialiter comparatur ad rationem misericordiæ, ut sic; formaliter vero dicit voluntatem sublevandi miseriam alienam, et sic est in Deo. Imo, quodam modo est propria virtus ejus secundum omnem perfectionem suam, quia et ipse solus potest omnem miseriam sublevare, solus est extra omnem miseriam, et alioqui est summe bonus, ex quo nascitur inclinatio benefaciendi, et subveniendi aliis.

64. Rursus proprie tribuitur voluntati divinæ virtus veritatis, quæ etiam versatur circa actiones, quæ ad alterum ordinantur, nimirum circa locutionem, et inclinat ad dicendum

ım verum, seu loquendum juxta mentem. ıpponendum est ergo, Deum ad alios loqui ısse, scilicet, ad creaturas intellectuales vel tionales, quod non est difficile creditu, etiam ındo in pura ratione naturali; nam posse qui ad alterum et mentem suam ei juxta pacitatem ejus manifestare, perfectio quæ- ım est, maxime consentanea intellectuali ıturæ; cur ergo non conveniet divinæ, et ulto perfectius quam aliis? Hoc ergo sup- ısito, evidens est in Deo esse illam virtu- m; est enim per se honestissima, et vitium contrarium, quod est mendacium, adeo t intrinsece malum, ut nunquam possit ho- stari; est ergo in Deo illa virtus; imo in lo illo habere potest summam illam perfec- ınem, quia solus ipse nec falli potest, eo ıod summe sapiens sit; nec fallere, eo quod summe bonus; et ideo non solum verax t, sed etiam ipsa prima veritas.

65. Et cum hac virtute conjuncta est alia, ıæ dicitur fidelitas, de qua eadem est ratio ıæ de præcedenti. Est enim virtus inclinans l promissa implenda: Deus autem sicut qui potest, ita et aliquid promittere; decet ıtem maxime ejus majestatem et auctorita- m, ut quæ promittit, impleat. Sequiturque necessario ex ejus veritate et immutabili- te; nam si verax est, non potest promit- re sine voluntate et proposito faciendi quod omittit; quia vero immutabilis est, non ıtest non esse constans in ea voluntate, ac ıbinde fidelis in ea promissione. Hæ igitur rtutes et omnes similes proprie tribuuntur eo, quia nullam imperfectionem includunt. atio autem a priori esse videtur, quod ım non versentur circa passiones, sed circa tiones, ex hac parte imperfectionem non ıcludunt, quia actio, ut actio, licet non ad- at perfectionem agenti, tamen nec imper- ctionem dicit, sed potius est signum per- ctionis. Aliunde vero omnes illæ actiones ıles sunt, ut possint a superiori circa in- riorem exerceri, ut sunt loqui, promittere, enefacere, donare, etc.; et ideo rectitudo ı his actionibus vere ac proprie in Deum onvenit.

66. Ex quo fit primo, si quæ sunt virtutes uæ versentur circa actiones includentes in uo formali conceptu respectum inferioris ad uperiorem, illas non posse Deo cum pro- rietate attribui, neque in eo esse formaliter, ed solum eminenter; hujusmodi est religio, bservantia, et similes. Et ratio est manifes- ı, quia Deus nullum potest ut superiorem recognoscere. Et fortasse in hoc ordine con- stituenda est justitia legalis, ut est specialis virtus; respicit enim Rempublicam ut se su- periorem, seu bonum ejus ut quid excellen- tius. Imo ex eodem principio sequitur, si quæ est virtus quæ respiciat alterum ut æqualem, illam non posse esse in Deo formaliter ac pro- prie, quia etiam Deus nullum habet æqua- lem. Et hinc oritur commune dubium de jus- titia, an proprie Deo tribuatur. Quod Aristo- teles supra absolute negat: *Ridiculi enim* (ait) *videbuntur* (scilicet dii) *si commutent et deposita reddant, et hujusmodi cætera agant.* Quæ ratio probat bene de justitia commuta- tiva propriissime sumpta; nam hæc videtur includere æqualitatem quamdam eorum in- ter quos versatur, saltem in modo dominii; non probat autem de justitia distributiva; et ita D. Thom., 1 cont. Gent., capit. 64, illam negat, hanc vero affirmat convenire Deo; et ipse Aristoteles alibi Deo tribuit justam dis- tributionem, ut supra vidimus. Et revera est hoc munus superioris; unde ex hac parte im- perfectionem non includit, nec vero ex alia. Quod idem est de justitia vindicativa forma- liter sumpta, et quatenus veluti pars quæ- dam est distributivæ. Quæ res latius a Theo- logis tractatur, eamque attigi in primo tomo de Incarnatione, disp. 4, sect. 5.

67. Secundo, intelligitur ex dictis, reliquas virtutes omnes, quæ circa passiones versan- tur, vel quacumque alia ratione imperfectio- nem includunt, non proprie, sed metaphorice tantum Deo attribui, ut sunt fortitudo, quæ moderatur timorem, patientia, quæ tristitiam, et similes; constat enim hujusmodi passiones, vel imperfectiones in Deo non habere locum, sed per eas virtutes interdum metaphorice indicari vel Dei potentiam et efficaciam in operando, vel bonitatem seu bonam volunta- tem, qua differt supplicium, ut occasionem habeat remittendi peccata, vel aliquid si- mile.

68. Tertio, intelligi potest ex dictis, eas vir- tutes, quæ sunt in Deo proprie, non esse co- gitandas per modum habitus, sicut sunt in nobis, sed solum per modum actus ultimi; nam habitus est quid medium inter poten- tiam et actum; ubi ergo non est potentia, sed purus actus, non debet, nec potest vere con- cipi virtus per modum habitus, sed tantum per modum puri actus. Loquor autem ex parte rei conceptæ; nam ex parte concipien- tis, fieri potest ut hæ virtutes concipiantur in Deo secundum aliquam rationem actus

primi, ac si essent habitus, ad modum supra explicatum in scientia, est enim eadem ratio. Ex quo facile solvitur objectio, quæ statim occurrere poterat; nam formales perfectiones harum virtutum necessario sunt in voluntate Dei, pertinent enim ad infinitam perfectionem ejus: actus autem ultimi talium virtutum sunt liberi, cum includant vel supponant actionem in creaturas; ergo, ut sunt perfectiones necessariæ, non sunt actus secundi, sed primi per modum habitus. Respondetur enim hoc esse nobis fundamentum, ut per modum actus primi illas concipiamus, re tamen vera non esse nisi ipsum esse Dei necessarium, quod per sese est rectissimum et honestissimum, et actualis quidam affectus ad omnem rectitudinem actionum omnium quas exercere potest, quamvis exercitium talium actionum ad extra sit ei liberum, per quod exercitium nullus actus additur divinæ voluntati, ut in superioribus vidimus.

69. Quarto, intelligitur facile ex dictis, quo modo omnes hæ perfectiones, quæ a nobis ut plures concipiuntur et declarantur, in re sint una simplicissima perfectio divinæ voluntatis, absque ulla distinctione actuali in re, quia nihil aliud sunt quam rectitudo essentialis divini velle. Sicut in voluntate nostra radicalis illa rectitudo seu inclinatio, quam habet ad justitiam, vel ad misericordiam, aut alias virtutes, in se una est absque distinctione in re. Quod si esset tam perfecta, ut per solam entitatem potentiæ esset ita facilis et propensa ad actus virtutum, sicut nunc est per habitus omnium virtutum, tunc voluntas per seipsam esset in actu primo sufficienter justa, misericors, liberalis, etc., quæ omnia non essent ex natura rei distincta in ipsa voluntate, sed dicerent solum inadæquatos conceptus adæquatæ propensionis, et habitudinis perfectæ, quam talis voluntas haberet ad bonum honestum. Ascendendo ergo ad divinam voluntatem, ipsa per seipsam habet summam rectitudinem in omni honestate, non ut actus primus tantum, sed ut actus ultimus, perfectissimus et simplicissimus.

70. Ultimo, facile est ex dictis declarare quo modo in illo unico actu divinæ voluntatis formaliter et eminenter contineatur quidquid perfectionis est in omnibus actibus voluntatis creatæ. In his enim quidam sunt, qui secundum suam abstractam rationem dicunt perfectionem simpliciter, et hi reperiuntur formaliter in Deo, vel necessario, si abstrahantur a relatione libera ad creaturas, ut amor, gaudium seu voluptas. Si vero involvatur respectus ad creaturas, ut existentes seu futuras, proprie quidem tribui possunt Deo, non tamen ex absoluta necessitate, sed libere, ut intentio, electio, amor creaturarum in seipsis, gaudium de salute hominum, et similia. Et huc spectant multa quæ Theologi disputant de voluntate antecedente et consequente, præveniente aut permittente, beneplaciti, aut signi, de quibus omnibus quid significent, et quomodo proprie vel metaphorice Deo attribuantur, non est præsentis loci exponere; excedit enim limites metaphysicæ. Solum id sit certum, quandocunque in objecto, vel modo talium actuum non includitur imperfectio, etiamsi modo nostro concipiendi involvatur respectus liber, nihilominus proprie ac formaliter Deo attribui; vere enim gaudet Deus de nostra, verbi gratia, salute, quanquam (quod mirabile est) ex illo gaudio nullum reale gaudium illi accrescat, præter illud quod de se ipso habet, sicut vere vult et amat nostram salutem sine augmento sui actus. At vero quando actus voluntatis non dicunt perfectionem simpliciter, sed admistam imperfectioni, tunc non sunt in Deo formaliter, sed eminenter tantum. Ideoque si aliquando ei tribuuntur, non proprie, sed per metaphoram intelligendum est. Quod quidem in quibusdam est manifestum, quia imperfectio eorum nota est, ut in tristitia, dolore, pœnitentia et similibus; in aliis vero non est ita manifesta imperfectio, ut in actu desiderii, et in actu voluntatis inefficacis, quam velleitatem vocant, et in actu odii et similibus, de quibus Theologi disputant, an proprie, vel tantum metaphorice Deo tribuantur, quod de singulis in particulari examinare non est nostri instituti.

SECTIO XVII.

Quid possit de divina potentia et actione cognosci naturali ratione.

1. *De qua potentia sermo fiat.* — Suppono sermonem esse de potentia operandi ad extra; nam ea quæ est generandi, vel spirandi ad intra, sub naturalem cognitionem non cadit, ut certa habet Theologorum doctrina, et est per se evidens. Nam effectus quos Deus extra se producit, præsertim illi qui ad ordinem naturæ pertinent, non manifestant il

um ut trinum, sed ut unum tantum, quia
ıon habent ex se connexionem necessariam
um divinis relationibus, sed cum divina es-
entia ac virtute ; potentia autem generan-
li vel spirandi includit aliquo modo has re-
ationes, et ideo metaphysica consideratio ad
llam non extenditur, sed ad illam quæ abso-
ute et essentialiter Deo tribuitur.

Esse in Deo veram potentiam activam.

2. De hac ergo potentia multa in superio-
ibus tractata et demonstrata sumere possu-
nus. Primum est, esse in Deo veram et pro-
riam potentiam activam. Hoc patet primo a
osteriori, quia ostensum est præter Deum
ıullum ens esse posse non effectum a Deo ;
rgo necesse est ut primum ens ex se neces-
arium sit effectivum aliorum, quoniam alias
ihil præter ipsum esse posset ; cum ergo
onstet præter ipsum esse multa alia entia,
æc evidenter ostendunt, in Deo esse veram
otentiam activam. Secundo a priori, quia
æc potentia pertinet ad perfectionem, et
ullam includit imperfectionem. In quo est
otanda differentia inter veram potentiam
d efficiendum ad extra, vel ad intelligendum
t volendum, quod illa ita est ad agendum,
t nullo modo sit ad recipiendum, quia quid-
uid per illam efficitur extra illam est ; at
ero potentia propria ad intelligendum et vo-
endum non potest esse vere activa, quin sit
tiam passiva ; et ideo hæ potentiæ non sunt
n Deo proprie, illa vero propriissime ac per-
ectissime. E contrario tamen actus intelli-
gendi et volendi necessario est in Deo, ut-
ote dicens perfectionem simpliciter ; atta-
nen actio illius potentiæ activæ, ut proprie
st actio ad extra, non convenit Deo neces-
ario, quia ut sic non dicit nudam perfec-
ionem simpliciter ; imo fortasse non est in
)eo ipso, sed in effectu ejus ; vel si est in
)eo, connotat respectum liberum ad creatu-
as, ratione cujus non pertinet ad necessa-
iam perfectionem Dei.

Esse in Deo potentiam infinitam.

3. Secundo, sumi etiam potest ex superius
lictis, hanc potentiam esse simpliciter infini-
am. Quod etiam duobus modis probari po-
est. Primo a posteriori, ex actione Dei, non
am ratione termini producti, cum semper fi-
ıitus sit, quam ratione modi, quia, scilicet,
x nihilo totam hanc universi machinam pro-
luxit, quod esse notum lumine naturali su-
ra probatum est, disput. 20, ubi etiam probabilius judicavi, ad hunc modum productionis requiri virtutem simpliciter infinitam ; nam quoad hanc partem, non videtur esse tam evidens demonstratio. Secundo demonstratur a priori, tum quia talis est potentia rei qualis est essentia; probatum est autem in superioribus essentiam Dei esse simpliciter infinitam in genere entis; ergo etiam ejus potentia erit infinita simpliciter. Tum etiam quia potentia finita, ex ea parte qua limitata est, imperfecta est, et potest facile ac sine repugnantia concipi alia major illa ; sed in Deo neque ulla imperfectio esse potest, neque aliqua talis perfectio, qua possit major in illo genere concipi sine repugnantia ; ergo non potest divina potentia esse limitata et finita. Neque in his duabus assertionibus aliquid explicatione dignum occurrit ; nam potentia activa ad actualitatem et non ad potentialitatem pertinet, et ideo ex se perfectionem importat, et nullam imperfectionem, præsertim si summa et illimitata sit, quod per se est satis evidens. Quod vero ad infinitatem attinet, satis declaratum est in attributo infinitatis essentiæ, et in sequenti assertione pauca addemus.

In Deo esse omnipotentiam.

4. Tertio igitur ex dictis concludo, ratione naturali probari posse hanc potentiam Dei esse omnipotentiam, seu (quod idem est) Deum esse omnipotentem. Probatur primo ex præcedenti assertione, nam potentia infinita simpliciter potest in omnem effectum possibilem ; sed hæc est definitio omnipotentiæ ; ergo. Minor constat ex terminis. Major probatur. Primo, quia potentia infinita simpliciter, est infinita omnibus modis quibus esse potest ; est ergo infinita non solum in sua perfectione entitativa, nec solum in modo agendi, sed etiam in objecto, quantum ex parte illius esse aut intelligi potest infinitas ; ergo includit sub objecto suo omnia possibilia, etiamsi in infinitum multiplicentur seu concipiantur. Secundo, quia si aliquid est possibile, et non cadit sub dictam potentiam, ergo quantum ad id finita et limitata est talis potentia, majorque ac perfectior esset, si ad illud etiam extenderetur. Tertio, quia si aliquid est possibile, per aliquam potentiam possibile est, hæc enim duo correlativa sunt ; ergo vel illa potentia est in Deo, et habemus quod intendimus, vel est in aliquo alio ente, et inde etiam necessario concluditur, multo magis et perfectius esse in primo ente, quia

non potest aliquod aliud ens illam habere nisi participatam a primo; et præterea, quia illa est perfectio quædam; omnis autem perfectio est eminentiori modo in Deo; sicut enim in essentia Dei ut sic continetur omnis perfectio essendi, ita divina potentia complectitur omnem perfectionem seu vim agendi, formaliter quidem, quatenus est pura vis agendi non involvens aliquam aliam imperfectionem, eminenter vero secundum omnem aliam inferiorem rationem.

5. Ex quo principio optime intulerunt Theologi, quidquid possunt facere causæ secundæ, posse facere Deum sua sola virtute. Quia, nimirum, omnis vis agendi, quæ est in aliis causis, perfectius est in Deo a quo manat. Et quia agere ut sic, si nihil aliud misceatur, dicit perfectionem sine imperfectione, ideo omnis vis agendi, altiori quidem modo, formaliter tamen ac proprie in divina potentia continetur; quidquid ergo possibile est, sub illam potentiam cadit; est ergo illa potentia omnipotentia. Quam veritatem non solum fides docet, sed etiam philosophi assecuti, vel suspicati sunt: Seneca, lib. 4 de Beneficiis, cap. 7 et 8, eam insinuat; et Cicero, lib. 2 et 3 de Natur. Deorum: *Nihil est* (inquit) *quod Deus efficere non possit, et quidem sine labore ullo.* Et poetæ Jovem frequenter omnipotentem vocant. Unde, ut ex Porphyrio refert Vives, in libro quarto de Civitate, c. 17, Jovem pingebant sceptrum tenentem læva, dextera vero modo aquilam, modo victoriam, quia et omnia illi subjecta sunt, et nihil est a quo vinci possit. Et ita Seneca, citato loco, vim ejus invictam vocat. De Aristotele vero an hoc assecutus fuerit, mihi non constat; nam, licet primo motori vim movendi infinitam attribuerit, nunquam tamen declaravit habere vim infinitam agendi simpliciter, sed ad summum movendi secundum locum, et alioqui videtur sæpe divinam activitatem definire seu coarctare ad ordinem naturalium causarum, quanquam aliquando aliquid amplius ei concedere videatur; non satis ergo declaravit quid in hac parte senserit.

Difficultas circa præcedentem veritatem.

6. Sed supersunt circa hanc et præcedentem assertionem nonnulla explicanda. Primum est, quo modo vero sit Deum esse omnipotentem, cum multa negemus illi esse possibilia; ita enim sæpe Theologi et Sancti Patres loquuntur, cum negant, vel Deum posse mentiri, vel facere ut præterita non fuerint. Unde est illud Hieronymi, epist. 22 ad Eustoch.: *Audenter loquar, cum omnia possit Deus, suscitare non potest virginem post ruinam;* et similem sententiam habet August., 26 cont. Faust., c. 5. Loquuntur enim de re præterita, ex suppositione quod præterita sit. Sicut enim non potest Deus facere ut res, dum est, non sit, ita neque ut præterita non fuerit. Nec solum Theologi, sed etiam Paulus ita loquitur: *Deus fidelis est, seipsum negare non potest,* 2 ad Tim. 2.

7. Secundo, est difficultas in concordia hujus et præcedentis assertionis; nam si Deus potest facere omne possibile, ergo potest exhaurire potentiam suam efficiendo quidquid sibi possibile est; nam si esset possibile, et non posset actu fieri ab ipso, jam non esset omnipotens. At vero si Dei potentia faceret omnia sibi possibilia, hoc ipso esset finita.

8. Tertio sequitur ex dictis, quacunque creatura facta, posse Deum facere meliorem, imo et posse facere creaturam infinite perfectam; nam si hoc posterius non potest, jam non est omnipotens; multoque minus erit omnipotens, si non possit aliud prius; imo nec infinitam potentiam habebit, quia terminabitur ad aliquem effectum finitum, quem producere possit, et non majorem. Consequens autem videtur falsum quoad utramque partem; nam si Deus posset facere creaturam infinite perfectam, posset facere alium Deum; si autem posset semper facere creaturam meliorem, nunquam posset facere aliquid optimum, quod aliunde repugnat omnipotentiæ ejus. Unde videtur in his conclusionibus talis repugnantia involvi, ut, cum volumus ex una parte infinitatem potentiæ defendere, ex alia omnipotentiam diminuere videamur.

9. Quarto, si omnipotentia Dei potest lumine naturali cognosci, sequitur posse etiam cognosci lumine naturæ, mysteria supernaturalia esse possibilia, ut, verbi gratia, hominem concipi ex femina sine opera viri, aut nasci ex virgine, aut post mortem resurgere et similia. Probatur sequela, quia si semel homo sibi persuadeat Deum esse omnipotentem, facillime colliget hæc et similia possibilia fieri ab ipso. Consequens autem multum derogare videtur dignitati nostræ fidei, quæ omnino supernaturalis est, et ideo mysteria ejus sine ope gratiæ comparari non possunt.

De objecto omnipotentiæ circa difficultates positas.

10. In his objectionibus illud imprimis petitur explicandum, nimirum, quid intelligatur per omne possibile, cum dicimus potentiam Dei extendi ad omne possibile, et ideo esse omnipotentiam ; nam in his ipsis vocibus videtur circulus committi, aut idem per idem explicari. Quia possibile a potentia denominatur ; hic autem non sumitur denominatio a potentia passiva, quia nulla præsupponitur potentiæ activæ Dei; sumitur ergo a potentia activa, et non alia, nisi ipsiusmet Dei, quia nulla est prior. Sic igitur, potentiam Dei extendi ad omne possibile, nihil aliud erit quam posse id, quod ab illa denominatur possibile. Idem ergo per idem explicatur, et id æque obscurum manet, quid sit illud quod est Deo possibile. Et juxta illam explicationem, etiam si quis negaret Deum posse creare aliquid aliud præter hoc universum, posset nihilominus dicere Deum esse omnipotentem, quia potest omne possibile, eo quod nihil præter hoc universum ab ejus potentia possibile denominetur. Propter hanc ergo causam merito Theologi ad declarandam omnipotentiam Dei et adæquatum objectum ejus, dicunt, quidquid non involvit contradictionem, esse possibile per omnipotentiam Dei. Ita docet D. Thomas, 1 p., q. 25, art. 3, et 1 cont. Gent., c. 25; Alex. Alen., 1 p., q. 20; et reliqui, in 1, d. 34; Albert., a. 4 et 6 ; Capr., Greg., et Dur., q. 1; Richar., q. 3 et 4 ; Scot., d. 44. Et ratio sumi potest ex dictis ; nam possibile dupliciter dici potest. Primo positive, et sic denominatur a potentia, et ideo non potest in præsenti ita sumi, ut argumentum factum probat. Secundo, per non repugnantiam ; erit ergo necessario in præsenti sumendum hoc modo ; ergo omne illud, quod repugnantiam non involvit, est possibile respectu omnipotentiæ Dei. Et ita non petitur principium, sed explicatur infinita virtus seu capacitas (ut sic dicam) illius potentiæ, ut quidquid ex se non repugnat, sit possibile per ipsam. Constat autem illud maxime repugnare quod contradictionem involvit ; nam nihil magis repugnat enti quam non ens, et ideo quod involvit contradictionem, est extra latitudinem entis.

11. *Objectio.* — Dices, hinc recte colligi, id quod involvit contradictionem, non esse possibile, nec pertinere ad omnipotentiam Dei, ut possit illud facere ; non tamen e contrario sequi, omne id, quod non involvit contradictionem, esse possibile, aut ex se non repugnans ; nam possunt esse alii modi repugnantiæ præter contradictionem. Unde Soto, libr. 3 Phys., q. 4, dicit, non solum ea, quæ contradictionem implicant, esse ex se impossibilia, sed etiam aliqua, quæ lumini naturali intellectus proposita, statim ita apparent repugnantia, ut intellectus dissentiat ac resiliat, quia quod lumini naturali intellectus repugnat, merito dicitur natura sua repugnare. Et confirmat primo, nam multa fatemur esse impossibilia Deo, quæ non præ se ferunt ita apertam contradictionem, ut quod Filius in divinis generet, vel quod homo sit equus. Clariora exempla sunt, quod Deus non possit mentiri, aut non implere promissum. Confirmat secundo ex illo verbo Angeli, Luc. 2 : *Non erit impossibile apud Deum omne verbum ;* nam *verbum*, significat id quod mente concipi potest ut factibile, et non repugnans.

12. *Vera responsio.* — Dicendum vero est cum D. Thoma, et omnibus Theologis citatis, solum id, quod reipsa implicationem involvit, esse vere repugnans ex seipso, et ideo solum illud esse extra objectum divinæ omnipotentiæ. Quod imprimis æque probat ratio superius facta, quia, sicut solum illud est possibile, quod non involvit aliquid repugnans rationi entis creati, ita solum illud est impossibile, quod involvit aliquid destruens rationem entis, quia quod hujusmodi non est, non excluditur a ratione entis ex vi suæ intrinsecæ rationis, et ideo ex se non est impossibile. Si ergo esset impossibile, solum esset ex defectu extrinsecæ potentiæ, quod est contra infinitatem et omnipotentiam Dei. Igitur omne id, quod ex sua ratione non involvit aliquid repugnans rationi entis, cadit sub omnipotentiam Dei ; quidquid autem non involvit contradictionem, non includit aliquid repugnans rationi entis, quia enti ut sic nihil repugnat nisi non ens. Nam, licet unum ens possit repugnare alteri, non tamen repugnant in quantum sunt entia, neque aliquod eorum includit aliquid repugnans rationi entis, sed solum talis entis sibi repugnantis. Imo ubi non intervenit contradictio, nulla est vera repugnantia, et ideo contradictio dicitur prima oppositio, quia in omnibus aliis includitur ; nam privatio manifeste includit negationem oppositæ formæ ; relativa vero vel c[illegible]ria in tantum repugnantia sunt, in quantum unum infert ne

gationem alterius, et idem est de omni forma, quæ alteri repugnare dicitur. Quod si per divinam potentiam impediri possunt, ne una alteram excludat, ut sic non sunt pugnantia, sed potius in concordiam rediguntur. Igitur sola illa est vera repugnantia in re, quæ contradictionem involvit; ergo, e converso, quod non involvit contradictionem, ex se non est repugnans, nec impossibile; ergo nec Deo esse potest impossibile, alioquin id esset ex defectu potentiæ ipsius, non ex repugnantia rei.

13. Deinde non potest naturale lumen intellectus nostri esse regula objecti possibilis, vel repugnantis omnipotentiæ Dei; alioqui multa essent judicanda vere repugnantia, quæ certa fide credimus non repugnare. Quid enim majorem speciem repugnantiæ præ se fert, solo lumine naturali spectatum, quam quod tres res sint una et eadem simplicissima res, et quod Pater Deus generet Filium Deum realiter a se distinctum, qui tamen sint unus numero, et simplicissimus Deus; idem est de mysterio Incarnationis et Eucharistiæ, quæ si intellectui proponantur destituto lumine fidei, et auxilio gratiæ, statim resilit, neque ea valet concipere ut non repugnantia. Quod si quis dicat hæc mysteria non esse contra rationem et naturam, sed supra, respondeo, hoc ipsum addisci a nobis auxilio fidei, idemque applicandum esse ad quodcumque opus non involvens contradictionem, nam etiamsi intellectus noster resiliat, et suis viribus non valeat concipere quomodo id fieri possit, nihilominus non habet sufficiens fundamentum ut existimet illud esse impossibile Deo, aut esse contra, sed supra rationem vel naturam. Est enim nobis evidens res ipsas naturales imperfecte concipi a nobis, et ideo etiam est evidens non posse lumen nostrum naturale esse regulam eorum, quæ in re ipsa veram repugnantiam includunt, aut non includunt. Verum quidem est interdum non inveniri a nobis in aliquo opere aliquam definitam, certam ac evidentem implicationem contradictionis, esse tamen tot signa repugnantiæ, et intellectum nostrum tot invenire inconvenientia in tali opere, ut probabiliter credat illud esse impossibile, non tamen quia existimet hanc impossibilitatem esse sine implicatione contradictionis quæ in re sit, sed potius quia conjectat eam ibi latere, et multis indiciis aliquo modo manifestari.

14. Quod si fortasse hoc ipsum voluit significare Soto, non satis rem ipsam, aut mentem suam declaravit. Nec ratio ejus sufficiens est, nam multa videntur repugnare secundum rationem nostram naturalem, quæ vere et reipsa non repugnant. Exempla vero, quæ in prima confirmatione afferuntur, potius rem confirmant; quid enim clariorem implicat contradictionem, quam quod homo sit equus? esset enim simul rationalis, et non rationalis. Quod vero in Trinitate non possit esse nisi unus Filius, non est ex rebus et objectis quæ pertinent ad omnipotentiam Dei, sed ad esse ipsius Dei, et in eo etiam est implicatio contradictionis, quanquam fortasse, quia nos non comprehendimus Trinitatis mysterium, propriam causam illius repugnantiæ non exacte intelligamus, eam vero esse credimus, quia repugnat Verbum esse adæquatum, e[t] multiplicari. Unde si Verbum generare pos[s]et, sequeretur non esse adæquatum intellec[tui] divino, et consequenter non esse Verbu[m] divinum. Similiter, si Deus mentiri posse[t], esset prima veritas, quia Deus, et non es[s]et prima veritas, quia mendax, sicut [si] peccare posset, esset summum bonum [et] prima regula honestatis, quia Deus, [et] non esset prima regula, quia defectibilis. [I]tem similiter si posset non implere promissum, aut mendax esset, aut mutabilis, atque i[ta] non Deus. Unde Paulus hanc implicatione[m] indicavit, cum dixit: *Seipsum negare n[on] potest.* Quod exponens Dionys., c. 8 de Divi[nis] nominibus, inquit: *Se negare, est a verita[te] cadere;* cum autem Deus sit ipsa veritas, [a] veritate cadere, esset cadere ab esse De[i], vel (ut clarius dicamus) seipsum negar[e] est opere profiteri se non esse Deum; semper ergo hæc impossibilitas in ve[ra] repugnantia et implicatione contradict[io]nis fundatur. Nec denique verba illa G[a]brielis Angeli aliena sunt ab hoc sensu; nam ut omittam, *verbum* ibi sumi posse pro dict[o] vel promissione Dei, ut sensus sit, Non e[st] impossibile Deo facere quidquid promiser[it], aut dixerit se facturum; item sumi posse a[b]solute pro quacumque re, quæ est usit[ata] phrasis Scripturæ: etiamsi referatur ad ve[r]bum vel conceptum mentis, non est limit[an]dum ad intellectum humanum naturaliter co[n]cipientem et judicantem, sed absolute sum[en]dum de quocumque intellectu vere con[ci]piente rem, prout ex se est possibilis, aut re[pugnans].

Satisfit primæ difficultati.

15. Ex hac igitur explicatione facile exa[u]dientur difficultates tactæ. Ad primam e[nim]

respondetur, proprie loquendo, nihil esse quod Deus non possit facere; nam si quid dicitur non posse, illud est ex se impossibile, et ita non est aliquid contentum in latitudine entis, non modo actualis, verum nec possibilis. Unde Ambrosius, lib. 6, epist. 37: *Quid* (inquit) *impossibile Deo? Non quod virtuti arduum, sed quod naturæ ejus contrarium. Impossibile istud non infirmitatis est, sed virtutis et majestatis.* Et Anselm., in Prosolog., cap. 7, similiter ait, *hæc posse quæ repugnant, non esse potentiam, sed impotentiam.* Et Augustinus, id magis declarans, 26 contra Faust., c. 5, ait, Deum, qui est summa veritas, non posse facere ut quæ vera sunt, sint falsa; et 15 de Civit., cap. 15: *Magna* (inquit) *potentia est non posse mentiri.* Itaque quod Deus dicatur quædam, quæ ex se impossibilia sunt, non posse, non est contra omnipotentiam ejus, sicut quod Deus non sciat ea quæ falsa sunt, non est contra omniscientiam ejus; imo eo quod exactam scientiam omnium habet, non potest scire quæ falsa sunt.

Possitne Deus simul facere omnia quæ potest.

16. Ad secundum, fortasse aliquis admitteret Deum posse simul facere omnia possibilia, et negaret id esse contra infinitatem potentiæ, quia illa essent infinita. Sed hæc sententia falsa est. Primum, quia probabilius est fieri non posse actu infinitum; deinde, quia ad infinitatem potentiæ non solum spectat posse simul facere quamcumque rem possibilem, sed etiam non posse exhauriri (ut sic dicam), sed posse semper efficere, quamvis multa vel magna prius effecerit. Imo est clara repugnantia quod potentia maneat integra, et ex se sit sufficiens sine dependentia ab alio, vel a materia ex qua efficiat, et quod jam nihil possit efficere. Ad argumentum ergo respondetur, Deum posse omne possibile, dupliciter posse intelligi: uno modo, divisim seu sigillatim signando quamcumque rem, vel etiam finitam multitudinem possibilium, et sic est simpliciter verum absque ulla distinctione. Secundo, potest intelligi collective, et sic neque est necessarium, neque verum. Non quidem necessarium, quia ut vere dicatur Deus illa omnia posse, satis est ut quodlibet eorum comparatum ad divinam potentiam possit ex vi illius ita in re constitui, sicut dicitur esse possibile. Non vero necesse est ut possit quodcumque illorum facere simul cum omnibus aliis, quia in hoc potest repugnantia involvi, quæ non involvitur in singulorum productione. Et ideo non solum id necessarium non est, sed nec etiam verum.

17. Quod si instes, quia tota collectio rerum possibilium vere concipitur ut possibilis; ergo illa conceptio seu objectum ejus est unum ex illis verbis, de quibus dictum est: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.* Respondetur eodem modo, illam collectionem esse possibilem secundum quamque rem in ea contentam, quod satis est ut Deus habeat absolutam potentiam in totam illam; non tamen esse illam collectionem ita possibilem, ut tota simul, seu quælibet res simul cum quibuscumque aliis possit fieri, nam in hoc potest specialis repugnantia involvi. Exemplum vulgare est in divisione continui; omnes enim divisiones ejus sunt possibiles Deo, vel etiam Angelo, si divisim sumantur; collective autem possibile non est omnes illas divisiones in re poni, nec successive, quia nunquam finientur; nec simul, quia implicat continuum esse actu divisum in omnem suam partem. Sicut etiam Deus habet potentiam, vel conservandi vel destruendi rem quam creavit, non tamen potest simul utrumque efficere. Illa ergo rerum omnium possibilium collectio, eo quod infinita sit in potentia, et quasi adæquatum objectum infinitæ potentiæ, non potest tota simul in actu poni.

De potentia faciendi infinitum, vel in infinitum.

18. In tertio argumento duo extrema vitanda sunt. Unum est eorum qui admittunt, ad omnipotentiam Dei pertinere, ut possit facere rem infinitam. Quod quidem si intelligatur de infinito in essentia simpliciter et absolute, est evidenter falsum; quia, ut supra ostendimus, de essentia infinitæ naturæ est ut sit independens, et dependentia est imperfectio repugnans infinitati simpliciter. Et ex hac ipsa omnipotentia, quam tractamus, potest sumi evidens argumentum: nam de ratione infinitatis simpliciter est omnipotentia; si ergo Deus faceret creaturam infinitam simpliciter, faceret creaturam omnipotentem: hoc autem multis modis repugnat. Primo, quia talis creatura potens esset producere seipsam, quia de ratione omnipotentis est, ut possit in omne factibile: illa autem factibilis esset, ut supponitur. Secundo, quia illa posset resistere Deo, quia esset æqualis virtutis cum ipso; unde si ipsa vellet per-

manere in esse, necessario permaneret, quidquid Deus vellet; nam de ratione omnipotentis est, ut quidquid vult, possit, ut ait Augustinus, in Enchir., capit. 96; si ergo creatura est omnipotens, et vult esse, assequitur quod vult. Unde, e contrario, fieret ut Deus non esset omnipotens, quia volens ut talis creatura non sit, ei resisti potest, ne id assequatur. Si autem non sit sermo de infinito in essentia, sed in intensione, aut magnitudine, vel multitudine, sic magis controversa res est, an tale infinitum possit fieri, necne; sed ad præsens nil refert, nam certum est absolute et formaliter non pertinere ad omnipotentiam Dei, ut possit facere tale infinitum, sed solum sub ea conditione, si illud ex se possibile est, seu non involvit repugnantiam. At probabilius creditur illam infinitatem repugnare enti in actu, ut notavit D. Thomas, 1 p., q. 7, art. 3 et 4, et Quodlib. 9, art. 1, præsertim ad ultimum. Sed hanc controversiam philosophis relinquimus.

19. Alterum extremum vitandum est quorumdam Theologorum, qui dixerunt divinam potentiam non posse semper facere plures aut meliores species rerum, sed posse ab ipso Deo cognosci aliquam speciem creabilem adeo perfectam, ut non possit Deus perfectiorem efficere. Quod sensit Durand., in 1, d. 44, q. 2 et 3; et Aureol. in eadem fuit sententia, ut ibidem refert Capreolus. Nec videtur repugnare Scotus, in 3, dist. 13, q. 1. Quod solum fundatur in hoc, quod non potest dari progressus in infinitum in perfectionibus specificis. Quod argumentis valde infirmis suadent; quæ propterea omitto, nam tacta sufficienter sunt in tertio argumento, cui nunc respondemus. Contraria ergo sententia est longe verior, quam docuit D. Thomas, 1 p., q. 25, art. 6. Nam præcedens opinio multum derogat omnipotentiæ Dei, quia signata aliqua substantia creata quantumvis perfecta, si Deus non possit facere meliorem, id non posset esse ex repugnantia rei; cum enim illa sit finita, et imperfecte participans esse divinum, nulla repugnantia involvitur ex parte rei in hoc quod sit alia substantia creabilis perfectior, et magis participans esse divinum; ergo, si illa fieri non potest, solum erit ex defectu divinæ potentiæ. Et confirmo, nam si id esset verum, consequente ratione dici posset, Deum non posse creare alias species rerum, præter eas quas produxit, quod Durandus censet probabile; at vero omnes qui recte sentiunt, id erroris damnant in Petro Abailardo, Wiclepho, et aliis hæreticis, quod dixerint Deum non posse alia facere quam fecit. Verum est eos esse locutos tan de speciebus quam de individuis, et de omnibus omnino operibus; quod est multo magi injuriosum Deo, et evidenter falsum, nan homo potest facere multa, quæ non facit etiam bona, et aliter quam facit; quidni Deus Hæc enim potestas non repugnat immutabilitati ejus, ut supra ostendimus. Lege D. Thomam, 1 p., q. 2, art. 24; Hug. Victor., lib. de Sacram., p. 2, c. ult.; August., 23 d Trinit., c. 19. Sed loquendo etiam de sol speciebus, est intolerabile, ne dicam erro neum, illud consequens. Quæ enim ratio a ferri potest, cur Deus non possit efficere An gelum melioris naturæ quam sit Michael v Lucifer? cum in conceptu perfectioris Ange nulla involvatur repugnantia, quæ aut de truat naturam supremi Angeli jam produc aut destruat rationem entis in illa superio natura, quæ excogitatur ut possibilis; nu ergo ratio talis repugnantiæ aut implicatio ex parte ipsius rei ostendi potest, unde n cesse est ut talis impotentia Deo adscribat Confirmatur præterea ac declaratur, quia o nis substantia intellectualis est ad imagin Dei, et nulla est perfecta imago ejus, sed finite distat; ergo quacumque facta, qu tumvis in se perfecta videatur, potest f alia Deo similior, et purius ac simplicius telligens. Et idem argumentum fieri posse speciebus aliorum graduum, quatenus pa cipant esse divinum, et sunt vestigia ejus.

20. Accedit quod fundamentum illo auctorum est valde infirmum; nulla e repugnantia in eo involvitur, quod in spe bus possibilibus in infinitum proceda Constat enim in numerorum speciebus p in infinitum procedi, sicut et in division continui. Item in magnitudine corporis sibilis; quis enim Catholicus audeat dic esse posse corpus finitum tantæ magni nis, ut Deus non possit facere majus? Nu autem inconveniens majus sequitur ex gressu in infinitum in speciebus possibil quam in his rebus. Quod enim inferun ea, scilicet, multitudine specierum pos lium dandam esse unam speciem supre omnium, quæ cæterarum omnium perfe nes eminenter contineat, et consequent finita simpliciter sit, hoc (inquam) multi dis deficit. Primo, quia non est neces species superior cæteris, eminenter cont inferiores; imo raro id accidit, nisi in c

æquivocis respectu suorum effectuum. Secundo, quia necesse etiam non est ut species, quæ sub se continet infinitas, sit infinita simpliciter, sed satis est quod sit alterius ordinis et rationis, ut supra declaratum est tractando de causa formali. Tertio (et magis ad rem de qua agimus), quia illud consequens non solum non sequitur, verum etiam oppositum necessario sequitur ex processu in infinitum. Nam quoties proceditur in infinitum, non potest deveniri ad supremum, alias perveniretur ad terminum, quæ est implicatio in adjecto. In tota ergo collectione specierum possibilium, quam Deus habet præsentissimam, nullam cognoscit perfectiorem cæteris omnibus; neque id est inconveniens, quia nulla est; sicut etiam non cognoscit maximam partem continui, quia nulla est. Ille itaque processus specierum possibilium non habet terminum intrinsecum (ut ita dicam), sed extrinsecum, ipsum, nimirum, Deum, qui cognoscit, seipsum aut aliquid sibi æquale non posse se creare, posse tamen quodlibet minus perfectum; quod non est aliquid determinatæ perfectionis, sed est collectio quædam infinita syncategorematice (ut aiunt), in qua non datur supremus terminus. Ex quo etiam fit, quod supra dicebamus, totam collectionem simul produci non posse, neque etiam successive exhauriri.

21. *Quædam notabilia circa præcedentia.*— Oportet tamen advertere primo, hæc omnia intelligenda esse de speciebus, non de gradibus seu ordinibus rerum, nam gradus sunt velut capita, aut classes quædam ad quas nos per intellectum reducimus omnium rerum species, secundum varias convenientias vel operationes; et ideo non est inconveniens nos gradus esse finitos. Et sic distinguimus quatuor gradus entium, existentium tantum seu inanimatorum, vegetabilium, sensibilium et intellectualium; in quibus dari etiam potest supremus gradus possibilis, quia secundum genericam vel confusam rationem, non est inconveniens dari summam convenientiam, vel similitudinem ad Deum, quæ in aliquo ordine creaturarum esse potest, ut iterum dicemus infra, tractando de intelligentiis creatis. Secus vero est in speciebus ultimis, quia illæ habent determinatas et indivisibiles essentias; et ideo fieri non potest ut detur aliqua species creata habens summam perfectionem, quæ in substantia creata esse potest.

22. Secundo, est observandum, doctrinam datam præcipue intelligi de speciebus substantiarum; inde vero fieri ut etiam verum habeat in accidentibus connaturalibus hujusmodi substantiis, quia sunt ipsis commensurata. Unde stando in sola ratione naturali, nihil addere oporteret, quia ratio naturalis non cognoscit alia accidentia, præter ea quæ substantiis sunt connaturalia, sub quibus omnia comprehendo, quæ per naturales causas fieri possunt. Theologia vero præter hæc agnoscit ordinem gratiæ sanctificantis, qui pervenit usque ad visionem beatam; qui ordo est sine dubio supremus omnium possibilium inter perfectiones accidentales. Et in eo ordine fortasse dari potest aliqua species summe perfecta inter omnes species possibiles accidentium, eo quod sit suprema quædam participatio divinæ naturæ, qua nulla potest intelligi essentialiter major, licet secundum intensionem possit ipsa recipere magis et minus. Rursus ultra hunc ordinem gratiæ accidentariæ agnoscunt Theologi alium superiorem, quem vocant gratiæ unionis, in quo datur quoddam opus, quo majus Deus efficere non potest; quia per illud non solum communicat Deus aliquid creatum, sed etiam seipsum substantiali modo. Quæ in Theologia explicanda sunt latius.

23. Hinc vero sumi potest quædam responsio ad inconveniens, quod in illo tertio argumento inferebatur, scilicet, nunquam posse Deum facere aliquid optimum; negatur enim sequela; potest enim facere Deus hominem, quod est optimum. Sed quia hæc responsio Theologica est, ideo respondetur, Deum semper facere optimum secundum essentiam, comparatione facta ad rem quam facit, et ad proprium ac perfectum exemplar ejus; secundum perfectionem vero accidentalem non semper facere optimum, sed prout illi placet. Comparatione autem ad potentiam suam, nunquam facit optimum simpliciter, imo nec facere potest seclusa unione hypostatica; quod tantum abest, ut deroget omnipotentiæ suæ, quod potius ex illa necessario sequitur, ut declaratum est. Et propter hoc etiam necessarium est, ut illa potentia divina sit optima in modo agendi, scilicet, per intellectum et liberam voluntatem, ut electione sua possit facere quod voluerit; alioqui nihil determinate posset operari, quod in superioribus etiam tactum est.

Omnipotentia Dei quo modo ratione ostendatur.

24. In quarto argumento petitur, an divina omnipotentia, prout eam declaravimus, possit ratione naturali cognosci; nam aliqui Theologi absolute negant, Scotus, Gabriel, et alii, in 1, dist. 42. Nituntur autem quibusdam fundamentis in superioribus a nobis improbatis, scilicet, quia non est evidens ratione naturali, Deum immediate concurrere ad omnes effectus causarum secundarum. Sed hoc et non est ad rem, quia nunc non agimus an efficiat, sed an possit efficere; et est falsum, ut supra, in disp. 22 de causis, visum est. Item argumentantur, quia ratione naturali non potest probari Deum posse creare. Item, quia juxta principia naturalia Deus agit necessario, quod repugnat omnipotentiæ. Sed utrumque assumptum est falsum. Majorem difficultatem habent quæ in quarto argumento tetigimus, quia non potest ratione naturali cognosci, posse Deum ordinem causarum naturalium invertere, aut sine illis quidquam agere, quod per eas juxta naturalem ordinem fieri debeat; et multo minus cognoscere potest alia mysteria naturam superantia esse possibilia per divinam potentiam.

25. Respondeo tamen dupliciter nos loqui posse de omnipotentia Dei, scilicet, formaliter solum, vel simul etiam materialiter. Cognoscere formaliter omnipotentiam Dei appello, cognoscere illam secundum præcisam rationem formalem ejus, nimirum, quatenus est potentia ex se habens efficaciam ad omne possibile, seu quod ex se non repugnat. Materialiter autem eam cognoscere erit, distincte cognoscere eam rationem ut applicatam ad singulos effectus, qui possunt per omnipotentiam Dei fieri. Priori modo verius existimo posse ratione naturali cognosci Deum esse omnipotentem. Nam rationes superius factæ sufficienter hanc veritatem demonstrare videntur, et tamen omnes ex solis principiis naturalibus procedunt. Et aliæ videri possunt in D. Thoma, 2 contra Gent., cap. 22 et sequentibus. Quam veritatem in eo sensu videtur attigisse Aristoteles, 6 Ethicor., cap. 2, approbans Agathonis carmina:

> Hoc etiam ipse Deus soloque carere videtur,
> Infectum ut faciat, quod factum est, atque peractum.

In qua sententia confiteri videtur, Deum posse omne id quod non repugnat; imo solum videtur excipere unum impossibile, scilicet, facere, ut præterita infecta sint; tamen sub illo intelligere possumus omnia, quæ similem contradictionem involvunt. Et ita interpretatur D. Thomas ibi Aristotelis sententiam, eam confirmans ratione superius tacta, quod potentia Dei est universalissima, habens pro objecto adæquato ens in quantum ens; et ideo solum illud ei subtrahitur, quod repugnat rationi entis; quale est illud tantum, quod implicat contracdictionem. Sed de sententia Aristotelis plura inferius.

26. Posteriori autem modo non potest divina omnipotentia ratione naturali cognosci, ut recte probat ratio facta. Neque id mirum videri debet, quandoquidem etiam post fidei revelationem, de multis operibus seu effectibus dubitamus an tales sint, ut fieri repugnent per potentiam Dei absolutam; et (quod majori admiratione dignum est) etiam credendo, quædam supernaturalia mysteria facta esse a Deo, adhuc dubitamus an alia non multum dissimilia, et interdum minora fieri possint. Ut, credendo Eucharistiæ mysterium, sunt qui negent posse Deum constituere idem corpus in duobus locis proprio modo quantitativo; et sic de aliis. Multo igitur majori ratione, naturale lumen adjutorio fidei destitutum, etiamsi assequatur Deum esse omnipotentem, errabit facillime in particulari multa credendo esse impossibilia, quæ revera non sunt. Erit autem error materialis, id est, non ex falsa existimatione limitationis potentiæ divinæ, sed ex eo quod in objecto existimatur esse repugnantia, ubi non est.

27. In quo est magna differentia inter naturale ingenium per se sumptum, aut fide illustratum, duplici ratione. Primo, quia per ipsam fidem credimus multa esse facta a Deo quæ fide destituti sine dubio existimaremus esse impossibilia; præsertim mysterium Incarnationis et Eucharistiæ, et quæ illis annexa sunt. Secundo, quia illustratum per fidem circa quædam mysteria, ipsum naturale lumen nostrum, quasi concomitanter juvatur et roboratur, ut melius concipiat et penetret ipsa naturalia principia, et ideo intelligat multa esse possibilia Deo, quæ per se solum non potuisset concipere. Et ratio a priori est, quia lumen naturale imperfecte concipit naturas et proprietates rerum, et quid proprie pertineat ad essentias earum, et inseparabile sit ab eis, quid vero tantum sit annexum et conjunctum essentiis. Ut, verbi gratia, ratio naturalis per se sola non comprehendit es

sentiam accidentis, et ideo fortasse existimaret non posse accidens sine subjecto conservari, quia putaret actualem unionem et dependentiam a subjecto esse illi essentialem; fide autem illustrati agnoscimus actualem unionem non esse essentiam accidentis, sed aliquid annexum essentiæ, ideoque posse separari. Quia vero nondum credimus factam similem separationem materiæ a forma, adhuc multi dubitant, vel etiam credunt, dependentiam ejus esse a forma omnino essentialem, ideoque non posse separatam ab illa conservari; quanquam qui melius ex creditis philosophantur, non dubitent hæc et multo majora opera esse Deo possibilia.

28. Ex his ergo facile est respondere ad ea quæ inferuntur in quarta objectione, negando posse solo lumine naturali cognosci, omnia mysteria supernaturalia ibi numerata esse possibilia; nam possent facile existimari ex sei nvolvere repugnantiam et contradictionem. Ut, verbi gratia, partus virginis, integra manente virginitate, crederetur repugnans, quia sequeretur, corpora quanta non esse quanta, utpote se penetrantia in eodem loco; quod adeo apparet difficile humano intellectui, ut etiam post fidei illustrationem existimaverit Durandus, fieri non posse ut duo corpora se penetrent in eodem loco, sed partum Virginis aliter esse factum, scilicet trasiliendo ad locum distantem, sine transitu per medium; in quo quidem erravit; ejus tamen error indicat difficultatem mysterii, et quantum distet a naturali lumine ingenii humani. Et hæc doctrina potest ad alia mysteria et exempla adducta accommodari, quamvis fortasse non ad omnia.

Probarine possit ratione Deum aliquid supra naturam operari posse.

29. Adhuc enim inquiri potest, an saltem in communi cognosci possit lumine naturæ, Deum posse aliquid supernaturale facere, seu præter naturas rerum. Quod dubium latissimum est, et magna ex parte Theologicum; quare, ut breviter expediamus illud in propriis metaphysicæ terminis, supponamus Theologorum distinctionem, qui dicunt quædam esse supernaturalia quoad substantiam, seu tam in fieri quam in esse; alia vero quoad modum, seu in fieri tantum. Prioris generis sunt imprimis qualitates omnes, quæ nulli creaturæ possunt esse connaturales, ut gratia, lumen gloriæ, etc. Deinde omnes modi essendi, qui in facto esse non possunt connaturales rebus quibus communicantur, ut unio hypostatica, modus existendi corporis Christi in Eucharistia. Et de his omnibus existimo certum, non posse cognosci lumine naturæ, quod Dei omnipotentia ad illa se extendat; quod a fortiori probant omnia quæ in hac responsione ad quartam objectionem dicta sunt. Unde si humanum ingenium solo lumine naturæ discurreret, vel nunquam incideret in similes quæstiones de impossibilitate horum mysteriorum, quia etiam in notitiam apprehensivam eorum non deveniret; vel certe si, audiendo aliquid, vel alio casu in eas incideret, existimaret inesse repugnantiam et contradictionem, vel ad summum si aliquis esset nimium prudens et cordatus, intelligeret se non posse de illis rebus judicium ferre. Quia in natura non sunt ulla principia quæ directe ostendant in his rebus non esse repugnantiam; nec etiam sunt aliqua quæ sufficienter repugnantiam ostendant.

30. In posteriori ordine sunt illi effectus, qui in termino seu facto esse sunt naturales, fiunt autem a Deo modo præternaturali, ut dare visum cæco; et in hoc ordine est resurrectio mortui præcise sumpta quoad naturalem vitam, et generatio hominis ex femina sine opera viri. Et in his adhuc observare oportet, in modo illo supernaturali faciendi tales effectus, interdum nihil aliud esse, nisi quod sola divina virtute et imperio fiunt; aliquando vero adjungi aliquem alium modum aliunde superantem naturas rerum creaturarum, ut quod Deus voce hominis hominem resuscitet, aut quod per aquam, verbi gratia, aliquid efficiat in anima, aut quod per ignem cruciet spiritum. Et quoad hunc modum posteriorem, etiam existimo certum non posse talem modum supernaturalem cognosci ut possibilem lumine naturæ; quia, licet respectu termini sit tantum supernaturalis in fieri, tamen respectu ipsiusmet actionis est ita supernaturalis, ut non possit esse ullo modo connaturalis illa actio creaturæ, seu proximo principio, a quo procedit. Quidquid autem hujusmodi est, non potest solo lumine naturæ cognosci ut possibile, eadem ratione, quia neque alia supernaturalia quoad substantiam cognosci possunt, quia illa actio secundum suam rationem et speciem dici potest quoad substantiam supernaturalis.

31. *Dubium de supernaturalibus solum quoad modum quo fiunt. — Aliquorum sententia. — Aliorum sententia.* — Tota ergo quæstio revocatur ad eos effectus qui in se

naturales sunt, et a Deo solo modo extraordinario fiunt. Qui effectus adhuc sunt duplices, quidam qui possent fieri cursu naturalium causarum, ut, verbi gratia, generatio hominis, effectio luminis, pluviæ, venti, etc. Alii sunt, qui jam non possunt fieri cursu naturalium causarum, ut illuminatio cæci, resurrectio mortui, etc. De prioribus præcipue disputant quæstionem Ocham, Scotus, et alii supra. Et in eo sensu definiunt, non posse omnipotentiam Dei naturaliter cognosci, id est, posse Deum per seipsum solum efficere hos effectus sine interventu causarum secundarum. Qui a fortiori id dicent de posterioribus effectibus, et, ut dixi, præcipue fundantur in eo quod, juxta philosophiam, Deus agit ex necessitate naturæ. Quod fundamentum eversum a nobis est. At vero Sonc., lib. 12 Metaph., quæst. 18, distinctione utitur; ait enim potentiam divinam posse considerari, aut in sensu diviso, aut in sensu composito. Sensus divisus, quantum ex eo colligi potest, est consideratio potentiæ divinæ secundum se, et ante omnem determinationem; sensus autem compositus est, si consideretur illa potentia, ut jam necessitate naturæ determinata ad producendum hoc universum, et hanc causarum connexionem. Priori modo, ait, Deum ex se posse efficere hos effectus sine causis secundis, hocque naturali ratione cognosci posse. Imo addit, Aristotelem id cognovisse, quod non probat aliquo ejus testimonio. Rationes vero, quas adducit, potissime fundantur in infinitate potentiæ divinæ. Et quidem supposita infinitate simpliciter talis potentiæ, ut a nobis probata est, optima est illatio, quam supra variis modis deduximus ac declaravimus. An vero Aristoteles in eo sensu cognoverit infinitatem potentiæ divinæ, non mihi satis constat; illud tamen certo scio, non satis illam probasse, ut supra visum est.

32. Posteriori autem modo negat Soncinas, juxta sententiam Philosophi, Deum posse immutare ordinem et connexionem causarum naturalium, aut quicquam agere nisi mediantibus illis; quia divina potentia naturaliter jam determinata fuit ad producendum hunc ordinem rerum et causarum, quem immutare non potest nisi ipsa mutetur. Unde Aristot., 2 Metaph., text. 8, ait hunc ordinem causarum esse essentialem seu immutabilem. Potestque hæc doctrina declarari ex alia, quam Theologi tradunt, distinguentes potentiam Dei in ordinariam et absolutam, ut est apud D. Thom., 1 p., q. 25, art. 5, ad 1. Potentiam absolutam vocant potentiam Dei secundum se sine ulla alia suppositione, vel determinatione voluntatis, et sine ullo respectu ad naturas rerum vel alias causas. Potentia vero ordinaria duobus modis exponitur : primus est, ut potentia ordinaria dicatur ipsamet potentia Dei prout habet adjunctam scientiam et voluntatem, qua Deus decrevit hos effectus et non alios facere, cujuscumque ordinis sint, id est, sive naturalis, sive supernaturalis. Alio modo et magis usitato potentia ordinaria dicitur ipsa potentia Dei, prout operatur secundum communes leges et causas quas in universo statuit. Et juxta hanc posteriorem explicationem multa facere potest Deus secundum potentiam ordinariam, quæ nunquam facit; juxta priorem vero ea tantum dicetur posse facere secundum ordinariam potentiam, quæ aliquando facturus est. Et juxta illam oppositionem potentia ordinaria includit sensum compositum, quem Soncinas dicebat, absoluta autem divisum. Unde perinde est ac si diceretur, ratione naturali cognosci Deum posse immediate et per se solum facere illos effectus de potentia absoluta, non tamen de potentia ordinaria, id est, quæ ad actum sit aliquando reducenda.

33. *Auctoris opinio.* — Verumtamen hæc distinctio Soncinatis mihi non probatur, quia tota fundatur in hoc, quod Deus agit ex necessitate naturæ, et quod non potest mutare ordinem causarum naturalium in aliquo effectu, nisi ipse in se mutetur : utrumque autem est falsum, et contra rationem naturalem, quidquid sit de mente Aristotelis, quod supra visum est. Deinde in illis duobus membris, prout a dicto auctore explicantur, invenitur tam aperta repugnantia, ut nullo modo simul possint ratione naturali persuaderi, et fere incredibile sit, Aristotelem utrumque simul sensisse. Nam si potentia Dei, secundum se spectata, potens est ad hos effectus et alios, et ad operandum cum his causis, et sine illis, quo modo potest esse natura sua determinata ad hos effectus et non alios, et ad agendum mediantibus his causis, et non alio modo? Revera hæc est contradictio, nam potentia de se propensa est et indifferens ad omnes hos effectus. Item, quia si ex se determinatur ad agendum hos et non illos, superflua et impertinens est talis potentia ad alios effectus, cum intrinseca necessitate et determinatione ad nunquam faciendos illos. Unde hic sensus compositus longe diversus est ab

lo, quem D. Thomas, citato loco, insinuat, eclarando potentiam ordinariam. Nam hic ensus compositus dicitur esse per determiationem intrinsecam ipsi potentiæ, et omino necessariam ac connaturalem, et ideo ic sensus compositus destruit divisum, quia lis determinatio revera non est aliud quam nitatio talis potentiæ ad hos tantum effectus. lter vero sensus compositus est per determiationem liberam voluntatis, quæ optime adittit absolutam potentiam ad aliud, quia mpliciter posset Deus non determinare suam otentiam ad hos effectus, sed ad alios, uamvis in determinatione semel facta, imutabilis perseveret, et ideo in sensu comosito non possit aliter operari.

34. Dicendum ergo censeo, posse ratione aturali cognosci Deum absolute esse potenm ad faciendum sua sola virtute omnes efctus, quos per causas secundas operatur, uatenus in eis pura efficientia intervenit seu onsideratur. Quod ideo dico, quia si aliud enus causalitatis formalis vel materialis iunde adjungatur, ex eo capite ignotum sse poterit lumine naturali, an talis effectus ossit fieri sine causa secunda, propter imerfectionem quam tales causæ includunt, quia sunt magis intrinsecæ, ideoque mais obscurum est, magisque præter naturam, uod per aliud genus causæ suppleantur. ujus rei exempla cerni possunt in actibus italibus, et in aliquibus propriis passionibus alde intrinsecis, et similibus. Quibus omiss, stando in pura efficientia, evidens esse ensco, posse Deum et immutare ordinem ausarum naturalium, et effectus earum sine lis producere. Primum patet ex libertate ei, cujus arbitrio omnia facta sunt et conervantur; et utrumque est notum naturæ luine. Unde, sicut ab æterno statuit res faere tali tempore, et ideo id facit sine sui mutione, ita potuit statuere eas conservare soum usque ad tale tempus, et prout ipsi plauit; ergo sine sui mutatione potest absolute unc ordinem immutare. Et hoc est quod ixit August., 26 cont. Faust., cap. 3, et ex lo D. Thomas, 1 p., q. 105, art. 5, *Virtutem ivinam non subdi ordini causarum, sed eum otius habere sibi subjectum.* Quod dictum on solum creditum est, sed etiam ratione aturali evidens, quia hoc pertinet ad perectum dominium Dei; quod necessario conequitur ad infinitam perfectionem Dei, et mnipotentiam cum libertate conjunctam. Secundum etiam optime probatur ex infinitate omnipotentiæ Dei, et ex ratione supra tractata, quod virtus integra efficiendi respectu cujuscumque effectus dicit perfectionem simpliciter, quia efficere ut sic nullam habet admistam imperfectionem, et ideo formaliter reperitur in Deo, et non tantum eminenter seu remote. Adde, contra hanc veritatem, et hanc demonstrationem, nullam esse, vel apparentem rationem naturalem, quæ probet hoc esse impossibile.

35. Hinc ulterius dico, ratione naturali cognosci posse, Deum esse potentem ad efficiendos effectus in se naturales, qui secundum speciem suam possent per causas naturales fieri, quamvis in individuo sint in eo statu, in quo jam non possent per hujusmodi causas fieri, quales sunt resurrectio mortui, præcise quoad naturam, et seclusis donis gratiæ, de quibus late dixi in 2 tom. tertiæ partis, disp. 44, sect. 8. Et ratio breviter est, quia in hoc effectu nullum est vestigium repugnantiæ aut contradictionis, neque etiam in ipsa actione; nam, licet non sit debita naturæ, nec sequi possit ex ordine causarum naturalium, et hoc respectu supernaturalis dicatur, tamen, respectu divinæ omnipotentiæ, tam proportionata est illi sicut creatio, et ex parte termini non requirit aliam potentiam præter non repugnantiam, nam, hoc ipso quod res non repugnat, est apta dependere a Deo per quamcumque actionem consentaneam divinæ potentiæ. Quod principium est valde notandum, et fit evidens ex dictis de omnipotentia Dei et objecto ejus; nam illa omnia fundata sufficienter sunt in principiis naturalibus. Et ex illis evidenter sequitur, si res quæ fit, naturalis est, ut hic esse supponitur, et in actione seu modo quo a Deo solo fieri dicitur, non intervenit specialis repugnantia et contradictio, Deum posse illam efficere tali modo; sive talis actio sit resurrectio, sive illuminatio cæci, sive quælibet alia similis.

36. Hinc rursus addo, ratione naturali cognosci posse Deum esse potentem ad producendos effectus alios, præter eos qui produci possent a causis naturalibus hujus universi, tam secundum speciem quam secundum individua. Probatur ex principiis supra demonstratis : ostensum est enim Deum posse creare; item potentiam ejus esse infinitam simpliciter, etiam in latitudine objecti ; item operari libere. Ex his autem principiis evidenter sequitur, posse facere alias res, præter eas quæ sunt in universo, et quæ in virtute cau-

sarum ejus continentur. Atque ita fit ut distinctio etiam illa potentiæ Dei in absolutam et ordinariam intra limites rationis naturalis locum habeat. Quamvis enim naturalis ratio non possit cognoscere totam latitudinem (ut ita dicam) potentiæ absolutæ, ut supra visum est, cognoscit tamen potentiam Dei ex se ad plura extendi, quam de facto operetur, vel operari decreverit, vel quam mediis causis naturalibus universi operari possit. Cognoscit item, hanc limitationem (ut sic dicam) vel determinationem potentiæ divinæ absolutæ ad modum operandi secundum ordinariam potentiam, non convenire Deo ex necessitate naturæ, sed ex arbitrio suæ voluntatis. Ex quo ulterius potest ratiocinari, interdum posse Deum præter ordinariam potentiam de facto operari, loquendo de ordinaria potentia in secundo sensu supra exposito, id est, non prout includit sensum compositum divinæ determinationis, sed prout dicit modum operandi per naturales causas, et secundum leges earum. Potest enim Deus ab æterno decrevisse aliter interdum operari. Quæ potestas necessario colligitur ex principiis positis, quanquam quod interdum ita operetur, non satis possit ratione naturali demonstrari. Cum autem dicimus (quod semel pro tota hac materia animadversum volumus), hæc omnia posse ratione naturali cognosci, loquimur quantum est ex parte objecti, ac naturalium principiorum, et veritatum quæ in eis continentur, præsertim sigillatim de qualibet earum; nam ex parte subjecti, id est, ipsius hominis, et ex difficultate ac morositate, qua de his rebus philosophatur, et ex impedimentis quæ in inquirendis et inveniendis his veritatibus patitur, sæpe deficit in eis intelligendis, et licet singulas possit assequi, non tamen omnes sine speciali gratia Dei. Unde etiam fit ut illuminati nunc seu roborati lumine fidei multas ex his veritatibus intelligamus, ut contentas in principiis naturalibus, quas fortasse non assequeremur, si in pura ratione naturali philosopharemur. Ita enim acutissimis etiam philosophis lumine fidei carentibus accidisse, perspectum est.

Potentia quomodo distinguatur a scientia et voluntate in Deo.

37. Quarto principaliter dicendum est hanc divinam potentiam non esse aliud in re, quam ipsam divinam essentiam, scientiam et voluntatem, ratione tamen ab eis distingui. Hæc assertio quoad priorem partem est evidens ex dictis in superioribus; ostensum est enim in Deo nullum esse accidens, neque ullam in re ipsa compositionem; ergo potentia ejus non potest esse accidens ejus, neque in re ab ipso distingui; alioqui cum in ipso sit, faceret cum eo compositionem. Ex quo fit, ut in re etiam non sit aliquid distinctum a scientia et voluntate, cum scientia ejus et voluntas non sint aliud ab essentia Dei. Ac denique omnes hæ perfectiones sunt de essentia substantiæ divinæ, ut in superioribus visum est.

Tractatur opinio, quod scientia sit ipsa potentia operans per imperium.

38. Sed de distinctione rationis movetur quæstio a Doctoribus, quæ necessaria est ad explicandum formaliter ac præcise quid sit potentia Dei. In qua re quidam sentiunt, Deum immediate causare res ad extra per scientiam suam. Qui consequenter aiunt potentiam, etiam secundum rationem, esse ipsam scientiam, sub diverso tamen respectu significatam; nam scientia dicitur solum ut est cognitio; potentia vero ut est causa seu principium actionis ad extra. Quæ sententia duobus modis declarari solet. Prior (atque adeo prima sententia absolute) est, intellectum divinum, præter actum cognitionis rerum creatarum, qui est quasi speculativus, habere actum practicum imperii, qui in Scriptura explicari solet illis verbis, *fiat lux, fiat firmamentum*, etc. Quo actu immediate exequitur voluntatem, qua decernit aliquid facere, sicut homo imperando famulo, facit ut exequatur voluntatem suam. Deus autem in rerum effectione non imperat aliis ut ministris, sed imperat rebus ipsis, ut in lucem prodeant, juxta illud Psal. 149 : *Ipse dixit, et facta sunt; ipse mandavit, et creata sunt.* Atque ita fit ut intellectus, quatenus ad ipsum imperare pertinet, teste D. Thoma, 1. 2, q. 17, sit ipsa potentia, qua Deus producit res ad extra, ipsum autem imperium sit actualis effectio ex parte Dei.

39. Fundamentum opinionis (in ratione stando) solum est, quia hic modus agendi videtur perfectissimus, et maxime consentaneus naturæ intellectuali. Operatur enim Deus, ut sæpe dictum est, per intellectum et voluntatem. Hæ autem duæ facultates in nobis ita sunt subordinatæ, ut, licet in ordine intentionis seu effectionis internæ, intellectus antecedat et moveat voluntatem, tamen

executione et actione externa voluntas antecedat, eligendo et decernendo quod faciendum est, intellectus vero subsequatur imperando executionem; ergo secundum rationem eumdem ordinem servant in Deo. Est tamen differentia, quia in nobis imperium est imperfectum, et inefficax ad physicam executionem, et ideo solum moraliter movet, indigetque aliis ministris vel potentiis proxime exequentibus. Dei autem imperium est perfectum, et ideo per seipsum est efficax, ut per se ac immediate executioni mandetur quod imperat.

40. *Judicium de præcedente sententia.*—Hæc autem opinio probari non potest, nam in intellectu nullus potest intelligi actus, etiam ordinatus ad opus per modum impellentis seu applicantis ad ipsum opus, nisi talis actus sit vel judicium aliquod, si sit respectu ipsiusmet imperantis, vel aliqua locutio, si sit respectu aliorum; nam præter hæc duo, quidquid in intellectu fingitur tanquam impulsio ad opus, et sine causa vel ratione fingitur, et intelligi ac explicari non potest quale illud sit. Nam in intellectu concipi non potest actus, nisi per modum cognitionis apprehensivæ aut judicativæ; est enim essentialiter et adæquate cognoscitiva potentia, et ideo non potest in eo intelligi imperium, nisi aut per modum absoluti judicii, si sit ad seipsum, aut per modum judicii ordinati ad alios, si imperium ad alios referatur, ut latius in prima secundæ, et in scientia de anima explicatur. Divinum ergo imperium, quod dicitur subsequi decretum liberum divinæ voluntatis de rebus faciendis et exequi illud, vel intelligitur referri immediate ad ipsum Deum, ita ut intelligatur Deus sibi imperans ut creet, sicut homo sibi imperat ut ambulet; vel referri immediate ad creaturas, quibus Deus imperat ut sint. Primum non potest dici consequenter juxta illam sententiam, tum quia tale imperium non erit immediata ratio agendi ad extra, sed erit quasi applicatio efficax, qua Deus se, vel potentiam suam applicat ad opus, sicut, quando homo sibi imperat motum, imperium est applicatio efficax ad motum, non proximum principium illius. Tum etiam quia post decretum liberum non potest in intellectu divino consequi aliquis actus ejus, qui versetur immediate circa seipsummet Deum, vel res ejus, nisi vel cognitio, qua cognoscit se hoc jam decrevisse, vel judicium, quo judicat sibi omnino esse agendum quod decrevit, nec posse jam aliud fieri; quod judicium si quis imperium vocare voluerit, de voce non contendam, quamvis sit satis metaphorica respectu Dei. Nemo tamen probabiliter cogitare potest, illam cognitionem vel judicium esse proximam rationem per quam Deus extra se agit, cum proxime solum versetur circa decretum liberum ipsius Dei, et circa immutabilitatem et efficaciam ejus. Præter hunc autem actum non potest fingi aut intelligi in divino intellectu aliquis alius actus posterior secundum rationem, quam decretum liberum voluntatis de rebus ad extra producendis, qui habeat rationem imperii Dei ad seipsum, quo practice applicet se vel suam potentiam ad opus, quia nec declarari potest qualis sit talis actus, aut quid per illum cognoscatur aut judicetur, aut quæ sit necessitas ejus, cum Deus per voluntatem suam sibi cognitam et manifestatam sufficienter applicetur ad opus.

41. Quod si altera pars eligatur, nimirum, illud imperium immediate ordinari ad creaturas ipsas producendas, primum id dici non potest de imperio in sensu proprio, sed tantum in metaphorico. Nam creaturæ, ut educuntur de non esse ad esse, non sunt capaces proprii imperii, quod maxime patet in inanimatis. Est autem idem in omnibus etiam intelligentibus, quia, ut terminant creationem, non exercent actum intelligendi, neque id est per se necessarium ut creentur, ut ex se est evidens; imo necesse est ut terminare creationem antecedat actum intelligendi, saltem ordine naturæ. Imperium autem proprie dictum ordinatur ad intelligentem ut sic, quod patet ex suo correlativo; imperio enim proprie dicto respondet obedientia; obedientia autem proprie dicta tantum est in rebus intelligentibus. Accommodantur autem hæc, scilicet, imperium et obedientia, per quamdam imperfectam, et quasi materialem participationem quibusdam brutis, quatenus ex consuetudine quadam percipere possunt signa, quibus imperium seu motio intimatur. Per metaphoram vero dicuntur creaturæ obedire Deo, quando esse incipiunt, vel recipiunt ex efficacia Dei, et ad nutum voluntatis ejus, quia ita se gerunt ac si intelligerent, et ad nutum obedirent. Unde e converso, Deum imperare creaturis ut fiant, nihil aliud est quam ad nutum voluntatis suæ efficaciter illas procreare. Quocirca per illud locutionis genus non explicatur aliquis actus proprius intellectus Dei loquentis ad creaturas, sed metaphorice declaratur efficacia divinæ po-

tentiæ operantis ad nutum voluntatis suæ. Quod genus metaphoræ est frequens in Scriptura, ut, Job 13, Deus dicitur loqui ad mare : *Usque huc venies, et non procedes amplius*, etc., de quo dicitur Prov. 8 : *Et legem ponebat aquis, ne transirent fines suos.* Sic etiam ad Rom. 4 dicitur : *Vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt;* quibus dicendi modis declaratur efficacitas divinæ voluntatis et potentiæ. Non est ergo in intellectu divino aliquis actus, qui sit proprium imperium respectu effectus producendi. Et ideo D. Thomas locis statim citandis imperium divinum ad effectus producendos in voluntate constituit.

Tractatur secunda sententia, scientiam per ideas esse proximam potentiam agendi.

42. Secunda sententia esse potest, divinum intellectum per ideas, seu exemplaria rerum quæ in se habet, esse proximam rationem agendi, atque adeo potentiam ipsam, per quam Deus res ad extra producit. Deus enim, ut supra tetigimus, in sua infinita scientia habet rationes seu exemplaria omnium rerum possibilium, quæ non sunt aliud quam ipsemet intellectualis conceptus, quem de singulis rerum naturis habet Deus, qui, ut intentionaliter seu intelligibiliter repræsentat unamquamque naturam factibilem a Deo, dicitur ratio, exemplar, aut idea ejus. Hæc autem exemplaria divina nihil extra se agunt necessitate naturæ, sed per voluntatem determinari debent, et ideo secundum se, et ut anteriores voluntate nostro modo intelligendi, vocantur rationes rerum; postquam vero eis adjungitur voluntas, qua Deus vult juxta hoc vel illud exemplar hanc vel illam naturam efficere, vocantur ideæ practicæ. Ab his ergo ideis, ut applicatis et determinatis per voluntatem, dicit hæc opinio manare creaturas per se et immediate, non medio alio actu immanente divini intellectus, hic enim nullus excogitari potest, ut contra priorem sententiam declaratum est, sed per immediatam efficientiam seu influxum in res ipsas. Ut, verbi gratia, artifex humanus prius in se concipit ideam domus, et deinde vult efficere domum conformem exemplari concepto; si ergo illud exemplar esset tam perfectum et efficax, ut sine manibus et instrumentis statim efficeret tale artificium quale voluntas vult, tunc intellectus per exemplar conceptum esset potentia immediate exequens et efficiens res artificiales. Ad hunc ergo modum imaginatur hæc opinio divinas ideas et efficientiam earum.

43. Et ex hac ipsa expositione persuaderi potest hæc opinio; nam hic modus agendi pertinet ad magnam perfectionem scientiæ et artis, ut in exemplo allato intueri licet; si enim intellectus hominis per sua exemplaria haberet illam efficaciam, altior et nobilior esset ejus ars quam nunc est; omnis autem nobilitas et perfectio, est divinæ scientiæ tribuenda. Maxime ubi nulla miscetur imperfectio, neque intercedit repugnantia; in hoc autem nulla imperfectio cogitari potest, quia habere vim efficiendi perfectio est. Neque etiam in hoc invenitur repugnantia, quia, licet actus immanens per se non requirat efficientiam extra intelligentem, tamen nihil repugnat, quod, ut est forma quædam intellectualis, sit activa sui objecti, seu rei per ipsam repræsentatæ. Imo hoc est maxime consentaneum divinis exemplaribus, tum quia, sicut sunt perfectissima, ita etiam esse debent efficacissima; tum etiam quia quæ in creatis artificibus sunt divisa, in supremo et simplicissimo debent esse unita. Hanc sententiam attingit Durand., in 1, dist. 45, q. 2, et eam impugnat non admodum efficaciter; nam revera prædicto modo explicata, nec improbabilis est, nec facile impugnari poterit; quid autem de illa sentiam, statim aperiam.

Tertia sententia, quod voluntas sit potentia.

44. Tertia sententia est, ipsam voluntatem divinam esse potentiam, per quam Deus ad extra immediate operatur, per absolutum velle et efficax, quod talis creatura sit tali tempore, modo, etc.; ab hoc enim velle immediate fluunt et recipiunt esse creaturæ quæ a Deo fiunt. Solet hæc opinio tribui D. Thomæ, locis infra citandis; sed aliam fuisse ejus sententiam, ibidem ostendam. I[n] eam tamen inclinat Cajetan., 1 p., quæst. 2[5], art. 1, dicens forsan esse veriorem. Ferra[riensis] vero, 2 cont. Gentes, cap. 1 et 16, solu[m] ait, agere Dei ad extra, aut esse velle, a[ut] intelligere; significat etiam Scotus, in 1, [d.] 37. Nec desunt Theologi, qui hanc senten[-] tiam certam existiment propter modum l[o-] quendi Sacræ Scripturæ, divinæ volunta[ti] tribuentis efficaciam in operando, et dicen[-] tis : *Omnia quæcumque voluit, fecit;* et : *Om[-] nia operatur secundum consilium voluntat[is] suæ.* Unde Leo Papa, serm. 2 de Nativit.

Deus (inquit) *cujus natura bonitas, cujus voluntas potentia, cujus opus misericordia est.* Et August., in Meditationib., c. 29 : *Cujus voluntas opus, cujus velle posse est ; qui omnia de nihilo creasti, quæ sola tua voluntate fecisti.* Ratio vero est, quia voluntas Dei est efficacissima ; ergo ad ejus perfectionem pertinet, ut per seipsam sit operativa eorum quæ vult fieri, ita ut, licet præcise intelligatur, seclusa omni alia potentia, per seipsam sit potens ad exequendum quod vult ; ipsa ergo est principium formale ac proximum omnis effectionis et actionis divinæ.

Quarta opinio, ratione distinguens potentiam a scientia et voluntate.

45. Quarta sententia est, potentiam divinam esse ratione distinctam ab intellectu et voluntate secundum suas præcisas rationes formales conceptis, nihilque aliud esse quam ipsammet divinam naturam, quæ, quatenus est ipsum esse per essentiam, est per se effectrix cujuslibet esse participati seu participabilis, si accedat voluntas ut applicans, et scientia ut dirigens. Et hæc videtur esse sententia D. Thom., 1 p., q. 19, art. 4, ad 4, ubi ait : *In nobis scientia est causa ut dirigens, voluntas ut imperans, potentia ut exequens et immediatum principium operationis.* Et concludit : *Sed hæc omnia in Deo idem sunt*, significans re quidem esse unum, secundum rationem autem distingui. Quod expressius declaravit inferius, q. 25, a. 1, ad 4, dicens : *Potentia non ponitur in Deo, ut aliquid differens a scientia et voluntate secundum rem, sed solum secundum rationem, in quantum potentia importat rationem principii exequentis id quod voluntas imperat, et ad quod scientia dirigit.* Addit vero deinde, etiam scientiam, et voluntatem divinam, secundum quod est principium effectivum, habere rationem potentiæ, in quo non destruit, aut negat quod antea dixerat, sed addit scientiam et voluntatem secundum suum causalitatis modum posse nomen potentiæ participare ; nunquam tamen tribuit illis modum causandi exequendo proxime, et quasi eliciendo actionem ad extra, sed imperando tantum vel dirigendo. Unde inferius, eadem quæst., art. 5, ad 1, iterum repetit : *Potentia intelligitur ut exequens, voluntas ut imperans, intellectus et sapientia ut dirigens.* Et in fine illius solutionis concludit : *Ideo Deus aliquid facit quia vult, non tamen ideo potest quia vult, sed quia talis est in sua natura.* Et hanc sententiam tenet etiam Durandus, in 1, d. 38, quæst. 1.

46. Et potest ita suaderi, nam Deus non agit extra se, quatenus est infinitus solum in ratione scientis aut volentis, sed quatenus est infinitus simpliciter in genere entis ; tota enim hæc infinitas necessaria est ad creandum, ut supra diximus, et ad agendum sine dependentia a superiori, quomodo semper operatur Deus ; ergo potentia convenit Deo non formaliter ratione intellectus, vel voluntatis, sed ratione ipsius esse per essentiam, quatenus infinitum est et eminenter includit omnem perfectionem participabilem ab ipso. Et confirmatur primo, quia Deus non est omnipotens eo quod sciat omnia, sed potius scit omnia quia est omnipotens, et eminenter continet omnia ; sic enim supra dicebamus, cum Dionys., D. Thom., et aliis, Deum, comprehendendo se et potentiam suam, cognoscere omnes creaturas possibiles ; ergo scientia creaturarum ratione distinguitur ab omnipotentia, et illa scientia, ut determinata ad creaturas, supponit, modo nostro concipiendi, in divina natura continentiam eminentialem omnium creaturarum ratione cujus esse potest primum principium earum. Et similis discursus fieri potest de voluntate ; nam Deus non ideo potest rem creare quia vult, ut bene D. Thomas dixit, imo neque ideo potest creare quia potest velle, sed potius ideo potest velle creare, quia est omnipotens ad exequendum ; ergo voluntas etiam secundum rationem supponit omnipotentiam. Et confirmatur secundo, quia nulla est sufficiens ratio, ob quam vis executiva et elicitiva immediate actionis ad extra, magis tribuatur voluntati quam intellectui, vel e converso ; ergo neutri attribuenda est. Antecedens patet ex dictis ; nam ex una parte scientia superat voluntatem, quia juxta formalem suam rationem est excellentior perfectio, et formalius constituit seu pertinet ad esse Dei, et continet in se formas seu ideas rerum agendarum, quod maxime necessarium videtur ad earum productionem. Aliunde vero superat voluntas intellectum, quia ad illam pertinet executio operum, quia est magis impulsiva quam intellectus. Prima vero consequentia probatur, tum quia non est, absolute loquendo, major ratio de una potentia quam de alia ; tum etiam quia in neutra est sufficiens ratio ut ei executio tribuatur ; quia neutra sine altera est sufficiens ad efficiendum, et unaquæque in sua ratione habet proprium

causalitatis modum, quem non transcendit, præcise stando in suo conceptu et ratione formali, sed in illo habet infinitatem suam. Scientia enim ut scientia, quantumvis practica, solum habet dirigere actionem; est enim scientia repræsentans, et quasi illuminans, unde hoc munus habet in agente per intellectum, dirigit enim actionem ejus. Quapropter, etiamsi sit infinita, præcise stando in ratione scientiæ solum habebit infinitam perfectionem in dirigendo cum infinita claritate et infallibilitate. Voluntatis vero munus est diligere, intendere, eligere et uti, et hac ratione applicare ad opus alias potentias ejusdem appetentis. Quod si infinita sit voluntas, sub hac præcisa ratione habebit infinitatem in applicando, ita ut etiam infinitam potentiam possit efficaciter applicare ad opus, si necessaria sit; et in hoc consistit efficacia divinæ voluntatis, propter quam ei tribuuntur actiones ad extra, *quia illi subest, cum voluerit, posse*, ut dicitur Sapient. 2; ergo neque est sufficiens ratio extrahendi aliquam ex his potentiis ad alium causalitatis modum, neque etiam est major ratio de una quam de altera. Nec vero dici potest, quod quidam insinuant, intellectum et voluntatem simul esse ipsam potentiam executivam, tum quia actio hujus potentiæ unius ac simplicis rationis a nobis concipitur, et ideo fieri non potest ut potentia præcise concepta includat intellectus et voluntatis actum; tum maxime quia discursus factus, et quæ statim attingemus, æque procedunt de utraque voluntate simul, ac de singulis.

Approbatur quarta opinio.

47. Atque hæc sententia mihi simpliciter probanda videtur, quam ultimo ita declaro et confirmo. Aut enim hic inquirimus potentiam quæ sit quasi principium proximum actionis distinctum a principali et radicali, vel ut solum dicit ipsum principium principale, quod sit etiam immediatum. Priori modo, non oportet fingere aut concipere in Deo potentiam ratione distinctam ab essentia; posteriori autem modo non potest esse scientia ut scientia, vel voluntas ut voluntas, sed essentia ut infinita entitas, et ipsum esse per essentiam; ergo. Minorem ita declaro, nam in creaturis calor, verbi gratia, quatenus est forma dans esse calidum, et quatenus est principium calefaciendi, in re est una et eadem forma, quæ ratione sui est activa; unde, licet, secundum has diversas habitudines vel causalitates, possit a nobis diversis conceptibus inadæquatis concipi, non tamen ita distinguuntur, etiam ratione, potentia proxima et principalis calefaciendi, sed ipsemet calor ratione suæ entitatis est proxima et principalis potentia ad calefactionem accidentalem, in ea præcise sistendo. Idem proportionaliter esset in forma substantiali ignis, verbi gratia, si per seipsam esset productiva similis formæ; nunc vero si non potest esse principium proximum suæ communicationis, sed tantum principale, ideo est quia est limitata et finita forma indigens dispositionibus accidentalibus. In divina autem substantia cessat hæc ratio, quia illimitata est, et omnem vim agendi in suo esse substantiali continens. Igitur divina natura ut sic est sine dubio principium principale et radicale omnis actionis ad extra. Quod etiam concludit illa ratio, quia non est tale principium, nisi quatenus eminenter continet omnia; hoc autem non habet præcise ratione scientiæ aut voluntatis, sed ratione totius infinitatis suæ. Item quia in tantum est fons totius esse, in quantum est ipsum esse per essentiam; quod esse, quatenus a nobis concipitur formaliter in ipso Deo, vocatur natura seu essentia ejus; ut vero per seipsum est communicativum sui, dicitur principium seu ratio agendi ad extra.

48. Præter hoc autem principium, non oportet in Deo concipere aliud principium proximum etiam ratione distinctum, immediatius eliciens actionem, quia cum illud sit illimitatum et infinitum, quamvis substantiale sit, et efficiens etiam in ratione proximæ virtutis, non indiget media facultate. Nam in substantiis creatis distinctio horum principiorum ex imperfectione provenit, et perfectius erit principium, si sub utraque ratione sit sufficiens, quam si sub altera tantum; Deo autem tribuendum est quod est perfectissimum; ipsum ergo esse divinum per seipsum est principium proximum, quasi eliciens et exequens omnem actionem ad extra, quo est esse ipsam potentiam. Quia vero hoc ipsum præstat perfectissimo modo, indiget intellectu et voluntate, illo ut dirigente, hac ut applicante. Quia vero ipsa scientia et voluntas non sunt in Deo aliud quam suum esse, ideo per illud habet Deus quidquid necessarium est ad agendum perfectissimo modo. Atque ita tandem divina scientia et voluntas sunt causa rerum, in re quidem per se a propriissime efficiendo illas, quatenus in r

runt ipsum esse, et ipsa omnipotentia Dei ; secundum proprias vero rationes, altera di- igendo, altera vera applicando potentiam exequentem, a qua secundum rationem dis- inguuntur.

49. Ex quo plane sequitur, actionem ad extra immediatius comparari ad potentiam it sic, quam ad scientiam, vel voluntatem ut sic, quia ad illam solam comparatur ut ad principium eliciens. Unde ulterius consequi- ur, illam actionem debere esse transeuntem, quod est consentaneum his quæ in superio- ibus, tractando de causis, diximus de crea- ione, et de concursu divino, et illa etiam om- ia melius intelliguntur juxta hunc modum explicandi divinam potentiam. Neque est ve- um, quod quidam objiciunt, hujusmodi po- entiam, quæ ita operatur quasi eliciens im- nediate actionem transeuntem, esse imper- ectam. Nam id solum est verum, quando ta- is potentia mere naturaliter agit sine intel- igentia et libertate ; at vero si hæc habeat ntime adjuncta, esse potest perfectissima. It si intelligeremus solem habere libertatem d illuminandum, vel continendum luminis nfluxum, perfecto modo illuminaret, etiamsi ux ejus esset immediatum principium eli- iens illuminationem, quæ est actio transiens. Esset autem multo major perfectio, si non antum sol, sed ipsa etiam lux solis intime n se includeret illam libertatem et intelligen- iam ad illam necessariam; ita vero se ha- et hæc divina potentia, a qua proxime fluit exterior actio. Quæ secundum modum con- ipiendi nostrum ad divinam scientiam et vo- untatem remote tantum comparatur, scilicet it ad applicantem vel dirigentem potentiam exequentem.

50. Sed quæres ad quam illarum remo- ius comparetur. Durandus, in 1, dist. 45, q. 2, dicit ad scientiam remotius comparari, quia scientia movet voluntatem, et voluntas potentiam exequentem. Sed Durandus tan- um meminit illius motionis, qua intellectus novet voluntatem proponendo illi objectum, secundum quam non est dubium quin re- notius concurrat scientia. Omittit tamen actualem directionem, quæ immediate ne- cessaria est ad rectam executionem, ut ad pingendum non concurrit ars movendo vo- luntatem, sed immediate dirigendo manum, quod proprie spectat ad causam exempla- rem ; nam alia motio magis pertinet ad cau- sam finalem. Quapropter dicendum est, utramque ex his potentiis immediate con- currere, unamquamque in suo ordine, vo- luntatem quoad applicationem et exercitium, nam hoc est munus ejus; scientiam quoad directionem, et (ut sic dicam) quoad speci- ficationem, quia exemplar est ratio efficiendi hanc vel illam naturam; loquor autem de scientia, quatenus est practica, et habet ra- tionem artis, nam quatenus voluntatem in- ducit ut efficere velit, sic potius habet ratio- nem prudentiæ, et remotius concurrit, ut di- ximus.

Potentiam Dei unam esse.

51. Ultima assertio est, potentiam divinam in se ac formaliter unam esse et simplicissi- mam, continere autem omnem perfectionem potentiæ activæ, et ideo in ordine ad varias actiones posse a nobis per inadæquatos con- ceptus in plures secundum rationem distin- gui. Hæc conclusio quoad omnes partes est facillima, et juxta ea, quæ de scientia et vo- luntate dicta sunt, explicanda et probanda est. Nam, quod in re sit omnino simplex, constat ex simplicitate naturæ divinæ, cui in re hæc potentia nihil addit. Item ex univer- salitate ejus et sui objecti, quod est ipsum ens participabile ut sic. Quod vero possit ratione distingui per inadæquatos conceptus, facilli- mum est; nam etiam finitam potentiam hoc modo nos partimur, verbi gratia, intellectum nostrum in rationem superiorem et inferiorem per varia munera ejusdem intellectus, sine distinctione, quæ in re sit in ipsa facultate in- telligendi. Sic ergo juxta varias actiones dis- tinguere possumus in Deo potentiam creati- vam, et generativam ad extra, seu effectivam per eductionem formæ de potentia subjecti, quæ ulterius distingui potest in potentiam activam per modum causæ proximæ, vel per modum causæ universalis tantum, quia utro- que modo potest Deus agere. Aliqui addunt potentiam conservativam ; sed hæc non est proprie distincta ab effectiva secundum con- ceptum, sed secundum nomen tantum, juxta supra dicta de effectione et conservatione. Alii addunt potentiam annihilandi ; hæc vero non tam est potentia agendi quam non agen- di; unde non addit etiam secundum intellec- tum propriam rationem potentiæ, sed conno- tat libertatem seu subordinationem ad vo- luntatem. Juxta hæc vero distingui potest Theologice divina potentia in naturalem et supernaturalem , sicut dicitur Deus prima causa naturalis et supernaturalis. Sic autem denominatur potentia [illegible]

pecte ipsius Dei; illi enim omnis ejus potentia maxime connaturalis est, quia ex propria naturali perfectione illi convenit; sed denominatur supernaturalis in ordine ad actiones, quæ sunt supra naturam rerum creatarum; de quibus disputare proprium est Theologorum.

De divina providentia.

52. Atque hæc sint satis de divina potentia; de actionibus vero ejus, nihil hic occurrit addendum iis quæ de causalitate causæ primæ in superioribus dicta sunt. Et ideo etiam hic nihil specialiter addimus de divina providentia, quia hæc præter scientiam, voluntatem et operationem, nil addit, sed formaliter dicit rationem, qua Deus ab æterno decrevit res hujus universi gubernare, easque per media convenientia in suos fines dirigere. Cum ergo ostensum sit, et totum hunc mundum a Deo esse conditum, ordinando omnes partes ejus ad unum finem, seu commune bonum, et nihil in eo fieri sine Dei influxu ac voluntate, constat habere Deum in mente sua rationem æternam, qua hic mundus regitur, quæ providentia dicitur. Quam licet nonnulli philosophi, vel omnino, vel ex parte ignoraverint, ut Plin., lib. 1, cap. 7, et Cicero, et alii, qui scientiam rerum particularium aut contingentium Deo denegarunt, graviores tamen philosophi eam agnoverunt, præsertim Seneca, lib. de Provid., ubi ait, supervacuum esse ostendere tantum opus non sine aliquo custode stare. Idem, lib. 1 Natur. quæst., Aristot. idem significavit in his quæ supra retulimus, et 2 Phys., ubi ait naturam, ut est sub primo agente intellectuali, operari propter finem, et 12 Metaph., cap. 10, inde concludit unum esse principem, ut optima sit universi gubernatio, et 10 Ethic., cap. 8, Deo tribuit curam humanarum rerum. Plato etiam, in Epimenide, recte sentit de providentia; quod etiam ex Plotino Platonico refert D. Augustin., lib. 20 de Civit., cap. 14, ubi etiam Vives nonnulla congerit. Cicero etiam citra res humanas et liberas in reliquis non male sentit de providentia, ut constat ex somnio Scipionis, et ex lib. 1 de Natura Deorum. Verum philosophi præcipue attigerunt providentiam quoad conservationem hujus universi, et quoad cursum rerum, et corporalium effectuum qui in eo fiunt. De morali autem providentia rerum humanarum pauca dicunt, et præsertim de præmio bonorum, et supplicio malorum, circa quas res versantur potissimæ difficultates, quæ de divina providentia tractari possunt; sed illæ omnino conjunctæ sunt cum his quæ ad divinam gratiam et supernaturalem providentiam spectant; nam de his quæ pertinent ad generalem concursum cum libero arbitrio, jam supra dictum est, et ideo cætera Theologis relinquimus.

DISPUTATIO XXXI.

DE ESSENTIA ENTIS FINITI UT TALE EST, ET DE ILLIUS ESSE, EORUMQUE DISTINCTIONE.

Postquam dictum est de primo ac præcipuo ente, quod et est totius metaphysicæ primarium objectum, et primum significatum et analogatum totius significationis et habitudinis entis, dicendum sequitur de altero membro in prima divisione proposito, id est, de ente finito et creato. Quia vero illud non est unum simpliciter, sed tantum secundum abstractionem, seu communem rationem, pluresque ac varias rationes entium sub se comprehendit, ideo ad hujus membri expositionem duo facienda sunt: prius declarandum est in quo posita sit communis ratio entis creati seu finiti, quod in hac disputatione propositum est; deinde divisiones vel subdivisiones ejus tradendæ sunt, usque ad ultimas rationes entium quæ sub objecto metaphysicæ superius posito comprehenduntur.

SECTIO I.

An esse et essentia entis creati distinguantur in re.

1. Quoniam, ut in superioribus visum est, ens, in quantum ens, ab esse dictum est, e[t] per esse, vel per ordinem ad esse habet rationem entis, ideo ad declarandum rationen[m] entis creati, a comparatione essentiæ et ess[e] initium sumimus. De qua multa tractanda oc[-] currunt, quæ ad intelligendam essentiam en[-] tis creati ut sic, et proprietates ejus omnin[o] necessaria sunt; radix vero omnium est i[d] quod proposuimus, scilicet, quomodo esse e[t] essentia distinguantur.

2. Suppono autem per esse nos intelliger[e] existentiam actualem rerum, ne sit æquivo[-] catio in verbis, nec sit necessarium poste[a] distinguere de esse essentiæ, existentiæ, a[ut] subsistentiæ, aut veritatis propositionis. Na[m] esse essentiæ, si vere condistinguitur ab exi[s]tentia, nihil rei addit ipsi essentiæ, sed s[e]

lum differt ab illa in modo quo concipitur vel significatur; unde, sicut essentia creaturæ ut sic, ex vi sui conceptus non dicit quod sit aliquid reale actu habens esse extra causas suas, ita esse essentiæ ut sic, præcise in illo sistendo, non dicit esse actuale, quo essentia extra causas constituatur in actu; nam si esse in actu hoc modo non est de essentia creaturæ, nec pertinere poterit ad esse essentiæ ejus; ergo esse essentiæ creaturæ ut sic ex se præscindit ab esse actuali extra causas, quo res creata fit extra nihil, quod nomine esse existentiæ actualis significamus. Esse autem subsistentiæ, et contractius est quam esse existentiæ; hoc enim substantiæ et accidentibus commune est, illud vero est substantiæ proprium; et præterea esse subsistentiæ (ut suppono ex infra probandis) distinctum quid est ab esse existentiæ substantialis naturæ creatæ, et separabile ab ipso, quia non constituit naturam in ratione actualis entitatis, quod pertinet ad existentiam. Esse autem veritatis propositionis, ex se non est esse reale et intrinsecum, sed est esse quoddam objectivum in intellectu componente, unde convenit etiam privationibus. Sic enim dicimus, cæcitatem esse, vel hominem esse cæcum, ut latius Arist., 5 Metaph., capite septimo. Est ergo sermo de existentia creata. De qua præterea supponimus esse aliquid reale et intrinsecum rei existenti, quod videtur per se notum. Nam per existentiam res intelligitur esse aliquid in rerum natura; oportet ergo ut et ipsa aliquid reale sit, et sit intima, id est, intra ipsam rem existens. Nec enim res esse potest existens per aliquam extrinsecam denominationem, vel aliquod ens rationis; alioqui quomodo existentia constitueret ens actu reale, et extra nihil?

Prima sententia affirmans distingui realiter.

3. De hac igitur existentia creaturæ variæ sunt opiniones. Prima est, existentiam esse rem quamdam distinctam omnino realiter ab entitate essentiæ creaturæ. Hæc existimatur esse opinio D. Thomæ, quam in hoc sensu secuti sunt fere omnes antiqui Thomistæ. Loca D. Thom. præcipua sunt, 1 part., q. 3, art. 4, 2 cont. Gent., cap. 52, de Ente et essent., c. 5, 4 Metaph., lect. 2. Quæ sic interpretatur Capreol., in 1, dist. 8, art. 1, q. 1; Cajet., loc. cit. 1 part., de Ente et essent.; Ferrar., dicto loco cont. Gent.; Soncin., in 4 Metaph., quæst. 12; Javellus, tract. de Transcendent. Item Ægid., in 1, d. 2, quæst. 4, art. 1, et latissime de Ente et essent., q. 9, et sequent., et Quodl. 1, q. 2. Citantur etiam Albert., sup. lib. de Causis, propos. 8; Avicen., lib. quinto suæ Metaph., cap. primo.

4. Argumenta, quibus hæc sententia suaderi solet, multa sunt. Primum [1], quia prædicata essentialia conveniunt creaturæ absque interventu causæ efficientis; propter hoc enim ab æterno fuit verum dicere, hominem esse animal rationale; sed existentia non convenit creaturæ, nisi per causam efficientem, et ideo non potest creatura dici actu esse, nisi facta sit; ergo esse creaturæ est res distincta ab essentia ejus, quia non potest una et eadem res esse, et non esse per efficientem causam. Quod si dicas, cum fit creatura, non solum fieri esse, sed etiam essentiam creaturæ, respondetur, non fieri essentiam, sed fieri essentiam sub esse, seu fieri essentiam existentem, et ideo non sequi essentiam factam distingui ab essentia absolute, nisi ratione existentiæ, quam illi addit.

5. Secundo argumentor [2], quia esse creaturæ est esse receptum in aliquo; ergo in essentia, non enim potest excogitari aliud in quo recipiatur; ergo est res distincta ab essentia, non enim potest eadem res in seipsa recipi. Primum antecedens probatur, quia esse irreceptum est esse per se subsistens ex vi suæ actualitatis; nam est omnino abstractum a subjecto vel potentia, in qua recipiatur: est ergo esse perfectissimum et summum, atque adeo purus actus, et infinitum quid in ratione essendi; ergo repugnat esse creaturæ esse omnino irreceptum. Et confirmatur, quia tale esse non habet unde limitetur; non enim limitatur a potentia in qua recipiatur, si illam non habet, neque etiam ab actu seu a differentia, quæ se habeat per modum actus respectu existentiæ; nam cum existentia sit ultima actualitas, non constituitur per actum quo limitetur. Ut ergo esse creaturæ sit finitum et limitatum, necesse est ut sit actus essentiæ, in qua recipitur, et per quam limitatur.

6. Tertia ratio sit, quia omnis creatura est composita vera et reali compositione; sed prima et generalis compositio realis solum esse potest ex esse et essentia; ergo compo-

[1] Hæc prima ratio tractatur late infra, sect. 12, in fine.

[2] Hæc secunda ratio tractatur late infra, sect. 13.

nitur omnis creatura ex esse et essentia, tanquam ex actu et potentia realiter distinctis. Major constat, quia si daretur aliqua creatura, in qua nulla esset realis compositio, daretur aliqua creatura omnino simplex; ut substantia Angeli actu existens, si non componeretur ex esse et essentia, esset substantialiter et omnino simplex, atque ita quodam modo adæquaret perfectionem divinam. Quod si dicas, in ea posse remanere compositionem ex genere et differentia, aut ex natura et supposito, et ex subjecto et accidente, nihil horum satisfacit, quia prima compositio non est realis, sed rationis; unde non excludit perfectam simplicitatem realem. Secunda vero compositio primum non est universalis omnibus rebus, quia non convenit accidentibus; deinde eamdem habet controversiam quam compositio ex esse et essentia; si ergo illa admittitur in substantiis creatis, cur non etiam hæc? Tertia tandem compositio non est ad constituendam substantiam; nunc autem agimus de compositione et simplicitate substantiali. Ac deinde sumitur ex his universale argumentum, quia sequitur, saltem de possibili, non repugnare creaturæ ut sic carere omni compositione reali, atque adeo esse summe simplicem, quod est inconveniens, quia hoc videtur esse proprium Dei. Et sequela patet, tum quia non est cur magis repugnet cæteras compositiones excludi, quam hanc ex esse et essentia; tum etiam quia potest conservari simplex natura substantialis sine ullo accidente.

7. Quarto [1], in substantia composita ex materia et forma, esse est quid distinctum a materia et a forma, et a natura composita ex utraque; ergo est res distincta a tota essentia talis substantiæ; ergo idem erit in reliquis entibus creatis. Hæc consequentia est evidens quoad res minus perfectas; quoad res vero perfectiores, ut sunt substantiæ spirituales, videri potest infirma, quia illæ substantiæ, sicut sunt perfectiores, ita possunt esse simpliciores. Nihilominus tamen juxta subjectam materiam est optima illatio, tum quia si in aliqua re creata admittitur realis distinctio esse ab essentia, nulla potest ratio afferri ob quam negetur distingui in aliis, quia si non repugnat distingui ex vi esse et essentiæ, ut sic, non repugnabit ex vi talis essentiæ et talis esse creati. Tum etiam quia si in aliqua creatura reperiuntur distincta esse et essentia, non est ex eo quod talis est, sed ex eo quod creatura est, et quia in illa comparatur essentia ad esse, sicut potentia ad actum, qui est extra quidditatem ejus, et sine quo concipi potest, quæ rationes communes sunt omni creaturæ. Superest ut probemus primum antecedens, quod probatur primo, quia vel esse naturæ substantialis compositæ est una simplex entitas, vel composita; composita esse non potest, ut ostendam; si autem sit simplex, non potest esse materia, ut per se notum videtur, neque etiam forma, tum quia est fere eadem ratio, tum etiam quia jam concludetur, essentiam materiæ existere per existentiam a se realiter distinctam, cum forma a materia realiter distinguatur, et tunc procedent omnes rationes factæ, ut idem dicendum sit de qualibet essentia creata. Neque etiam esse posset illa entitas idem cum tota essentia composita ex materia et forma, quia non potest simplex entitas esse eadem res cum re composita ex rebus distinctis; nam involvitur aperta repugnantia; si ergo tale esse est simplex entitas, oportet ut sit res omnino distincta a tali essentia.

8. Quod vero illud esse non sit composita entitas, sed simplex, probandum est primo, quia alias oporteret in illo esse distinguere partes ex quibus componitur. Ex quo sequeretur primo, unam ex illis partibus esse idem cum materia, et alteram cum forma, atque ita non habebit materia esse a forma, sed ex se; unde non erit pura potentia, sed ex se habebit aliquem actum, contra communem philosophorum sententiam. Sequitur secundo, ex materia et forma non fieri unum simpliciter quia ex duobus entibus in actu non fit unum simpliciter. Sequitur tertio, materiam quantum est ex se posse esse sine forma, et quamcumque formam sine materia, non modo de absoluta potentia, sed ex sua natura. Consequens autem quoad priorem partem est contra philosophiam, quoad posteriorem vero etiam contra fidem; alioqui animæ brutorum essent immortales. Sequela vero quoad primam partem probatur, quia si materia habet existentiam partialem, vel illa est sufficiens ad constituendam materiam extra causas suas, et sic habetur intentum, scilicet quod licet desit forma, conservabit illam. Vel est insufficiens, et sic revera non est existentia, quia de ratione existentiæ est ut sit sufficiens ad constituendam rem extra causas suas: sicut repugnat esse alb

[1] De hac quarta ratione late disseritur infra, section. 11.

dinem, et non esse ex se sufficientem ad constituendum album. Item, quia si materia non potest existere, nisi dependenter a forma, et a toto composito, cujus existentia terminari et actuari potest, superfluum fuisset dari illi propriam partialem existentiam. Item quia si materia habet propriam existentiam, per illam intelligetur prius natura existere, quam actuari per formam; ergo quamvis separetur actualitas formæ, manebit materia ex vi propriæ existentiæ, quia prius non pendet a posteriori. Atque hæ rationes probant etiam alteram partem, scilicet, quod omnis forma possit naturaliter manere existens, etiamsi separetur a materia, nempe quia habet propriam existentiam sufficientem ad constituendum illam extra causas suas, per quam prius natura, atque adeo sufficienter existit. Unde Theologi, præsertim D. Thomas, inde præcipue colligunt animam rationalem esse immortalem, quia secum affert proprium esse, quod primo illi convenit, et per illam toti homini communicatur.

9. Ultimo sequitur, ex his duabus partialibus existentiis unam comparari ad aliam, ut potentiam ad actum; consequens est falsum; ergo Sequela patet; nam præter illas partiales existentias, necesse est constituere integram existentiam et totalem totius naturæ, quæ non potest esse simplex, et omnino condistincta a partialibus existentiis, ut per se est evidens ex omnibus dictis; et quia alias superfluæ essent partiales existentiæ in homine, est evidens non posse fingi talem existentiam totalem et simplicem omnino condistinctam ab existentia animæ, quia nec spiritualis esset, nec corporalis, cum ponatur ut adæquate comitans et actuans substantiam ex corpore et spiritu constantem, et ab illa pendens. Oportet ergo ut talis existentia constet ex partialibus; ergo etiam necesse est ut illæ partiales existentiæ per se uniantur ad constituendam unam existentiam totalem. Alioqui illa totalis non esset existentia per se una, sed aggregatum plurium; ergo necesse est, alteram illarum existentiarum partialium comparari ad aliam, ut potentiam ad actum, alioqui non possent per se uniri. Hoc autem ultimum consequens, esse falsum probatur, quia esse est ultima actualitas cujuscumque rei; imo ex propria ratione est pura actualitas nullam habens potentialitatem admistam secundum se, sed solum ratione essentiæ vel naturæ, cujus est esse. Propter quod dicitur existentia perfectior esse omni forma substantiali, quia plus habet actualitatis quam ipsamet forma, ut sumitur ex D. Thom., prima parte, quæst. 4, art. 1, ad 3.

10. Quinto [1], præter rationes metaphysicas adjungere possumus Theologicam rationem, quia essentia creata separatur in re ipsa a sua existentia; ergo distinguitur realiter ab illa. Consequentia probatur ex dictis superius de distinctionibus rerum. Antecedens solet communiter probari, quia res creatæ cum corrumpuntur vel annihilantur, amittunt existentiam, non vero essentiam. Unde per rei corruptionem separatur existentia ab essentia. Melius vero probatur illud antecedens ex duplici mysterio fidei. Unum est Eucharistiæ, in quo per consecrationem quantitas amittit naturalem existentiam, per quam existebat in pane, et acquirit aliam, quæ per se existit, et potens est reliqua accidentia sustentare. Aliud est incarnationis mysterium, in quo humanitas Christi propria et naturali caret existentia, et assumpta est, ut per existentiam increatam divini Verbi existat.

Secunda sententia ponens distinctionem modalem.

11. Secunda sententia est, esse creatum distingui quidem ex natura rei, seu (ut alii loquuntur) formaliter, ab essentia cujus est esse, et non esse propriam entitatem omnino realiter distinctam ab entitate essentiæ, sed modum ejus. Hæc opinio tribuitur Scot., in 3, dist. 6, quæst. 1; et Henric., Quodl. 1, q. 9 et 10; de quorum sententia postea dicam. Eamdem opinionem tenuit Soto, 1 Phys., quæst. 2, et in 4 Sent., dist. 10, quæst. 2; et nonnulli moderni eam sequuntur. Fundamentum eorum est, quia nonnulla distinctio ex natura rei inter esse et essentiam creaturæ videtur omnino necessaria; non est autem necessaria major, quam hæc modalis seu formalis; ergo non est major asserenda, cum distinctiones non sint sine necessitate multiplicandæ. Majorem videntur primo convincere omnia quæ in favorem primæ sententiæ adducta sunt. Secundo, videtur probari efficaciter, quia quod est extra essentiam rei, necesse est distingui ex natura rei, saltem formaliter, ab essentia rei; sed esse est extra essentiam creaturæ, et videtur evi-

[1] De hac quinta ratione late infra, sect. 12.

dens, cum sit separabile ab ipsa. Unde hæc enunciatio, *Creatura est*, non est per se necessaria et essentialis, sed contingens : ergo. Tertio, quia alias creatura esset suum esse, et consequenter purus actus, quod est creaturæ tribuere id, quod est proprium Dei. Unde Hilarius, lib. 9 de Trinit., Deo tribuit tanquam proprium illi, *quod esse non accidit illi*, sed est ipsum esse subsistens ; et Boet., lib. de Hebdom., cap. 1, *in rebus creatis* (ait) *diversum esse id, quod est, ab esse*. Minor probatur, quia hæc distinctio sufficit ut unum sit extra essentiam alterius, et ad veram et realem compositionem, quia ubicumque in rebus intercedit distinctio, fit ex extremis sic distinctis vera compositio. Item illa distinctio satis est ut unum extremum sit per divinam potentiam separabile ab alio, quamvis non sufficiat ad mutuam seu convertibilem separationem, ut in superioribus dictum est. Ex quo potest hæc sententia confirmari ; nam, licet essentia creata sit separabilis a proprio esse, e converso tamen ipsum esse non est separabile ab essentia creaturæ ; hactenus enim factum non est, nec verisimile est fieri posse ut conservetur existentia albedinis non conservata albedine, et homo habeat existentiam albi, et non sit albus, et sic de aliis ; ergo signum est, non esse realem distinctionem inter essentiam et existentiam, sed tantum modalem. Omitto rationes alias quæ ad suadendas has sententias fieri solent, quia non habent peculiarem difficultatem, quæ in his, quæ propositæ sunt, non contineatur.

Tertia sententia ponens solam distinctionem rationis.

12. Tertia opinio affirmat essentiam et existentiam creaturæ, cum proportione comparata, non distingui realiter, aut ex natura rei tanquam duo extrema realia, sed distingui tantum ratione. Ita tenuit expresse et optime declaravit Alexander Alensis, 7 Metaph., ad text. 22. Tenuit etiam Aureolus, apud Capreolum, in 1, dist. 8, quæst. 1, ubi Capreol. citat etiam Henricum, Godofredum, et Gerardum de Carmelo pro eadem sententia. Et ibi Durand., in prima parte d., quæst. 2, eamdem tenet; et Gabriel, in 3, dist. 6, et ibi cæteri Nominales. Et Hervæus, Quodlib. 7, quæst. 9; Gregorius, in 2, dist. 6, quæst. 1, ad arg. Aureoli. Et hanc opinionem Scotistæ sequuntur, ut patet ex Anton. Andrea, 4 Metaph., quæst. 3; Lich., 3, dist. 6. Eamdem tenet Alexand. Achillinus, lib. 1 de Element., dub. 3; Palacios, in 1, d. 8, disput. 1; Joan. Alens., in lexico Theologico, verbo *Esse*. Hanc etiam opinionem in re tenet Niphus, lib. 4 Metaphys., disp. 5, licet in verbis differat, et in fine disputationis contendat controversiam esse de modo loquendi. Rursus ibi distinguit, ex sententia Aristotelis et Peripateticorum, inter creaturas corruptibiles et incorruptibiles, ut in illis distinguatur existentia ab essentia, non vero in his, quod etiam tenet Joannes Gandens., 4 Metaph., c. 3. Hoc vero non est hoc loco examinandum, quia pendet ex illa quæstione, an hæ res, judicio Aristotelis, sint a Deo productæ, necne ; de qua jam supra dictum est. Videtur etiam Fonseca, lib. 4 Metaph., c. 3, quæst. 4, nihil in re dissentire ab hac sententia, ut a nobis declarabitur, licet secundam sequi verbis profiteatur. Possunt etiam in favorem hujus sententiæ adduci omnes Theologi, qui sentiunt humanitatem non potuisse a Verbo assumi sine propria existentia nam id recte fundari non potest nisi in identitate essentiæ et existentiæ naturæ creatæ, de qua re legi possunt, quæ in 1 tom. tertiæ partis scripsimus.

Tertia sententia exponitur et approbatur.

13. Hæc opinio tertia sic explicanda est, ut comparatio fiat inter actualem existentiam, quam vocant esse in actu exercito, et actualem essentiam existentem. Et sic affirmat hæc sententia existentiam et essentiam non distingui in re ipsa, licet essentia, abstracte et præcise concepta, ut est in potentia, distinguatur ab existentia actuali, tanquam non ens ab ente. Et hanc sententiam sic explicatam existimo esse omnino veram. Ejusque fundamentum breviter est, quia non potest res aliqua intrinsece ac formaliter constitui in ratione entis realis et actualis, per aliud distinctum ab ipsa, quia, hoc ipso quod distinguitur unum ab alio, tanquam ens ab ente, utrumque habet quod sit ens, ut condistinctum ab alio, et consequenter non per illud formaliter et intrinsece. Sed quia vis hujus rationis et plena decisio hujus quæstionis, cum solutionibus argumentorum, pendent ex multis principiis, ideo ut distinctius procedatur, et absque terminorum æquivocatione, quam vereor esse frequentem in hac materia, paulatim procedendum est, et distinctis sectionibus singula sunt explicanda.

SECTIO II.

Quid sit essentia creaturæ, priusquam a Deo producatur.

Quæstionis resolutio.

1. Principio statuendum est, essentiam creaturæ, seu creaturam de se, et priusquam a Deo fiat, nullum habere in se verum esse reale, et in hoc sensu, præciso esse existentiæ, essentiam non esse rem aliquam, sed omnino esse nihil. Hoc principium non solum verum est, sed etiam certum, secundum fidem. Unde Waldensis, lib. 1 Doctrin. fidei antiq., cap. 8, merito ponit inter errores Wicleff., quod dixerit creaturas habere ab æterno aliquod esse reale distinctum ab esse Dei; et Thomistæ graviter reprehendunt Scotum, quod asseruerit creaturas habere quoddam esse æternum, quod est esse diminutum earum, scilicet esse objectivum seu essentiæ in esse cognito, ut videre licet in Cajetano et aliis recentioribus, 1 part., quæst. 17, art. 5, qui existimant illud esse cognitum, ex sententia Scoti, esse aliquod esse reale distinctum ab esse Dei, quod quidem merito impugnant tanquam omnino falsum, et principiis fidei contrarium; immerito tamen id Scoto attribuunt, nam ipsemet Scotus diserte declarat hoc esse cognitum, quod veluti resultat in creaturis ex scientia Dei, non esse in illis aliquod esse reale intrinsecum ipsis, neque esse sufficiens ad fundandam relationem realem, sed rationis tantum, ut videre licet in ipso Scot., in 1, dist. 35, § Ad ista, et dist. 36, § Ad secundum dico, et in 2, dist. 1, quæst. 1, articulo secundo, et in Quodlib., quæst. 1, et 14, art. 2. Neque potuit Scotus aliud sentire; nam ponit hoc esse cognitum, tam necessario convenire creaturis, quam convenit Deo ipsi scire creaturas, quod non pendet ex voluntate seu libertate Dei; esset autem erroneum dicere, Deum ex necessitate et absque libertate communicare creaturis aliquod esse reale participatum ab ipso, quantumvis diminutum, cum de fide sit, Deum operari omnia secundum consilium voluntatis suæ. Igitur hac in parte Scotus nobiscum convenit in principio posito, quod essentiæ creaturarum, etiamsi a Deo sint cognitæ ab æterno, nihil sunt, nullumque verum esse reale habent, antequam per liberam Dei efficientiam illud recipiant.

2. Quin potius idem Scotus, in allegata dist. 36, impugnat Henricum, eo quod variis locis asseruerit essentias rerum ex se habere quoddam esse essentiæ, quod vocat esse reale, æternum et improductum, conveniens creaturis independenter a Deo, quodque in eis supponitur, non solum ante efficientiam, sed etiam ante scientiam Dei, ut ratione illius possint esse objecta illius scientiæ divinæ, quam Theologi simplicem intelligentiam vocant. Ita scribit Henricus, in Summ., articulo tertio, quæst. 23 et 25, et Quodlib. 8, q. 1 et 9, et Quodlib. 9, q. 1 et 2, et Quodlib. 11, q. 3. Cujus sententiam impugnant etiam Thomistæ, ut patet ex Hervæo, Quodl. 11, q. 1; et Soncinat., 9 Metaph., q. 4; et recentioribus D. Thom. expositoribus, 1 part., q. 10, articulo tertio, q. 46, art. 1. Quanquam a sententia et modo loquendi Henrici non multum discrepet Capreolus, in 2, dist. 1, quæst. 2, art. 3, ad quartum argumentum Aureoli contra quartam conclusionem, ubi respondens Aureolo, interroganti an, cum res creatur, fiat id quod omnino nihil erat, dici fieri quidem id quod erat nihil esse existentiæ, et addit : *Erat autem ultra nihilitatem, quæ est carentia actualis existentiæ, essentia in esse essentiæ, quæ, absolute considerata ut natura vel quidditas, est substrahibilis nihilitati existentiæ, et quidditati existentiæ, hoc est, ipsi esse vel non esse actualis existentiæ, et ipsa secundum se semper est aliquid in genere essentiarum, et in esse intelligibili, et in potentia activa creatoris, licet non in esse reali actuali, ut declarant Henricus, Godofredus, et Bernardus de Gannaco.* Hoc vero esse essentiæ ita postea Capreolus declarat, ut ex parte creaturæ antequam a Deo producatur, non existimet esse aliquam veram rem distinctam a Deo, quæ sit simpliciter extra nihil, sed ut ex parte creaturæ dicat quamdam aptitudinem, seu potius non repugnantiam, ut in tali esse a Deo producatur; in hoc enim distinguuntur essentiæ creaturarum a rebus fictitiis et impossibilibus ut chymera, et hoc sensu dicuntur creaturæ habere reales essentias, etiamsi non existant; dicuntur autem habere, non actu, sed potestate, non per potentiam intrinsecam, sed extrinsecam creatoris, atque ita dicuntur habere non in se, sed in causa sua, vel materiali, sicut res generabilis dicitur esse in potentia materiæ primæ, vel effectiva, quomodo totum ens creabile in potentia Dei continetur antequam fiat, de cujus essentia possibili in communi nunc agimus. Atque hoc etiam mo-

do dicitur talis essentia, antequam fiat, realis, non propria ac vera realitate quam in se actu habeat, sed quia fieri potest realis, recipiendo veram entitatem a sua causa, quæ possibilitas (ut statim latius dicam) ex parte illius solum dicit non repugnantiam, ut fiat; ex parte vero extrinsecæ causæ dicit virtutem ad illam efficiendam. Atque eodem modo et ratione, esse, quod appellant essentiæ ante effectionem, seu creationem divinam, solum est esse potentiale objectivum (ut multi loquuntur, de quo statim), seu per denominationem extrinsecam a potentia Dei, et non repugnantiam ex parte essentiæ creabilis.

3. Nec potuit in mentem alicujus Doctoris Catholici venire, quod essentia creaturæ ex se, et absque efficientia libera Dei, sit aliqua vera res, aliquod verum esse reale habens distinctum ab esse Dei, quod tandem fatetur expresse Capreolus, citato loco, allegans verba D. Thomæ, quæst. 3 de Potentia, art. 5, ad 2, ubi sic ait : *Ex hoc ipso quod quidditati esse tribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur, quia antequam esse habeat, nihil est nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia.* Et ratione probatur ex principiis fidei, quia solus Deus est ens ex se necessarium, et sine illo factum est nihil, et sine effectione ejus nihil est, aut aliquod esse reale in se habet. Unde recte dicunt sancti Patres, quidquid a Deo factum non est, vel Deum esse, vel nihil esse : Justinus, in Expositione fidei; Cyril., lib. 1 in Joan., cap. 6; Augustinus, lib. de Trinit., cap. 6. Est autem de fide certum, Deum non fecisse essentias creatas ab æterno, quia neque ex necessitate (ut argumentabamur contra opinionem Scoto attributam), cum de fide sit, Deum nihil agere necessario simpliciter; neque ex libera voluntate; sic enim de fide est, in tempore cœpisse operari. Et præterea est evidens, si essent factæ a Deo essentiæ rerum ab æterno, etiam ex tunc fuisse existentes, quia omnis effectio ad existentiam confirmatur, ut infra ostendam. Et confirmatur, quia alias non posset Deus rem aliquam in nihilum redigere, quia semper maneret aliquid rei, scilicet, essentia. Et similiter non creasset Deus omnia ex nihilo, sed ex uno esse transmutasset illa ad aliud esse.

4. Neque aliquid juvat, quod Capreolus supra, ex aliorum sententia, respondet, Deum creasse omnia ex nihilo existentiæ, non vero ex nihilo essentiæ. Aut enim quod nil habet existentiæ, est simpliciter et omnino nihil, aut non. Si non, ergo absolute et simpliciter non creavit Deus omnia ex nihilo, nec produxit omnia entia, seu omne id quod vere est aliquid reale, et consequenter nullum ens proprie creavit, sed unum ex alio produxit, tanquam ex potentia reali receptiva et improducta, scilicet, existentiam, seu rem existentem ex essentia reali, quæ dicitur esse potentia receptiva ipsius esse, et improducta. Unde ulterius fit, creaturam posse quasi gloriari, quod ex se habeat aliquid quod non habet a Deo, nec participatum ab illo. Hæc autem omnia et similia sunt contra fidem et naturalem rationem. Si vero tandem quis fateatur, illud, quod nihil habet existentiæ, esse simpliciter et omnino nihil, relinquitur frivolam et vanam esse distinctionem de nihilo essentiæ et existentiæ, quia quod est simpliciter et omnino nihil, non potest vere et realiter esse aliquid in aliqua ratione veri entis. Item quia remota existentia et efficientia primæ causæ, nihil omnino manet in effectu, ut ostensum est; ergo neque essentia manere potest sub aliquo vero esse reali distincto ab esse creatoris.

5. Quod tandem in hunc modum declaratur : demus enim essentiam creatam et existentem esse entitatem ex natura rei distinctam ab existentia et separabilem ab illa, et concipiamus illam entitatem essentiæ, quæ est sub existentia, mente præscindendo unam ab altera, ut, verbi gratia, humanitatem Christi, si illa est entitas tantum essentiæ; nullus itaque Catholicus existimare potest, illam rem essentiæ humanitatis, secundum id totum, quod in ea concipitur præcisa existentia, ex æternitate habere actu illam entitatem, solumque illi defuisse unionem ad Verbum, et ad omnem aliam existentiam, alioqui daretur entitas æterna et increata extra Deum; fatendum ergo necessario est, seclusa entitate existentiæ, quæ per effectionem aliquam communicatur creaturæ, ipsam entitatem essentiæ omnino nihil esse.

Objectiones contra positam resolutionem.

6. Contra hanc tamen veritatem objiciuntur nonnulla, quæ parvi momenti sunt; sed ut omnibus satisfaciam, indicabo illa. Primo, quod essentia creaturæ priusquam existat, terminat cognitionem Dei; ut autem terminet, requirit aliquod esse. Secundo, quia prædicata essentialia, ab æterno vere prædicantur aut prædicari possunt de essentia; omnis autem veritas fundatur in aliquo esse. Ter-

tio, quia res creatæ secundum esse essentiæ collocantur sub certo genere et specie, unde ejusdem speciei est rosa sive existat, sive non existat; imo eadem numero essentia est humanitas Petri creati et creabilis. Ergo in utroque statu retinet aliquam entitatem essentiæ. Quarto, quia si essentia creaturæ secundum se, et ut objicitur simplici intelligentiæ Dei, nihil reale est, erit ergo ens rationis; quomodo ergo vere dicitur esse aliquid creabile, cum ens rationis nec sit aliquid, nec creari possit? Quomodo item scientia est de ente reali, cum sit proprie de essentia, et non de existentia? Deinde qualiter potest essentia habere in Deo verum exemplar seu causam exemplarem, nam in entibus rationis locum non habet? Tandem communiter distinguitur in creaturis triplex esse, essentiæ, existentiæ, et veritatis propositionis, ut videre licet apud D. Thom., in 1, dist. 33, q. 1, art. 1, ad 1; ergo, seclusa existentia, adhuc potest essentia retinere esse essentiæ, nam hoc non habet ab existentia, sed ex se; ergo, seclusa omni efficientia extrinseca, habet tale esse, et consequenter ex æternitate illud habet.

Respondetur objectionibus.

7. *Primæ.* — Ad primum, omissis opinionibus Theologorum, quæ superius tactæ sunt, et latius 1 part., q. 14, tractantur, concedo, essentiam creaturæ, sicut est objectum secundarium scientiæ divinæ, ita illam terminare; non est enim objectum movens, sed terminans tantum. Ad hoc autem nullum reale esse quod actu habeat, necessarium illi est, quia *terminare*, neque est aliquid in ipsa, neque est aliquid ab ipsa, sed est sola denominatio extrinseca a scientia Dei, quæ denominatio in re denominata nihil ponit, neque etiam supponit, per se loquendo, aliquod reale esse, sed tale, quale per scientiam cognoscitur; nam hoc ipsum necessarium est ad scientiæ veritatem. Cum ergo Deus per scientiam simplicis intelligentiæ non cognoscat creaturas, ut actu habentes esse aliquod reale, sed potentia tantum, non requirit in illis aliquod esse reale, ut terminent hujusmodi scientiam, sed sufficit esse potentiale, quod ut sic solum est actu in causa, ut recte dixit D. Thom., 1 part., q. 14, art. 9, et 1 cont. Gent., cap. 66. Quod si sit sermo de scientia visionis, qua Deus intuetur res existentes, illa quidem requirit existentiam in objecto, in mensura (ut aiunt) æternitatis; tamen in propria et temporali duratione non est, nisi pro eo tempore pro quo existere cognoscitur. Atque ita ex vi terminationis scientiæ non requiritur in re scita aliquod esse reale, sed solum illud quod adæquatum sit scientiæ, ad veritatem ejus. Quod est evidentius in scientia quam Angelus habet de rosa possibili, aut de futura eclypsi.

8. *Secundæ.* — *Quæ sit æterna propositionum veritas.* — Ad secundum dicam latius solvendo primam rationem positam præcedenti sectione, in favorem primæ opinionis. Nunc breviter respondetur cum D. Thom., 1 part., quæst. 10, art. 3, ad 3, ab æterno non fuisse veritatem in illis propositionibus, nisi quatenus erant objective in mente divina, quia subjective seu realiter non erant in se, neque objective in alio intellectu. Ut autem vera esset scientia qua Deus ab æterno cognovit, hominem esse animal rationale, non oportuit essentiam hominis habere ex æternitate aliquod esse reale in actu, quia illud esse non significat actuale esse et reale, sed solam connexionem intrinsecam talium extremorum; hæc autem connexio non fundatur in actuali esse, sed in potentiali. Dices, per illam scientiam non cognosci, hominem posse esse animal rationale, sed necessario esse animal rationale; ergo solum esse potentiale non est sufficiens fundamentum ejus. Respondetur negando absolute consequentiam, quia illa necessitas non est absoluta essendi secundum aliquod esse reale in actu, sed quoad hoc est possibilitas tantum; includit tamen necessitatem conditionalem, quia, nimirum, si homo producendus est, necessario futurus est animal rationale, quæ necessitas nil aliud est quam identitas quædam objectiva hominis et animalis, quam identitatem Deus simplicissime cognoscit, nos autem per compositionem, quam significat verbum *est*, quando dicimus hominem ex æternitate esse animal rationale, quod esse pertinet ad illum tertium modum, quo dicitur *esse* significare interdum veritatem compositionis.

9. *Tertiæ.* — Ad tertium dicendum est, eo modo collocari res possibiles nondum factas sub certo genere et specie, quo eis dicuntur convenire, aut vere attribui essentialia prædicata, scilicet, prout objective sunt in intellectu divino, aut alio quopiam; hæc enim coordinatio seu collocatio sub certis generibus et speciebus formaliter non est in rebus, sed in intellectu; habet tamen in rebus fundamentum, vel prout actu existunt, vel prout

existere possunt, et objective terminare scientiam qua cognoscuntur, talis naturæ atque essentiæ esse debere, si fiant. Cum ergo dicitur res possibilis, et facta, esse eadem numero vel specie, si sit sermo de identitate reali, seu positiva, falsum est, quia hæc non est nisi inter extrema positiva et realia; negative autem dicuntur esse una res, vel unius speciei, quia res producibilis et producta non sunt duæ res, sed una, neque habent duas species, aut duas essentias, sed unam; hæc autem unitas seu identitas negativa apprehenditur a nobis ad modum positivæ, quia comparamus rem positivam objective existentem in intellectu ad rem actu existentem, ac si essent duo extrema positiva, cum tamen reipsa non sint nisi unum, ut magis constabit ex § sequenti.

10. *Quartæ.* — Ad quartum respondetur, essentiam possibilem creaturæ objectivam divinæ scientiæ, non esse ens confictum ab intellectu, sed esse ens revera possibile et capax realis existentiæ, ideoque non esse ens rationis, sed sub ente reali aliquo modo comprehendi. Jam enim supra declaravi essentiam creaturæ, etiam non productam, esse aliquo modo essentiam realem. Et in superioribus, tractando de conceptu entis, ostendimus non solum sub illo comprehendi id quod actu est, sed etiam quod aptum est esse. Unde recte Cajetanus, de Ente et essentia, cap. 4, quæst. 5, ait, ens reale dupliciter accipi: uno modo, ut distinguitur contra ens fabricatum ab intellectu (quod proprie est ens rationis); alio modo, ut distinguitur contra non existens actu. Essentia ergo creaturæ secundum se est ens reale primo modo, scilicet, in potentia, non vero posteriori modo, et in actu, quod est proprie esse ens reale, ut ibidem Cajetanus notavit. Quocirca, si essentia creaturæ præcise ac secundum se sumpta, et nondum facta, consideretur ut actu ens, vel ei tribuatur actu esse, sic vel non est consideranda in se, sed in sua causa, nec habet aliud esse reale ab esse suæ causæ; vel si consideretur ac in se habens esse, sic verum est, secundum eam considerationem, non esse ens reale, sed rationis, quia non est in se, sed objective tantum in intellectu. Dicitur tamen illa natura creabilis vel possibilis, quatenus secundum se realis est, et apta ad existendum, et eodem modo potest habere in Deo reale exemplar; hoc enim non semper repræsentat actuale ens, sed etiam possibile. Ac denique eodem modo, scientiæ, quæ con[illegible] ab existentia, non sunt de entibus rationis, [illegible] de realibus, quia considerant essentias reales, non secundum statum quem habent objective in intellectu, sed secundum se, vel quatenus aptæ sunt ad existendum cum talibus naturis vel proprietatibus.

11. *Quintæ. — Quidnam et quotuplex sit esse essentiæ.* — Circa quintum argumentum advertendum est, æquivocationem esse posse in primo membro, scilicet, esse essentiæ. Duobus enim modis attribuitur rebus creatis. Uno modo secundum se, etiam ut nondum sunt factæ, neque actu existentes. Et hoc modo esse essentiæ non est verum esse reale actuale in creatura, ut demonstratum est, sed est esse possibile, et revocatur ad illud tertium membrum de esse veritatis propositionis seu cognitionis; nam, ut ostendimus, essentiæ creaturarum hoc modo tantum habent, vel esse in causa, vel objective in intellectu. Solum potest constitui differentia inter illa duo membra, quod esse in veritate propositionis, non solum habet locum in essentiis realibus, sed etiam in entibus rationis et fictitiis; sic enim est verum cæcitatem esse privationem, et chymeram esse confictum monstrum, et ideo peculiariter tribuitur rebus creatis esse essentiæ antequam existant, ut denotetur illam veritatem fundari in esse potentiali apto ad existendum. Alio modo sumitur esse essentiæ, ut actu convenit creaturæ jam existenti, et hoc esse est sine dubio reale et actuale, sive re, sive ratione tantum ab existentia distinguatur, quod postea videbimus, quia certum est, in re existente ipsam essentiam esse actu ens, et consequenter esse essentiale illius esse actuale esse. Hanc tamen actualitatem non habet, nisi per creationem, vel productionem agentis, et ut essentia reipsa conjuncta est existentiæ. Quocirca, quamvis demus, esse essentiæ, hoc modo sumptum, esse actuale esse et distinctum ab esse existentiæ, nihilominus verum et certum est principium positum, quod essentia creaturæ non habet actu hoc esse essentiæ, nisi per effectionem, et consequenter quod secundum se, et ex se, et ut improducta, nullum esse in actu habet, neque essentiæ, neque existentiæ. Et hæc distinctio est præ oculis habenda ad tollendam æquivocationem et intelligendam efficaciam rationum, quæ in hac materia fieri solent.

SECTIO III.

Quomodo et in quo differant in creaturis ens in potentia et in actu, seu essentia in potentia, et in actu.

1. In hac sectione, aliud principium et fundamentum eorum quæ dicenda sunt, statuendum est, nimirum, in rebus creatis ens in potentia et in actu immediate ac formaliter distingui tanquam ens et non ens simpliciter. Quæ distinctio ab aliquibus vocatur realis negativa, quia unum extremum est vera res, et non aliud; ab aliis vero vocatur distinctio rationis, quia non sunt duæ res, sed una tantum, quæ per intellectum concipitur, et comparatur ac si essent duæ. Et hoc principium receptum communiter est etiam in schola D. Thom., ut patet ex Soncinate, 9 Metaphys., quæst. 3, et aliis.

De potentia objectiva, quid sit.

2. Ut vero hoc principium, quod valde necessarium est ad ea quæ dicemus, comprehendatur, advertendum est quosdam existimasse, ens in potentia dicere modum aliquem positivum essendi ejus rei quæ in potentia esse dicitur, quod est esse diminutum et imperfectum, comparatum ad illum statum in quo res dicitur esse in actu. Juxta quam sententiam dicendum esset, illa duo esse extrema positiva et realia. Solet hæc opinio tribui Scot., in 2, dist. 16, quæst. 1, § Rationes quæ quia distinguit potentiam a qua denominatur ens in potentia, a potentia activa et passiva, et ideo vocari solet objectiva, ex eodem Scoto, in 2, dist. 12, quæst. 1, et secundum illum existimatur esse aliquid reale positivum ex parte entis quod in potentia esse dicitur. Sed neque Scotus dixit hoc ultimum, neque ullam in se verisimilitudinem habet. Scotus enim nunquam intellexit potentiam hanc objectivam, esse aliquid reale positivum distinctum a causa producente, et præsuppositum ad actionem ejus ex parte rei possibilis. Imo, si attente legatur, aperte id negat dicta dist. 12; solum ergo vocavit ens in potentia objectiva ipsum ens possibile, quia se habet ut objectum potentiæ productivæ. Unde solum in nomine differt vocando ens in potentia objectiva, quod nos vocamus ens potentiale, et de illa potentia objectiva existimat loqui Arist., 9 Metaph., cum dicit, potentiam et actum esse in eodem genere; sed de sensu hujus axiomatis dictum est supra, et ad præsens nihil refert.

3. Igitur, quod illud esse in potentia, seu illa potentia objectiva non possit esse res aliqua vera et positiva in ipsa re, quæ in potentia esse dicitur, primo est evidens ex dictis § præcedenti, quia vel illa potentia est producta, vel omnino improducta; si est improducta, nihil est distinctum a creatore; si est producta, vel ab æterno et ex necessitate, et hoc dici non potest sine errore; vel libere, et in tempore, et sic antequam produceretur, ipsa erat in potentia objectiva, et consequenter res tota, sine tali potentia in re producta, erat in potentia objectiva; ergo hoc esse in potentia objectiva nullam dicit potentiam realem et positivam, quæ actu sit. Secundo, nam vel talis potentia manet in re producta, vel non manet. Si non manet, nihil reale et positivum esse potest; quomodo enim illud ens, qualecunque esse fingatur, si aliquid positivum et reale esset, destrueretur per productionem entis in actu? Si vero illa potentia manet in re producta, jam illa potentia non est objectiva tantum, sed etiam subjectiva, nec res fierent ex nihilo, sed ex præsupposita potentia, tanquam ex subjecto, vel materia ex qua fit res. Tertio, supra ostensum est, in essentia possibili priusquam fiat, nihil rei esse (proprie loquendo de re positiva et actuali); ergo non potest in ea esse potentia realis positiva; omnis enim potentia realis positiva, est res aliqua vera, seu in aliqua realitate et entitate fundata. Quocirca, ut recte notavit D. Thom., 1 part., quæst. 9, art. 2, creaturæ non dicuntur possibiles, nisi per denominationem ab aliqua potentia activa, vel passiva; quando autem hæc denominatio sumitur a potentia passiva, vel a potentia activa causæ secundæ, supponit jam talem potentiam ab alio productam; non potest enim vel causa secunda, vel aliqua potentia passiva realis esse prorsus improducta. Quapropter (ait Div. Thomas) *omnes creaturæ, antequam essent, non erant possibiles esse per aliquam potentiam creatam, cum nullum creatum sit æternum, sed per solam potentiam divinam, in quantum Deus potest eas in esse producere.* Ex parte igitur creaturarum solum supponitur non repugnantia ut ita fiant, quia nihil rei in eis requiri aut supponi potest.

4. Neque illa potentia respectu cujus dicuntur esse in potentia objectiva, potest esse aliquid in ipsis, sed in causa a qua fieri pos-

sunt, quia esse in potentia objectiva, nihil aliud est quam posse objici alicui potentiæ, vel potius actioni aut causalitati alicujus potentiæ; non potest autem res objici sibi ipsi, sicut non potest fieri a se, sed ab alio; dicitur ergo esse in potentia objectiva in ordine ad alterius potentiam, et per denominationem ab illa dicitur res possibilis. Relinquitur ergo, ens in potentia ut sic, non dicere statum aut modum positivum entis, sed potius præter denominationem a potentia agentis includere negationem, scilicet, quod nondum actu prodierit a tali potentia; ideo enim in potentia esse dicitur, quia nondum exivit in actum, et propterea etiam cum res creatur, desinit esse in potentia, non quia desinat esse subjecta divinæ potentiæ, et contenta in illa, sed quia jam non est tantum in illa, sed etiam ab illa, et in seipsa. Hunc ergo statum excludebat illud in potentia.

Quid addat essentia in actu essentiæ in potentia.

5. Secundo principaliter observandum est circa aliud extremum, scilicet, ens aut essentiam in actu, frequenter ab auctoribus dici, essentiam in actu addere existentiam ipsi essentiæ. Qui modus loquendi, juxta sententiam eorum qui affirmant essentiam existentem non distingui ex natura rei a suo esse, intelligendus necessario est de additione secundum rationem, aut improprie dicta. Nam, si sit sermo de essentia in actu respectu essentiæ in potentia, minus proprie dici videtur addere illi existentiam, quia additio realis non fit proprie, nisi enti reali, nam aliquid entitatis habet cui additio fit; diximus autem essentiam in potentia nihil habere entitatis; non ergo ei fit additio proprie loquendo, nisi fortasse secundum rationem, quatenus essentia in potentia objectiva apprehenditur per modum entis, propriusque diceretur essentiam, ut actu ens, distingui per existentiam actualem a seipsa, ut est in potentia. Unde, si sit sermo de essentia in actu, nullo modo dici potest, juxta hanc sententiam, quod essentia existens addat existentiam supra essentiam in actu, quia essentia, quæ est ens actu, formaliter et intrinsece includit existentiam; per illam enim constituitur ens actu, et distinguitur ab ente in potentia, juxta hanc sententiam, ut dictum est. Quapropter frequentius utuntur illo modo loquendi auctores, qui existimant esse distingui ex natura rei ab essentia creaturæ, ut patet ex superius citatis, inter quos Ægid., Quodlib. 1, quæstione septimo, ait, *esse imprimi essentiæ dum creatur et fit existens.* Quod dictum si intelligatur de essentia in potentia prout erat, vel potius cogitabatur ante effectionem Dei, vel est omnino falsum, vel impropriissimum ac metaphoricum; quo modo enim potest actus imprimi ei quod nihil est? actus enim non imprimitur nisi potentiæ receptivæ: essentia autem sub ea consideratione non est in potentia receptiva, sed mere objectiva. Igitur, ut illa locutio et similes aliquem verum sensum habere possint, juxta prædictam sententiam, necesse est intelligi de essentia in actu, quæ comparata ad esse, est potentia receptiva illius, non tamen est actualis essentia, nisi dum actu recipit actum essendi.

6. Ex hoc tamen necessario sequitur, quamvis essentia actualis non differat a potentiali nisi dum est, vel etiam quia est sub actu essendi, formaliter tamen ac præcise non differre immediate in actu essendi, sed in sua entitate essentiali, seu in esse essentiæ actualis. Hoc (inquam) necesse est dicere, distinguendo ex natura rei essentiam actualem ab existentia, tanquam realem potentiam ab actu. Quia ens in potentia objectiva, ut ostendimus, est simpliciter nihil, seu non ens actu; ergo quælibet actualis entitas per id formaliter immediate ac præcise differt ab ente in potentia, per quod est in suo genere entitas actualis, et desinit esse potentialis; sed essentia actualis in esse essentiæ differt ab essentia in potentia, ut per se notum est, et non differt formaliter ac præcise per existentiam, sed per actualitatem illam quam in se habet, ab existentia distinctam, quia illam actu non habebat dum erat in potentia; ergo. Item, quia secundum illam entitatem actualem, est in potentia receptiva existentiæ, in qua non erat prout considerata in sola potentia objectiva. Præterea declaratur aperte in humanitate Christi, si supponatur existere per existentiam increatam Verbi, quia nihilominus ipsa, præcise concepta, est entitas actualis creata, et ideo etiam sic præcise concepta differt a seipsa, ut erat ab æterno in sola potentia objectiva, et ideo concipitur nunc, ut proxime apta ad hoc ut uniatur Verbo, quod ante creationem non habebat; illa ergo humanitas, ut actualis entitas essentiæ differt a seipsa in potentia per suammet entitatem essentiæ creatam, et non tantum per esse increatum Dei.

7. Quod declaratur amplius et confirmatur

nam si essentia et existentia sunt res diversæ, sicut essentia potest esse in potentia et in actu, ita existentia creata est in potentia et in actu; et sicut essentia non potest esse actualis, nisi conjuncta existentiæ, ita neque existentia potest esse actualis nisi conjuncta essentiæ; formaliter tamen et intrinsece non differt existentia actualis a seipsa potentiali per essentiam, sed per suam actualem entitatem, quam actu non habebat, dum erat in potentia; idem ergo est de essentia, si secundum præcisam actualitatem essentiæ ad seipsam in potentia comparetur. Similiter, non solum essentia præcise, et existentia præcise, sed etiam totum compositum ex esse et essentia, potest a nobis concipi, ut in potentia, et in actu, ut per se notum est; hoc autem ens in actu non distinguitur adæquate a seipso in potentia, quia addit existentiam essentiæ; nam in utroque statu includit existentiam proportionate; sed differt per totam entitatem suam adæquatam, quia, nimirum, dum est in actu, habet actualitatem essentiæ et existentiæ; dum vero est in potentia, neutram habet.

8. Est ergo in universum verum secundum principium supra positum, scilicet, ens in actu, et ens in potentia, distingui formaliter immediate tanquam ens et non ens, et non tanquam addens unum ens supra aliud ens. Et consequenter etiam est verum, essentiam, prout actuale ens, distingui immediate ab essentia potentiali per suammet entitatem actualem, sive ad habendam illam requirat aliam entitatem, vel alium modum, sive non; est enim eadem ratio de essentia in actu, quæ de quolibet ente in actu. Unde, ut formaliter loquamur, et abstrahamus ab omni opinione, non est dicendum, essentiam actualem distingui a potentiali, quia habet existentiam; nam, licet id etiam possit verificari, aut formaliter et proxime, aut radicaliter et remote, juxta varias opiniones, tamen formalissime et immediate in omni sententia separatur essentia actualis a potentiali, per suammet entitatem actualem, quam habet in ratione essentiæ realis.

SECTIO IV.

An essentia creaturæ constituatur in actualitate essentiæ per aliquod esse reale, indistinctum ab ipsa, quod nomen habeat, et rationem existentiæ.

1. Diximus de essentia creaturæ, ut possibili, et ut in actu, et de distinctione earum qualis sit; superest dicendum de esse, quo essentia in actu formalissime constituitur.

2. Dico ergo primo: essentia realis, quæ in se est aliquid actu, distinctum a sua causa, constituitur intrinsece aliquo esse reali et actuali. Hoc sequitur aperte ex dictis: nam omnis entitas realis constituitur aliquo esse reali, cum ens ab esse dicatur, et ens reale ab esse reali; ergo dum entitas realis desinit esse potentialis, et fit actualis, necesse est ut aliquo actuali esse reali constituatur. Rursus essentia actualis realis in suo genere est verum et actuale ens reale, differens jam ab ente in potentia; ergo necesse est illam formaliter constitui in tali actualitate aliquo esse reali actuali, ei communicatio per efficientiam aliquam.

3. Dico secundo: hæc constitutio non fit per compositionem talis esse cum tali entitate, sed per identitatem omnimodam secundum rem. Probatur primo ex dictis, quia essentia actualis differt a seipsa potentiali immediate per suam entitatem; ergo per illammet habet illud esse actuale, per quod constituitur, etc. Secundo declaratur in hunc modum: nam vel essentia actualis distinguitur ex natura rei ab existentia, vel non. Si non, manifestum est nullum habere esse distinctum, quo in tali actualitate constituatur. Si vero distinguitur, ergo etiam distinguitur ex natura rei esse essentiæ actualis ab esse existentiæ actuali; ergo esse essentiæ actualis non distinguitur ex natura rei ab actuali essentia, alioqui in infinitum procederetur; ergo in omni opinione illud esse, quo constituitur essentia actualis, ut sic, non potest esse distinctum ex natura rei ab ipsa.

Prioris quæstionis resolutio

4. Dico tertio: illud esse, quo essentia creaturæ formaliter constituitur in actualitate essentiæ, est verum esse existentiæ. Duæ propositiones præcedentes prout a nobis propositæ sunt, communes sunt in omni opinione, sive teneamus existentiam distingui ex natura rei ab essentia, sive non; hæc au-

tem tertia admittitur quidem, imo necessario asseritur ab his qui non distinguunt existentiam ab actuali essentia; ab his vero qui oppositum sentiunt, frequentius negatur. Imo, si consequenter loquantur, non video qua ratione possint eam admittere. Probatur autem hæc assertio variis modis. Primo, quia hoc esse præcise sumptum satis est ad veritatem hujus locutionis de secundo adjacente, *Essentia est;* ergo illud esse est vera existentia. Consequentia est clara : nam, juxta communem significationem et conceptionem hominum, *est*, de secundo adjacente, non absolvitur a tempore, sed significat actu esse in rerum natura, quod omnes intelligimus nomine existentiæ, seu per esse existentiæ. Dices, de actuali essentia semper vere dici, *est*, non tamen formaliter ob actualitatem essentiæ, neque ob illud esse, quo in tali actualitate formaliter constituitur, sed quia nunquam habet hoc esse absque existentia, tametsi distincta a tali esse seu actualitate essentiæ. Contra hanc autem responsionem probatur antecedens rationis factæ; nam per hoc esse essentiæ actualis formaliter ac præcise sumptum talis essentia est ens in actu, et distinguitur ab ente in potentia; ergo ex vi illius esse talis essentia est; recte enim infertur: Est ens actu; ergo est, quia esse ens actu non diminuit rationem entis, quam includit verbum *est*. Unde, etiam si demus hoc esse essentiæ actualis pendere ab ulteriori termino seu actu tanquam a conditione necessaria, vel ab aliquo hujusmodi, nihilominus tamen illud esse ipsum formaliter constituet ens actu, et distinguet illud ab ente in potentia; ergo ex vi illius vere et absolute dicitur res esse; sicut accidens ex vi sui esse dicitur esse ens actu, et absolute esse, quamvis illud esse requirat inhærentiam in subjecto, ita ut sine illa naturaliter esse non possit.

5. Secundo argumentor, tam simpliciter quam ad hominem : nam huic esse actualis essentiæ conveniunt omnia quæ tribui solent existentiæ, imo et illa omnia, propter quæ auctores primæ et secundæ sententiæ existimant, existentiam distingui ex natura rei ab essentia; ergo est verum esse existentiæ. Antecedens probatur, nam primo hoc esse essentiæ actualis non est æternum, sed temporale; nam, ut supra ostensum est, creaturæ nullum esse reale ab æterno habuerunt, sed esse essentiæ, prout distinguitur ab esse existentiæ, dicitur esse æternum, quod non potest esse verum nisi de illo esse potentiali; ergo esse actuale sicut temporale est, ita etiam est vera existentia. Deinde, hoc esse convenit creaturæ contingenter seu non necessario, quandoquidem et priusquam fieret illud non habuit, et potest, posteaquam illud habet, illo privari; sed istæ sunt conditiones existentiæ, propter quas maxime censetur distingui ab essentia; nam essentia dicitur non convenire rei contingenter, sed necessario et inseparabiliter; ergo hoc esse actualis essentiæ habet conditiones omnes existentiæ. Dices : si hæc ratio est efficax, non solum concludit quod hoc esse sit existentia, sed etiam quod sit distinctum ab essentia. Respondetur, in opinione aliorum ita concludi; tamen, juxta nostram sententiam, potius concludi, non recte probari illis rationibus existentiam distingui ex natura rei ab essentia, de quo plura inferius. Unde ulterius huic esse actualis essentiæ convenit, ut conferatur creaturæ per efficientiam creatoris; sed per efficientiam proxime confertur esse existentiæ; in hoc ergo etiam convenit hoc esse cum existentia. Denique nulla potest excogitari conditio necessaria ad esse existentiæ, quæ non conveniat huic esse. Nisi forte aliquis, petendo principium, dicat unam ex conditionibus requisitis ad existentiam, esse ut distinguatur ex natura rei ab actuali essentia, quod sane absurde diceretur; nunc enim inquirimus conditiones quibus cognoscere possimus quid existentia sit, et cur sit ab essentia distinguenda. Esset ergo voluntaria petitio principii, inter conditiones necessarias ad esse existentiæ ponere hujusmodi distinctionem. Eo vel maxime quod distinctio, cum sit negatio vel relatio quædam, non est conditio per se requisita ad esse rei, sed est quid resultans ex tali esse rei. Non est ergo distinctio ponenda inter conditiones necessarias ad esse rei, sive essentiæ, sive existentiæ; in reliquis autem nulla fingi potest conditio, quæ constituat esse reale in esse existentiæ, quæ non reperiatur in esse actualis essentiæ. Est ergo hoc verum esse existentiæ.

6. Tertio declaratur hoc ipsum ex propria ratione existentiæ; nam esse existentiæ nihil aliud est quam illud esse, quo formaliter et immediate entitas aliqua constituitur extra causas suas, et desinit esse nihil, ac incipit esse aliquid; sed hujusmodi est hoc esse, quo formaliter et immediate constituitur res in actualitate essentiæ; ergo est verum esse existentiæ. Major videtur esse per se nota ex

ipsius termini significatione, et communi omnium conceptione. Item ex immediata et formali oppositione supra declarata inter ens actu, et ens in potentia ; nam ens actu, idem est quod existens, alioquin dari posset medium inter ens possibile et ens existens, quod tamen inintelligibile est; ergo illud esse, quo formaliter constituitur ens actu in se et extra causas, est etiam esse quo constituitur existens ; ergo illud esse est verum esse existentiæ. Item quia hujusmodi esse, si, per possibile vel impossibile, intelligatur manere absque quolibet alio esse distincto, est sufficiens ad distinguendum entitatem actualem a possibili, et consequenter ad constituendam illam in novo ac temporali statu, quem ab æterno non habet, et ad terminandam actionem agentis, seu ad fundandam habitudinem et dependentiam realem a causa efficiente ; ergo hujusmodi esse, quo res formaliter constituitur actu extra causas, est existentia. Minor autem propositio, scilicet, quod illud esse, quo intrinsece et immediate essentia possibilis intelligitur fieri essentia actualis, constituat essentiam extra causas, seu extra nihil, fere est per se nota ex terminis, quia per illud esse est aliquid in actu. Est etiam demonstrata ex principiis positis, quia ostensum est, per hoc esse formaliter constitui essentiam extra possibilitatem quam ab æterno habebat nostro modo concipiendi: nam educi, ut sic dicam, a possibilitate, et extra causas constitui, idem sunt.

7. *Occurritur objectioni.* — Nec refert, si quis dicat, hoc esse actualis essentiæ pendere ab alio esse distincto, quod ab aliis appellatur actualis existentia, tum quia, licet admittamus hanc dependentiam, illa esse non potest in genere causæ vel termini formalis intrinsece constituentis essentiam in ratione essentiæ actualis ; nos autem locuti sumus de esse sic formaliter et intrinsece constituente actualitatem essentiæ, et de illo ostendimus habere veram rationem existentiæ. Assumptum probatum est a nobis, quia ostendimus, illud esse, quo essentia in actualitate essentiæ constituitur, non posse esse ex natura rei distinctum ab ipsa ; si ergo illud aliud esse, quod ab aliis vocatur existentia, est distinctum ex natura rei ab actualitate essentiæ, non potest illam formaliter constituere in tali actualitate ; si ergo aliqua est dependentia actualis essentiæ a tali existentia, non erit ut ab intrinseco constitutivo formali, sed ut ab alia causa vel conditione necessaria. Præterea, quia, si hæc ratio attente ponderetur, probat, nullam dari existentiam ita distinctam ab esse actualis essentiæ ; et si fortasse datur aliqua conditio, vel terminus, aut modus necessarius, ut talis essentia actualis existat, illam non esse nec vocari posse existentiam, sed subsistentiam, vel inhærentiam, nisi tota hæc controversia ad quæstionem de nomine revocetur. Quia vero magna ex parte hinc pendet intelligentia totius hujus quæstionis, directe et ex professo declarandum hoc est et probandum in sequenti sectione.

SECTIO V.

Utrum præter esse reale actualis essentiæ sit aliud esse necessarium, quo res formaliter et actualiter existat.

Declaratur munus existentiæ.

1. Certum est apud omnes, existentiam esse id quo formaliter et intrinsece res est actu existens ; quanquam enim existentia non sit proprie et in rigore causa formalis, sicut neque subsistentia aut personalitas, est tamen intrinsecum et formale constitutivum sui constituti, sicut personalitas est intrinsecum et formale constitutivum personæ ; sive hoc sit per compositionem, sive absque illa; nam constitutio latius patet quam compositio, ut Theologi latius tradunt, 1 part., q. 40, seu in 1, dist. 26 et 33 ; hoc autem constitutivum per existentiam, ut uno verbo significetur, quod omnes admittant, nihil aliud est quam existens ut sic, quanquam sub hac voce æque obscurum maneat, quid illud sit, nisi amplius conceptus seu ratio existentis ut sic declaretur. Quidquid vero illud sit, certum tamen est existens ut sic per solam existentiam formaliter constitui, et in hoc genere quasi formalis causæ ab illa sola pendere ; hoc tamen non excludit quin aliis modis, vel in aliis generibus causarum pendeat res existens ab aliis rebus in sua actuali existentia, quod est attente considerandum, quia aliqui Thomistæ videntur hoc aut ignorasse, aut dissimulasse, ut in argumentis primæ opinionis tactum est, et in eorum solutionibus videbimus. Est autem id evidens in eorum sententia; nam si existentia et essentia sunt ex natura rei distinctæ, et ex eis componitur ens existens tanquam ex actu et potentia, necesse est, ut illud compositum in ratione entis exi-

stentis intrinsece pendeat, tam ab entitate essentiæ, quam ab entitate existentiæ, licet ab hac formaliter, ab illa vero materialiter; imo necesse est ipsam entitatem existentiæ pendere ab entitate essentiæ in genere causæ materialis, sicut e contrario essentia pendet ab existentia in genere formalis.

2. Rursus in omni opinione necesse est ut existentia rei creatæ pendeat ab existentia alicujus rei, saltem in genere causæ efficientis. Quod si res creata existens imperfecta sit, vel incompleta in genere entis, necesse est ut tota entitas actualis, et ipsa etiam existentia talis rei, pendeat ab alio, vel tanquam a subjecto, vel tanquam a sustentante, vel tanquam ab unione cum alio, vel tanquam ab ultimo termino completæ entitatis. Probatur inductione, quæ fieri potest variis exemplis, juxta varias sententias; sic enim humanitas Christi et existentia creata ejus pendet a Verbo, ut a sustentante, et ab Incarnatione, tanquam ab unione qua conjungitur Verbo; sic etiam humanitas Petri, et existentia ejus pendet a subsistentia tanquam ab ultimo termino complente substantiam; sicut etiam linea, quantumvis concipiatur actu existens, dici potest pendere a puncto tanquam a termino suo. Unum vero exemplum est fere extra omnem controversiam; nam forma accidentalis secum affert suam existentiam, quæ existentia naturaliter pendet a subjecto, ut a causa materiali, et ab unione seu inhærentia in subjecto, ut a modo quo mediante sustentatur a subjecto; et (quod certius est) forma substantialis materialis secum affert suam existentiam, quæ naturaliter pendet a materia, ut a causa materiali. Ratio vero generalis est, quia omne ens, quod in suo ordine imperfectum et incompletum est, potest pendere ab alio ente, vel ut a causa intrinseca, vel ut ab extrinseca, prout naturæ ejus fuerit accommodata; hoc enim nullam repugnantiam involvit, et alioqui consentaneum est imperfectioni talis entis. Quod si in entitate essentiæ actualis hoc facile admittitur, et sine controversia, non est cur in entitate existentiæ negetur, cum illa etiam imperfecta et imbecillis ad se sustentandum esse possit, ut evidenter constat in omni existentia accidentis.

Punctus controversiæ.

3. Ex his ergo recte concluditur, essentiam actualem ut sic, etiamsi in suo intrinseco et formali esse includat esse existentiæ, ut probatum est, nihilominus posse naturaliter indigere aliquo ulteriori termino, vel modo, aut unione, ut in rerum natura existat, vel simpliciter, vel connaturali modo, ut evidenter declarat et confirmat discursus factus, et exempla ac rationes in eo adductæ. Hinc ergo nata est quæstio proposita; dicunt enim aliqui, etiamsi essentia per suum esse reale essentiæ sit verum actuale ens, nihilominus indigere alia ulteriori actualitate distincta, ut esse possit, et hanc vocant existentiam.

4. Dicendum tamen est, essentiam realem et actualem posse quidem naturaliter postulare modum subsistendi, vel inhærendi, ut sit; hunc tamen modum seu terminum ulteriorem non esse existentiam ipsius essentiæ, nec posse præter hos modos aut terminos excogitari alium, qui et sit distinctus ex natura rei ab essentia actuali, et sit vera existentia ejus. Probatur facile discurrendo per singulas essentias et modos earum. Et incipiendo a clarioribus, forma accidentalis præter entitatem actualem sibi essentialem, includit actualem unionem seu inhærentiam ad subjectum, quam esse ex natura rei distinctam ab entitate formæ accidentalis satis declaravit mysterium Eucharistiæ, in quo separata est et destructa actualis inhærentia conservata entitate accidentis; sicut etiam idem mysterium ostendit eamdem actualem inhærentiam esse extra essentiam accidentis. Hæc autem inhærentia non est esse existentiæ accidentis; quis enim hoc unquam dixit? Nam in sacramento altaris non creatur novum esse existentiæ, quo accidentia consecrata existant, ut omnes fere Theologi docent; retinent ergo accidentia consecrata existentiam quam habebant in pane, et non retinent inhærentiam; non est ergo inhærentia existentia accidentis, sed modus quidam illius, quo mediante, illa existentia naturaliter pendet et conservatur a subjecto, quam dependentiam Deus supplet in accidente separato. Idemque est, proportione servata, in forma materiali respectu materiæ, et in materia respectu formæ, ut latius dicemus inferius.

5. *Existentia substantialis distinctum quid a subsistentia.* — Substantialis autem natura quæ per se existit, præter actualem entitatem essentiæ, includit ultimum quemdam terminum, quo positive subsistit, ut infra suo loco dicemus contra Scotum et alios. Quem terminum nunc etiam supponimus ex natura rei esse distinctum ab entitate actuali totius na

turæ, seu essentiæ substantialis. Hunc item terminum negamus esse existentiam, sed subsistentiam naturæ seu suppositi. Et quamvis fortasse, qui ita loquuntur, ut illum terminum, seu subsistentiam, existentiam substantialem vocent, possint tantum in modo loquendi a nobis discrepare, tamen etiam potest esse realis differentia, et si sit tantum in voce, non recte loquuntur. Etenim si subsistentiam ipsam existentiam vocent, quia revera putant, essentiam substantialem primo ac formaliter constitui in esse entis in actu et distingui ab ente possiblli per subsistentiam ipsam ut sic, est plane falsum, ut etiam Thomistæ frequentius sentiunt, et infra tractando de subsistentia videbimus. Et ex hactenus dictis convinci potest. Ostendimus enim, illud esse, quo primo ac formaliter constituitur essentia intra latitudinem entis in actu et distinguitur ab essentia possibili, non posse esse aliquid ex natura rei distinctum ab entitate actuali essentiæ; non potest ergo hic esse effectus formalis subsistentiæ, cum supponamus, hanc ex natura rei esse distinctam. Præterea, sicut hic modus est distinctus ab entitate essentiæ, ita potest entitas essentiæ conservari destructo tali modo, et tunc retinet totum illud esse intrinsecum, quo constituitur in tali actualitate seu entitate actuali; ergo non constituitur formaliter et intrinsece in ea actualitate per subsistentiam. Antecedens supponitur ex mysterio Incarnationis et ex his quæ dicemus infra de natura et subsistentia. Consequentia vero probatur primo, quia idem numero constitutum non potest conservari destructo intrinseco et formali constitutivo, sicut non potest manere eadem persona, ablata personalitate, etiamsi maneat eadem natura. Secundo a simili : nam recte probamus formale constitutivum accidentis in ratione entis in actu non esse inhærentiam, quia, ablata inhærentia, conservatur idem numero accidens in ratione entis in actu ; idem ergo est in præsenti. Igitur in hoc sensu non potest vere dici modus subsistendi, esse ipsum esse existentiæ naturæ substantialis.

6. Alio vero sensu posset quis ita loqui, nimirum, quia entitas actualis essentiæ substantialis non potest in rerum natura existere sine tali modo, et quod propter hanc causam illud esse, quo essentia intrinsece constituitur ens actu, non vocetur esse existentiæ, sed essentiæ tantum, quia per se non sufficit ad constituendam rem existentem, sufficit tamen ad constituendam essentiam rei; ... nus autem seu modus subsistentiæ vo... esse existentiæ, quia complet entitatem ... et illo posito, sufficit ut res existat. Et hic quidem dicendi modus solum est diversus a nostra sententia in usu terminorum; nos enim hoc præcipue contendimus, et in hoc totam rem sitam esse existimamus, quod in entibus creatis, præter actualem entitatem essentiæ, et modum existendi per se vel in alio, non fingatur aliud esse existentiæ distinctum ex natura rei ab entitate actuali essentiæ, et a modo per se existendi vel inhærendi alteri, quod jam nobis concedit illa sententia illo modo explicata. Displicet tamen valde ille modus loquendi. Primo, propter abusum terminorum, quia per esse existentiæ nemo intelligit omne id, sine quo actualis rei identitas conservari non potest, sed quo formaliter hujusmodi entitas in ratione entis in actu, et extra suas causas constituitur; ergo, licet actualis entitas essentiæ substantialis non possit esse sine subsistentia , si per illam formaliter non habet quod sit extra causas , non potest dici quod per illam existat, et consequenter neque illa potest existentia appellari.

7. Secundo, quia alias subjectum accidentis dicendum esset existentia accidentis, quia sine illo non potest naturaliter existere. Imo materia posset appellari existentia formæ pendentis ab ipsa in esse, et forma materiæ. Et amplius, si consequenter ipsi loquantur, debent essentiam actualem appellare existentiam suæ subsistentiæ, quia subsistentia non potest existere sine natura , quam terminat, et a qua pendet. Si ergo hæc omnia neganda sunt, solum quia illa dependentia in existendo non est ut a formali constitutivo entitatis actualis, eadem ratione negandum est, subsistentiam esse existentiam illius naturæ, quam terminat.

8. Tertio, quia saltem supernaturatiter conservatur natura existens, ablata propria subsistentia, ut patet in mysterio Incarnationis. Dices, conservari quidem sine propria, non tamen aliqua alia existentia, quæ vicem propriæ suppleat, quæ poterit etiam appellari existentia naturæ. Sed contra hoc est : tum quod adhuc est sub controversia, an possit creata natura conservari sine ulla subsistentia, tam propria quam aliena , et Cajetanus cum aliis tenet, posse, et est probabile, ut postea videbimus; tum etiam quia, quamvis, ablata propria subsistentia, alia substituatur

loco illius, semper natura manet eadem numero in ratione talis entitatis existentis, quod esse non posset si formaliter existeret per subsistentiam, quia variato formali constitutivo necesse est constitutum variari.

9. Quarto, quia subsistentia ita se habet ad naturam substantialem, sicut inhærentia ad naturam accidentalem; nam per se, et in alio, cum proportione sumpta, opponuntur inter se, et versantur suo modo circa idem divisum; unde sicut actualis inhærentia est modus existentis naturæ, ita actualis perseitas, quæ est propria subsistentia, est modus naturæ existentis; non potest ergo recte appellari existentia ejus. Nec video qua ratione moveantur, qui sic loquuntur, nisi ut verbis saltem defendant, existentiam distingui ex natura rei ab essentia, cum in re solum de subsistentia ita sentiant.

Assertio præcipue intenta persuadetur.

10. Superest ut probemus alteram partem a nobis præcipue intentam, scilicet, præter actualem entitatem essentiæ, et illud esse quo in ea constituitur, quodque ab ipsa in re non distinguitur, et præter modum subsistentiæ vel inhærentiæ, non dari aliud esse existentiæ ex natura rei distinctum ab his. Sufficiens autem probatio hujusmodi veritatis esse videtur, quia omnis alia entitas, vel modus realis, est superfluus et sine probatione confictus; cur ergo est multiplicandus? Antecedens declaratur, quia rationes, quæ afferuntur ad probandam hujusmodi existentiam distinctam, vel probant solum de subsistentia in natura substantiali, et inhærentia in accidentali, vel sunt omnino inefficaces, quia supponunt nescio quod esse essentiæ æternum creaturæ, quod revera nullum est. Quapropter illæ rationes æque probarent, esse essentiæ actuale et temporaneum distingui ex natura rei ab essentia creaturæ, quod nullus asserere potest, qui res, quæ his verbis significantur, mediocriter concipiat.

11. Et hinc satis etiam constat, hujusmodi entitatem vel modum esse superfluum. Primo quidem, quia si esset aliqua ejus necessitas vel utilitas, posset aliqua probabili ratione declarari ac suaderi. Deinde, quis, quæso, est formalis effectus talis entitatis seu modi, propter quem a natura seu a Deo tribuatur? Non enim esse potest, ut essentia fiat ens actuale, et extra causas suas constituatur; hoc enim formaliter habet per esse essentiæ actuale, ut sæpe probavimus; neque etiam ut entitas essentiæ actu sit per se, vel in alio; nam hos modos essendi habet per subsistentiam vel inhærentiam; quid ergo confert alia existentia? Dices: confert existere, seu constituit formaliter essentiam non in ratione essentiæ, sed in ratione existentis. Sed hæc est petitio principii, aut idem per idem declarare; hoc enim est quod inquirimus, quid addit existere ultra esse actuale extra causas, communicatum per effectionem causæ efficientis, quo vere constituitur essentia in ratione entis in actu, cum supponamus non esse sermonem de subsistentia vel inhærentia; et similiter inquirimus, quid addat *existens* supra *ens actu* extra causas, supposito quod non addit esse subsistens, vel inhærens. Quia ergo nulla ratio realis distincta a prædictis concipi potest, concludimus, ens actu, et existens, eamdem rem et rationem formalem significare: ideoque fingi non posse esse existentiæ, distinctum ab illo esse, quo unaquæque res in actualitate suæ essentiæ constituitur.

12. Atque hinc ulterius inferimus, hujusmodi entitatem existentiæ dicto modo distinctam, non solum superfluam esse, sed plane impossibilem. Primo quidem, quia hæc entitas non ponitur ut a Deo extrinsecus addita ad majorem aliquam rerum perfectionem, sed ut connaturalis et debita ac omnino necessaria, ut res sit extra causas suas. Si ergo necessaria non est, non est etiam hoc modo possibilis, quia natura non amat, neque postulat quod superfluum est. Secundo et a priori, quia ubi effectus formalis nullus est, vel non est possibilis, neque forma est possibilis; hic autem nullus est effectus formalis quem talis entitas dare possit. Quod patet facile ex dictis, quia neque ens actu, neque esse tali modo, scilicet, in se vel in alio, provenire potest formaliter a tali entitate; præter hos autem effectus formales non potest alius ex cogitari conveniens enti creato, ut ens creatum et existens est.

13. Et in hoc cernitur aperta differentia inter subsistentiam et existentiam illam, quæ fingitur distincta ab essentia actuali; nam de subsistentia facile declarari potest effectus formalis, propter quem est necessaria; non enim ponitur, ut constituat naturam substantialem in ratione entis in actu, sed ut entitatem ejus ita compleat et terminet, et reddat illam ita in se et per se existentem, quasi sibi sufficientem ad sustentandum intrinsece suum esse, ut reddatur incapax ali

næ subsistentiæ, vel unionis ad illam, ut per eam in suo esse sustentetur; sicut, e contrario, in forma accidentali facile etiam declaratur effectus quasi formalis, quem inhærentia habet in essentia formæ accidentalis, qui non est illam constituere in ratione entis in actu, sed alicui unire a quo substentetur. At vero de existentia declarari non potest quem effectum formalem habeat circa essentiam, nisi constituere illam in ratione entis in actu, qui tamen effectus non potest formaliter et intrinsece esse ab existentia, quæ sit entitas distincta ab ipso ente, seu essentia quæ in actu constituitur, ut ostensum est, et iterum inferius probabitur; et ideo, licet facile intelligatur modus ex natura rei distinctus ab essentia actuali, qui sit subsistentia vel inhærentia, non tamen qui sit existentia, et tam a subsistentia vel inhærentia, quam ab actuali essentia distinguatur.

Satisfit objectioni contra dicta.

14. Sed objicit quidam, nam videtur totus hic discursus supponere, totam actualitatem essentiæ provenire formaliter ab existentia, quod tamen falsum est, quia intra latitudinem essentiæ inferior gradus est actualitas respectu superioris; et forma est actualitas respectu materiæ, non per existentiam, sed per entitatem essentiæ, quamvis existentia est conditio sine qua non, ut actuet illam. Et declaratur amplius, nam aliud est hominem esse, aliud est hominem rationalem esse, vel animal esse. Primum habet ab existentia, secundum ab entitate essentiæ; et in utroque est sua actualitas proportionata.

15. Ad objectionem respondeo, esse æquivocationem in voce actualitatis seu actus; potest enim sumi vel ut opponitur potentiæ objectivæ, vel ut respicit potentiam receptivam; nos loquimur de actualitate in priori sensu, in quo verissimum est, omnem actualitatem entis intrinsece ac formaliter provenire ab esse existentiæ, quia ens actu formaliter idem est quod existens. Objectio autem procedit in posteriori sensu; forma enim est actualitas materiæ, ut actus in illa receptus; differentia autem solum secundum rationem est actus generis, quia concipitur ac si in illo reciperetur; inter gradus enim superiorem et inferiorem non potest esse habitudo realis actus et potentiæ, cum in re actualiter non distinguantur. Actualitas autem prior seu entitativa ita comparatur ad actum posteriorem seu formalem, ut interdum reipsa distinguantur, interdum sola ratione; est enim actualitas illa transcendens, et participatur non solum ab actu formali, sed etiam a potentia receptiva, cujus entitativa actualitas realiter distinguitur ab actualitate formæ; in ipsa autem forma, esse actum materiæ, saltem aptitudine, et esse tale ens actu, sola ratione distinguuntur, quia uno conceptu explicatur propria habitudo ad potentiam receptivam, quæ non explicatur per alium. Atque ita non solum verum est, ens actu, condistinctum enti in potentia, constitui formaliter et intrinsece per esse existentiæ, sed etiam est verum omnem formalem actualitatem, vel potius actuationem, ut sic dicam, sicut provenit ab aliqua essentia actuali partiali, ita provenire ab aliqua existentia; nam forma non actuat materiam, nisi ut ipsa est talis actualis entitas, quod habet per suum esse existentiæ. Ad confirmationem respondetur, quod secundum rem idem est hominem esse, et hominem esse hominem, si in utraque propositione esse dicat actum, et non solam aptitudinem, aut veritatem propositionis. Et similiter reipsa idem est hominem esse hominem, et esse rationalem, vel animal, etc., quia hæc omnia in re idem sunt. Quapropter ab eadem actualitate et ab eadem re hæc omnia prædicata sumuntur, sive illa res vocetur essentia actualis, sive esse actuale ejus, solumque per rationis præcisiones et compositiones hæc omnia distinguuntur. Non est ergo in una re nisi unum esse quo constituitur ens actu, et illud ipsum est esse existentiæ.

SECTIO VI.

Quæ distinctio possit inter essentiam et existentiam creatam intervenire aut intelligi.

Excluditur distinctio realis inter actualem essentiam et existentiam.

1. Si ea, quæ diximus, satis a nobis probata sunt, non est difficile ex eis colligere quid sit in proposita quæstione, et de opinionibus sectione prima relatis sentiendum. Dicendum est enim primo, essentiam creatam in actu extra causas constitutam non distingui realiter ab existentia, ita ut sint duæ res seu entitates distinctæ. In hac conclusione suppono significationem terminorum, et distinctionem jam declaratam de essentia in potentia vel in actu. Suppono etiam non esse sermonem de subsistentia vel inhærentia, sed de proprio esse existentiæ. Probari igitur po-

test conclusio sic exposita ex Aristotele, qui ubique ait ens adjunctum rebus nihil eis addere ; nam idem est ens homo, quod homo ; hoc autem, cum eadem proportione, verum est de re in potentia et in actu ; ens ergo actu, quod est proprie ens, idemque quod existens, nihil additrei seu essentiæ actuali, ex sententia Aristotelis, qui ita loquitur, 3 Metaph., c. 2, libr. 5, cap. 7, libr. 10, cap. 4. Quem imitatur Averroes, eisdem locis, reprehendens Avicennam.

2. Sed præcipue demonstratur ratione, quia talis entitas, addita actuali essentiæ, nec potest illi formaliter conferre primam (ut ita dicam) actualitatem seu primam rationem entis in actu, qua separatur et distinguitur ab ente in potentia ; neque etiam potest esse necessaria sub aliqua ratione causæ, proprie, vel reductive, ut essentia habeat suam entitatem actualem essentiæ ; ergo nulla ratione fingi potest talis entitas distincta. Consequentia est evidens a sufficienti partium enumeratione, quia neque hactenus excogitatum est, nec excogitari certe potest aliud munus talis entitatis. Primum autem membrum partitionis positæ, et admittitur ab omnibus auctoribus, etiam ab illis qui existentiam ab essentia realiter distinguunt; et est plane evidens ex ipsa fere terminorum declaratione, jam satis tradita in suppositionibus positis; repugnat enim entitatem constitui in esse entitatis per aliquid a se condistinctum.

3. Quod amplius in hunc modum demonstro : nam omnis forma, realiter distincta a potentia, quam actuat, componit cum illa unum compositum. Unde talis actus potest dici causa formalis, vel respectu compositi, vel respectu potentiæ seu alterius quasi partis componentis, si absque tali actu vel forma esse non possit. Respectu igitur compositi optime et verissime dicitur talis actus formaliter et intrinsece constituere illud, non tamen potest omnino condistingui ab illo, sed necessario includitur in illo, et distinguitur ut pars a toto, quia talis actus non potest esse tota entitas compositi, quod necessario includit aliam compartem, seu aliud componens. At vero si comparetur actus ad aliam rem vel potentiam cujus est actus, non potest intrinsece et formaliter constituere propriam entitatem ejus, quia illa entitas non est composita, sed simplex ; alioqui non esset altera pars componens, sed totum compositum, quod in reali compositione ex rebus distinctis prorsus repugnat. Item alioqui constaret illa entitas, seu pars quæ incipit actum, ex illo actu et aliqua alia re, de qua rursus inquiram, an constituatur intrinsece et formaliter per illum actum ; nam si hoc affirmetur, procedemus ulterius in infinitum; si vero negetur, concluditur intentum, nimirum, potentiam proprie componentem cum actu realiter distincto, non posse intrinsece et formaliter constitui per ipsummet actum cum quo componit. Atque ita cum fit ultima resolutio ad prima seu simplicissima componentia, necesse est ut illa entitas quæ ad alteram comparatur, ut potentia, non constituatur intrinsece et formaliter in sua entitate per alteram, quæ est actus, licet fortasse illam postulet ut sit, sicut materia postula formam. Sic ergo philosophandum esset de entitate essentiæ, et entitate existentiæ, si essent distinctæ ; componerent enim unum, verbi gratia, hoc existens, respectu cujus existentia se haberet ut actus intrinsecus et formalis; tamen respectu entitatis essentiæ nullo modo posset intrinsece illam constituer aut componere, quia una ab alia condistin gueretur, ut entitas simplex ab entitate simplici. Nec dici potest quod entitas essenti sic concepta et distincta non sit actualis, qui alias non componeret realiter, quia entit in potentia objectiva non facit realem comp sitionem cum actu. Sic ergo aperte consta entitatem existentiæ distinctam ab entita essentiæ non posse requiri ut intrinsece co stituat ipsam entitatem essentiæ in sua pr pria actualitate.

4. Alterum autem membrum, scilicet, t lem entitatem distinctam non requiri in al quo alio genere causæ, ut ipsa entitas esse tiæ possit esse in rerum natura, satis (existimo) probatum est in superioribus, cu ostendimus, præter esse essentiæ actualis, modum subsistentiæ vel inhærentiæ, null esse necessitatem alterius existentiæ. Vel c te ostendatur nobis aut declaretur quæ ista causalitas, et ad quod genus revocet Dicunt aliqui illam entitatem esse condit nem necessariam, sine qua entitas essen in rerum natura permanere non potest. S imprimis hæc responsio, quæ facile dicit non solum in hac, sed etiam in aliis mu quæstionibus, non est admittenda, nisi sufficiens ratio necessitatis reddatur, et r dus vel causalitas talis conditionis de retur, alioqui posset aliquis plures con tiones hujusmodi ad effectum aliquem g tis postulare, eo quod non possit m

ratio de una quam de pluribus tribui. Cum ergo in superioribus ostensum sit, nullam esse utilitatem, nedum necessitatem, ob quam hæc entitas multiplicetur, gratis dicitur esse conditionem necessariam ; et, qua facilitate dicitur, rejici debet. Addo ulterius ex superius dictis, quod, licet illa entitas esset conditio necessaria, non posset propterea appellari proprium esse existentiæ ipsius essentiæ actualis, quia non constitueret illam in ratione entis in actu. Alioqui omnis alia conditio, aut res, sine qua non posset in rerum natura permanere ipsa essentia, dicenda esset existentia ejus, quia non est major ratio de hac quam de cæteris. Ad hæc, esto illa entitas sit conditio necessaria ex natura rei, cum non sit causa formalis actualis entitatis essentiæ, cur non poterit saltem de potentia absoluta permanere et conservari in rerum natura entitas essentiæ in actualitate sua, ita ut sit vere ens actu, absque illa entitate vel conditione necessaria, quam vocant existentiam ? seclusa enim causalitate formali intrinseca, nulla implicatio afferri potest. Quod si hoc potest facere Deus, ergo tunc actualis entitas essentiæ habet proprium et intrinsecum esse actuale, quo est in rerum natura, et extra causas suas. Quid autem aliud est existere, quam ita esse ? Illa ergo alia entitas non est simpliciter necessaria ad existendum; ergo revera non est existentia.

5. Dici vero tandem potest, duplicem esse respectum causæ formalis : unus est ad compositum, quod constituit ; et hoc modo esse verum, entitatem existentiæ non esse causam formalem entitatis actualis essentiæ ; et hæc potest dici causa formalis intrinseca, quia intrinsece componit suum effectum. Habet autem alium respectum causa formalis ad subjectum quod informat, quia, si informando vel actuando illud, confert ad esse ejus, recte dici potest formalis causa illius, et ad hunc modum in rebus naturalibus forma non tantum est causa compositi, sed etiam materiæ. Atque eodem modo dici potest entitas existentiæ esse causa formalis entitatis essentiæ, quia constituendo cum illa ens existens, actuat illam, et ita formaliter facit illam permanere in esse. Et reddi potest ratio proportionalis, quia, sicut materia est pura potentia in ordine ad actum formalem, ita essentia creaturæ est pura potentia in ordine ad existendum, et ideo sicut materia requirit formam ut sit, quamvis non componat illam, sed cum illa, ita essentia requirit entitatem existentiæ ut sit, quamvis non componat illam, sed cum illa.

6. Atque hic modus respondendi et declarandi hanc sententiam est minus improbabilis, quam cæteri. Sed revera habet easdem difficultates, et nullam sufficientem rationem reddere potest, cur sit necessarius ille actus formalis, si necessarius non est ut intrinsece constituat ens actu et extra causas. Itaque facillime admittimus illam distinctionem causæ formalis in bono sensu, juxta superius dicta de causis. Verissimum etiam est existentiam non posse esse causam formalem intrinsece constituentem actualem entitatem essentiæ. Hinc tamen concludimus, nullum posse assignari constitutum propter quod talis entitas necessaria sit ; et consequenter inferimus non posse esse necessariam ut actum formalem, quasi advenientem essentiæ et componentem cum illa quidpiam aliud. Prior illatio probata est in superioribus ; nam constitutum intrinsece per existentiam non posset esse nisi existens; existens autem et ens actu, id est, non in potentia, idem omnino sunt. Si ergo illa entitas non est necessaria ad constituendum intrinsece ens actu, non est etiam necessaria ad constituendum intrinsece ens existens; nullum ergo proximum constitutum assignari potest, propter quod necessaria sit. Atque hinc etiam patet posterior illatio ; nam forma per se primo est propter compositum, et hinc consequenter esse potest necessaria propter alteram partem componentem, si illa talis sit ut extra compositum esse non possit. Si ergo nullum est compositum propter quod formalis actus distinctus necessarius sit, non potest esse necessarius propter alteram partem componentem.

7. Præterea hinc constat falsum assumi in proportione assumpta in superiori ratione; nam, licet essentia creaturæ priusquam fiat, dici possit esse in pura potentia objectiva ex parte sui, tamen essentia illa ut jam est actualis entitas per effectionem suæ causæ, non est in se et ex parte sua pure potentia in ordine ad esse, sed intrinsece, et omnino identice habet aliquod esse reale et actuale, quod esse est vera existentia, cum constituat formaliter et intrinsece entitatem extra suam causam, quæ omnia in superioribus probata sunt ; ergo sine ullo fundamento dicitur, illam entitatem pendere ab alio actu formali et distincto ut sit. Maxime quia rationes, quibus probari solet necessitas existentiæ distinctæ, omnes fundantur in hoc quod esse actu non

est de essentia creaturæ, cum possit illa essentia intelligi in sola potentia objectiva ex parte ejus, et effectiva ex parte creatoris; ergo, si jam supponitur aliquod esse actuale et entitativum, quo illa essentia est extra potentiam objectivam, nulla superest ratio ob quam alius actus formalis requiratur distinctus a priori esse, cum etiam illud esse actuale non possit esse de essentia creaturæ. Cumque ipsamet entitas existentiæ possit esse interdum in potentia, interdum in actu, et consequenter etiam de illa necesse sit fateri, non esse de essentia ejus actu existere, neque actu constituere rem existentem, quam rationem latius urgebimus solvendo argumenta, et illa in contrarium retorquendo.

8. Præterea hic etiam habet locum ratio facta, quod saltem per divinam potentiam posset conservari actualis entitas essentiæ, sine illo ulteriori alio actu formali, quia, licet Deus non possit supplere causam formalem intrinsece componentem, potest tamen supplere dependentiam unius partis componentis ab altera, etiamsi illa actus formalis sit. Sicut licet non possit supplere causam materialem, ut intrinsece componentem, potest tamen supplere dependentiam formæ vel accidentis a causa materiali, ut latius in superioribus dictum est. Si autem Deus conservet essentiam actualem sine ulteriori actu existentiæ distinctæ, illa entitas sic conservata, est vere existens, et consequenter, quidquid illi addi fingitur, non potest veram rationem existentiæ habere, et sine causa dicitur esse naturaliter necessarium ad formalem effectum existendi. Atque ad vim hujus rationis, sola præcisio per nostros conceptus sufficit; nam, hoc ipso quod intelligimus entitatem essentiæ actualis, factam a Deo, etiamsi non intelligamus illi esse additam aliam entitatem, sufficienter concipimus illam existentem, neque in hoc conceptu objectivo aliquid falsum, aut sibi repugnans includimus; hinc autem recte inferimus, nullam entitatem distinctam et superadditam posse esse necessariam ad formalem effectum existendi, quia effectus formalis nec mente præscindi potest a causa formali. Quod si propter hunc formalem effectum constituendum illa entitas non est necessaria, nec vere appellari potest existentia, nec probabilis causa reddi, propter quam necessaria sit, ut conditio, vel causa posterior, et aliquo modo extrinseca.

Excluditur distinctio modalis inter essentiam actualem et existentiam.

9. Secundo dicendum est, existentiam non distingui ab entitate actuali essentiæ tanquam modum ex natura rei distinctum ab illa. Hæc conclusio sequitur, meo judicio, evidenter ex præcedenti; et ideo existimo non loqui consequenter, qui priorem distinctionem negando hanc admittunt in præsenti materia. Nam, licet in communi loquendo, hæc distinctio, quæ minor est, possit intervenire ubi prior, quæ major est, non intercedit, tamen in præsenti, rationes, quæ probant existentiam non esse entitatem distinctam ab essentia actuali, simpliciter probant talem existentiam nihil omnino esse, seu (quod idem est) præter actualem entitatem essentiæ nihil ultra posse formaliter requiri ad existendum ut sic, sed solum ad subsistendum vel inhærendum, aut aliquid simile. Quod facile constabit applicando omnes rationes factas; ostendimus enim illud esse reale, quo actualis essentia immediate ac intrinsece constituitur ens actu, non posse distingui ex natura rei ab ipsa essentia prout est entitas in actu. Et præter rationes supra factas, sect. 3, facile declaratur in hunc modum: nam distinctio ex natura rei positiva ex parte utriusque extremi non potest intercedere nisi inter duo extrema, quorum unum sit modus alterius, ita ut res ut præcisa a modo sit ens in actu positivum et reale, alioqui distinctio erit vel rationis, vel qualis esse potest inter ens et non ens; si ergo essentia, ut est ens actu, distingueretur ex natura rei ab illo esse, quo primo et intrinsece in tali actualitate constituitur, tanquam res a modo suo, ipsa essentia præcise concepta et condistincta ab illo modo esset verum ens actu; ergo ut talis entitas est, non posset intrinsece constitui in tali entitate actuali per illum modum, seu per esse distinctum, sed posset cum illo componeret tertium quoddam compositum. Nam ex his, quæ ex natura rei distinguuntur tanquam ens et modus, fit vera compositio realis; ipsa vero extrema ex quibus fit reale compositum, et in quæ resolvitur, ita necessario comparantur, ut unum non componat nec intrinsece constituat aliud, ut in principio superioris assertionis declaratum est; ergo non potest talis modus ex natura rei distinctus, esse primum et intrinsecum esse reale constituens actualem entitatem ipsius essentiæ; ergo illud esse quod sic

constituitur, quodcunque illud sit, non potest esse ex natura rei distinctum ab ipsa entitate essentiæ actualis.

10. Et confirmo, nam entitas essentiæ, in Angelo, verbi gratia, præcise concepta absque ullo modo reali ex natura rei distincto ab illa, adhuc concipitur ut actualis entitas; nam concipitur ut aliquid temporale et extra nihil, et ut sufficiens ad componendum realiter cum alia re vel modo ei addito, quod non potest intelligi nisi in entitate reali; ergo essentia in sua entitate non constituitur intrinsece per modum a se distinctum ex natura rei; alioqui resolvi posset in aliam entitatem et illum modum; et ita procedetur in infinitum donec sistamus in simplici entitate actuali non composita ex re et modo distincto ex natura rei, et illam vocamus entitatem essentiæ. Quæ in Angelo, de quo loquimur, est simplex entitas, et similiter in materia et forma, licet in his sit partialis in ordine essentiæ vel naturæ, et ideo ex eis componitur integra essentia rei materialis, quæ eadem proportione et ratione non includit in sua entitate aliquod esse distinctum a seipsa tota, seu a materia, forma et unione earum simul sumptis.

11. Rursus ostendimus, hoc ipsum esse reale, quo essentia primo constituitur ens actu, esse verum esse existentiæ; ergo ex hac parte satis jam probatum est, tale esse existentiæ non distingui ex natura rei ab essentia actuali. Addimus vero ulterius, præter hoc esse existentiæ, nullum aliud esse necessarium ut res existat, quia ipsum esse intrinsecum et entitativum sufficit, eique solum addi potest modus vel subsistendi, vel inhærendi, et omnis alia entitas, vel modus realis constitutus solum ad existendum, est prorsus confictus. Atque ita relinquitur probatum, non solum non dari existentiam quæ sit entitas distincta ab entitate essentiæ, sed neque etiam quæ sit modus ex natura rei distinctus. Et confirmatur argumento supra etiam insinuato, quia si quid cogeret ad hanc distinctionem modalem, maxime quod essentia creaturæ potest existere et non existere; sed ille etiam modus, qui dicitur esse existentia distincta, potest actu esse, et in sola potentia objectiva, quod est posse existere et non existere; ergo etiam in illo modo erit distinctio ex natura rei inter ipsum et suum actuale esse, quod est impossibile; alias fiet idem argumentum de esse existentiæ illius modi, et sic procedetur in infinitum. Si ergo in ipsa existentia intelligi potest, quod interdum sit et interdum non sit, sine distinctione ex natura rei, cur non idem intelligi poterit in essentia actuali ?

12. Scio, quosdam Thomistas[1] negare, actum essendi, quo essentia creata existit, esse suum esse. Sed non video quo sensu possit esse verum, loquendo de suo esse, solum quoad identitatem, seu indistinctionem; nam, si non est suum esse, ergo habet esse a se distinctum, et tunc de illo oportebit inquirere, an sit suum esse. Nam si ita est, cur non idem dicitur de primo actu essendi? Si vero non est, procedetur ulterius in infinitum. Nisi fortasse dicant, actum essendi essentiæ neque esse suum esse, neque habere ullum esse, sed solum esse quo aliud est. Sed hoc potius est vocibus ludere, quam difficultatem solvere; nam, licet existentia non dicatur esse vel existere tanquam suppositum, quod propriissime est, tamen non est dubium quin, generalius loquendo, ita vere existat, sicut existunt accidentia, vel partes, et alia entia incompleta. Nam, si hæc existentia est ens ex natura rei distinctum ab essentia, ergo, eo modo quo est ens, habet esse; nam ens ab esse dictum est. Item tale ens ante creationem rerum erat tantum in potentia; et post creationem est ens actu; ergo est extra causas seu in rerum natura; ergo necesse est ut habeat esse proportionatum, vel ut sit suum esse. Deinde etiamsi ita loquamur, existentiam, scilicet, non existere, sed esse quo essentia existit, in hoc ipso considerare licet differentiam positam, scilicet, quod interdum talis existentia actu constituit rem existentem, interdum solum in potentia objectiva; unde etiam licet argumentari non esse de essentia existentiæ actu constituere rem existentem, quia in existentia in potentia concipitur totum id, quod est de essentia existentiæ creatæ, etiamsi non concipiatur actu exercere seu esse actum existendi, aut constituere rem existentem; et nihilominus non distinguitur ex natura rei existentia secundum suam rationem essentialem a seipsa, ut exercet actu munus existentiæ, ita ut concipiatur distinctio inter duo membra, quæ sint aliquid actu; ergo idem est de essentia existente vel non existente. Atque hoc modo omnes rationes, quibus alii probare conantur distinctionem ex natura rei inter essentiam et existentiam creatam, plane enervan-

[1] Bannes, 1 p., q. 44, art. 1, ad 4 argum.

tur, et infirmæ redduntur instantia seu exemplo existentiæ creatæ, ut ex dictis satis patet, et in solutionibus argumentorum sæpius inculcabimus. Atque hinc excluditur aliorum responsio, dicentium existentiam non indigere alia existentia qua existat; nam, cum sit ratio existendi alteri, consequenter potest per seipsam existere. Sicut actio per seipsam fit, hoc ipso quod per illam fit terminus, et duratio motus seipsa durat, et quantitas seipsa extenditur. Sed hæc responsio procedit, ac si vis rationis factæ fundaretur in hoc, quod principium formale alicujus effectus nunquam posset per seipsum participare aliquo modo illum effectum, quod nos non dicimus, neque est in universum verum, ut recte probat inductio facta. Non ergo in eo fundatur ratio, sed in eo quod, ex hoc, quod aliquid interdum sit, et interdum non sit, non potest colligi distinctio ex natura rei inter id quod existit, et quo existit. Quod si ex hoc principio non colligitur, nullum est aliud unde colligi possit. In exemplis vero adductis, vel non semper est distinctio ex natura rei inter quo et quod, ut fortasse inter durationem, et quod durat; vel si est, aliunde est colligenda; et nunquam est admittenda sine sufficienti indicio, ut supra tractatum est.

Quo modo essentia et existentia distinguantur.

13. Dico tertio, in creaturis existentiam et essentiam distingui, aut tanquam ens in actu et in potentia, aut si utraque actu sumatur, solum distingui ratione cum aliquo fundamento in re, quæ distinctio satis erit ut absolute dicamus, non esse de essentia creaturæ actu existere. Ad intelligendam hanc distinctionem, et locutiones quæ in illa fundantur, oportet supponere (id quod certissimum est), nullum ens præter Deum habere ex se entitatem suam, prout vera entitas est. Quod addo, ut tollatur æquivocatio de entitate in potentia, quæ revera non est entitas, sed nihil, et ex parte rei creabilis solum dicit non repugnantiam, vel potentiam logicam. Loquimur ergo de vera entitate actuali, sive sit entitas essentiæ, sive existentiæ; nulla enim entitas extra Deum est nisi per efficientiam Dei. Quapropter nulla res extra Deum habet ex se entitatem suam; nam illud *ex se* includit negationem habendi ab alio, id est, dicit talem naturam, quæ absque alterius efficientia habeat actualem entitatem, seu potius sit actualis entitas.

14. Atque hinc colligitur, quo sensu verissime dicatur, actu existere esse de essentia Dei, et non de essentia creaturæ. Quia, nimirum, solus Deus, ex vi suæ naturæ, habet existere absque alterius efficientia; creatura vero ex vi suæ naturæ non habet actu existere absque efficientia alterius. In hoc tamen sensu etiam non est de essentia creaturæ habere actualem entitatem essentiæ, quia ex sola vi suæ naturæ non habet talem actualitatem sine efficientia alterius; atque ita omne esse actuale, quo essentia in actu separatur ab essentia in potentia, dicetur non esse de essentia creaturæ, quia non convenit creaturæ ex se sola, neque ipsa sibi sufficit ut habeat hoc esse, sed provenire debet ex efficientia alterius. Ex quo manifeste fit, ut ad veritatem hujus locutionis non sit necessaria distinctio ex natura rei inter esse et rem cujus dicitur esse, sed sufficere ut illa res non habeat entitatem suam, vel potius ut non sit, neque esse possit illa entitas, nisi ab alio fiat, quia per illam locutionem non significatur distinctio unius ab alio, sed solum conditio, limitatio, et imperfectio talis entitatis, quæ non habet ex se necessitatem, ut sit id quod est, sed solum id habet ex influxu alterius.

15. Atque hinc ulterius fit, ut intellectus noster, qui potest præscindere ea quæ in re non sunt separata, possit etiam creaturas concipere abstrahendo illas ab actuali existentia, quia, cum non necessario existant, non repugnat concipere earum naturas præscindendo ab efficientia, et consequenter ab actuali existentia. Dum autem sic abstrahuntur, etiam præscinduntur ab actuali entitate essentiæ, tum quia neque hanc habent sine efficientia, aut ex se, aut ex necessitate, tum etiam quia non potest actualis entitas ab existentia præscindi, ut supra probatum est. Ex hoc autem modo concipiendi nostro fit, ut in re sic concepta, præscindendo ab actuali entitate, aliquid consideretur tanquam omnino intrinsecum et necessarium, et quasi primum constitutivum illius rei, quæ tali conceptioni objicitur; et hoc vocamus essentiam rei, quia sine illa nec concipi potest; et prædicata, quæ inde sumuntur, dicuntur ei omnino necessario et essentialiter convenire, quia sine illis neque esse, neque concipi potest, quamvis in re non semper conveniant sed quando res existit. Atque ex opposita ratione, ipsum actu existere, seu esse actualem entitatem, negamus esse de essentia, quia præscindi potest a prædicto conceptu, et de

facto potest non convenire creaturæ prout tali conceptui objicitur. Quæ omnia secus contingunt in Deo, quia, cum sit ens ex se necessarium, concipi non potest per modum entis potentialis, sed actualis tantum, et ideo actu esse, vere dicitur de essentia ejus, quia actu esse illi necessario convenit, et in re ipsa, et in omni vero conceptu objectivo divinitatis.

16. *Qualiter distinctio rationis inter essentiam explicetur ab aliquibus.*— Ex his ergo breviter res fere tota explicata est, et ex eadem doctrina possunt singulæ partes assertionis positæ declarari et probari. Et imprimis nullus est Theologorum, qui distinctionem rationis inter essentiam et existentiam non admittat, quamvis non omnes eodem modo illam explicent. Quidam dicunt existentiam dicere naturam individuam, essentiam vero solum dicere naturam specificam ab individuis præcisam, et ideo aiunt esse inter ea distinctionem rationis, qualis est inter speciem et individua. Sed hi non attingunt neque assequuntur sensum quæstionis. Est enim hæc quæstio diversa ab illa de distinctione naturæ specificæ ab individuo : nam essentia non tantum specifica, sed etiam individua et singularis esse potest, sicut fuit in Christo essentia hominis, de qua inquiritur quo modo a sua existentia distinguatur; et similiter ipsa existentia potest in communi concipi, et singularis esse ; alia enim est existentia Petri, et alia Pauli; non ergo magis dicit existentia rem singularem quam essentia, neque distinguuntur essentia et existentia, tanquam commune et particulare ; non est ergo eadem distinctio existentiæ ab essentia, quæ est individui a natura specifica. Quanquam per modum exempli aut similitudinis possit illa distinctio deservire, ad declarandum quo modo distinctio rationis inter existentiam et essentiam possit sufficere, ut actu existere negetur esse de essentia creaturæ ; nam similis distinctio rationis inter individuum et speciem sufficit ut sola ratio specifica dicatur esse tota essentia rei, et non individuatio.

17. *Aliorum expositio.*—Alii dicunt, essentiam et existentiam creaturæ differre sola habitudine ad Deum, quia essentia ut sic non respicit Deum ut causam efficientem, sed ut exemplarem tantum ; existentia vero addit essentiæ respectum ad Deum, ut causam efficientem a qua participatur. Verumtamen hæc expositio vel rem non declarat, vel multa includit falsa. Nam imprimis, quod attinet ad esse essentiæ, vel loquitur de essentia actuali, seu quæ includat veram realitatem essentiæ, vel de essentia potentiali. Priori modo plusquam falsum esset dicere, essentiam creaturæ non esse a Deo, ut a causa efficiente, ut supra probatum est. Posteriori autem modo gratis dicitur, essentias creaturarum solum respicere Deum ut causam exemplarem, quia revera essentiæ sic conceptæ nullam causam habent in actu, cum nihil actu sint ; in potentia vero seu in actu primo et virtuali non solum habent causam exemplarem, sed etiam effectricem. Imo, seclusa causalitate, vel ordine, vel applicatione ad causandum, potius dicitur Deus habere rationes rerum possibilium, quam exemplaria ; nam illæ solum indicant speculativam scientiam; hæc vero magis denotant practicam habitudinem causæ. Rursus essentiæ creaturarum non ideo tales sunt, aut talem habent connexionem prædicatorum essentialium, quia respiciunt tales rationes vel exemplaria divina, sed potius ideo Deus cognoscit unamquamque rem possibilem in tali essentia et natura, quia talis est cognoscibilis et factibilis, et non alias ; ergo essentia hoc modo sumpta, licet in Deo habeat rationem vel exemplar, non dicitur essentia ab hac habitudine sola ad exemplar ut sic. Adde etiam existentiam creatam vel possibilem habere in Deo exemplar, quamvis non distinctum ab exemplari ipsius essentiæ. Nihil enim potest habere in Deo causam efficientem, quod non habeat exemplarem, quia Deus nihil operatur nisi ut intellectuale agens.

18. Præterea, quod spectat ad alteram partem de existentia, quam dicunt supra essentiam solum addere respectum ad Deum, ut ad causam efficientem, aut sentiunt existentiam consistere in hoc respectu, aut secum afferre hunc respectum. Primum est plane falsum, quia existentia rei absolute non est respectus, sed absolutum quid. Item, quia ille respectus ut actu sit in rerum natura, fundatur seu adhæret creaturæ existenti. Et quidem si intelligatur esse relatio realis prædicamentalis, supponit creaturam jam factam et existentem ; si autem sit sermo de habitudine transcendentali dependentiæ ad Deum, hæc non est existentia creaturæ, sed causalitas ejus; unde non tantum ratione, sed ex natura rei distinguitur ab existentia creaturæ, ut ostensum est in disputat. 18, et infra, disputat. 48, iterum attingetur. Secundum autem est verum, scilicet, quod actualis exis-

tentia creaturæ secum habeat conjunctum hunc respectum ad Deum, sed tamen eumdem habet secum conjunctum essentia actualis, quæ talis esse non potest nisi per efficientiam Dei; non ergo recte distinguitur essentia ab existentia per hunc respectum. Et præterea, si existentia habet conjunctum hunc respectum, ergo est quid distinctum ab ipso; de ipsa ergo existentia, ut distincta a tali respectu, explicandum superest quo modo distinguatur ratione ab essentia; imo illud obscurius est quod Henricus ait, nec distingui re, nec sola ratione, sed intentione. Quid enim est distingui intentione nisi mentis conceptione? Denique in illomet respectu creaturæ ad Deum potest distingui essentia ab existentia, ut ratione distincta, et non per respectum, ut per se constat.

19. *Aliorum explanatio.*— Alii distinguunt ratione esse existentiæ ab esse essentiæ, quia unum concipitur per modum concreti, aliud per modum abstracti; ita sentit Lychetus, in 2, d. 1, q. 2, ubi imprimis ait, de mente Scoti, esse existentiæ et esse essentiæ idem esse, et omnino inseparabilia, quanquam Scotus, ibi, § *Quantum ad istum articulum,* non dicat esse idem, sed esse essentiæ nunquam separari realiter ab esse existentiæ. Tamen satis probabiliter hoc colligitur ex mente Scoti; nam cum ibi dicat, essentiam non esse separabilem ab existentia, et in 3, dist. 6, ex professo doceat non potuisse humanitatem Christi esse vel assumi sine propria existentia, plane sentit non distingui in re ipsa. Unde Lychetus supra, in nota marginali, quæ est glossa ejus, addit: *Esse essentiæ et existentiæ dicunt unam et eamdem realitatem, suntque idem realiter et formaliter distinguunturque sicut concretum et abstractum, quæ tantum distinguuntur ratione.* Verumtamen in hac sententia obscurum manet, quomodo hic habeat locum distinctio concreti et abstracti. Nam si loquamur de essentia et existentia, ut his nominibus significantur, utraque concipitur per modum abstracti, sicut materia et forma, vel sicut actus et potentia; concretum autem erit ens creatum constans ex esse et essentia. Si vero loquamur sub his nominibus *esse essentiæ et esse existentiæ*, utrumque habet eumdem significandi modum, et subordinatur eidem modo concipiendi. Et interdum, juxta philosophorum usum, hæc vox, *esse*, sumi solet in vi nominis abstracti pro ipso actu essendi, quam existentiam etiam vocant, quæ vox apud Latinos non reperitur; interdum vero sumitur in vi infinitivi, qui est proprius et latinus usus illius vocis, et sic non est proprie concretum neque abstractum, magis tamen accedit ad significationem concreti, quia significat effectum formalem ipsius actus essendi, ipsum vero actum solum ut exercentem illum effectum, sicut currere, sapere, et similia.

20. Hinc vero sumere posset aliquis occasionem dicendi essentiam et esse distingui ratione, ut illa sit abstractum per modum formæ, hoc vero quasi concretum per modum effectus formalis exerciti; ens vero sit proprie concretum, quasi constitutum ex tali forma et effectu formali; sicut se habent cursus, currere et currens; sapientia, sapere et sapiens. Juxta quem modum distinctionis, essentia est proprie abstractum; nam est quasi forma, cujus effectus formalis est esse; constitutum autem per eam est esse et ipsum ens, quæ constitutio non est per rei compositionem, sed per identitatem. Qui modus dicendi potest habere fundamentum in Augustino, lib. 12 de Civitate, cap. 1, dicente: *Sicut ab eo quod est sapere, vocatur sapientia, sic ab eo quod est esse, vocatur essentia.* Et lib. 2 de Morib. Manich., cap. 2: *Ipsa natura* (inquit) *nihil est aliud quam id quod intelligitur in suo genere aliquid esse. Itaque ut nos jam novo nomine ab eo quod est esse vocamus essentiam, quam plerumque etiam substantiam nominamus, ita veteres, qui hæc nomina non habebant, pro essentia naturam nominabant.* Unde Calepinus, citans Augustinum, ait, vocem essentiæ a philosophis usurpari pro ipso esse cujusvis rei. Juxta hanc autem verborum proprietatem, licet essentia et esse seu existere distinguantur ratione prædicto modo, tamen essentia et existentia nec ratione distinguentur inter se, sicut neque esse et existere inter se. Esse enim simpliciter et substantive dictum, idem est quod existere, ut in superioribus dictum est, et ex communi usu ipsorum verborum constat, et quia exponi non potest diversitas in rebus per illa verba significatis, et in conceptibus ultimis quibus subordinantur. Sic igitur etiam essentia et existentia idem erunt, solumque nominibus different, quia sicut a verbo *sum* et *esse* dicta est a Latinis essentia, quia per illam res est, seu quia est id quo aliquid est, ita a verbo *existo* et *existere*, sumptum est a philosophis nomen *existentiæ*, qua res existit. Atque eadem ratione consequenter asserendum est, esse essentiæ et existentiæ, si utrumque pro-

prie sumatur pro vero esse reali, non differre etiam ratione, sed tantum in nomine, quia ita inter se comparantur esse essentiæ, et existentiæ, sicut essentia et existentia inter se. Et in hunc modum sensisse videtur de his vocibus et conceptibus Gabriel, citato loco, ubi ait, *esse*, *ens*, et *essentiam*, non differre secundum rem significatam, sed solum secundum modos grammaticales, sicut verbum, participium et nomen; et similiter *esse* et *existere* idem significare, ideoque etiam *essentiam* et *existentiam* idem esse. Et eumdem dicendi modum amplectuntur alii ex citatis auctoribus, et est sane probabilis. Solum necesse est declarare nonnullam majorem differentiam seu distinctionem rationis inter essentiam et existentiam, prout his vocibus a multis philosophis significantur, ratione cujus vere negatur existentia esse de essentia creaturæ, quod de ipsa essentia negari non potest.

21. *Aliorum in hoc sententia.* — Addunt ergo alii, essentiam et existentiam in hoc differre, quod essentia non dicit rem extra causas, sed absolute; existentia vero dicit rem in se habentem esse et extra causas suas. Quem modum dicendi Fonseca improbat, quia non declarat quid sit rem esse extra causas; nam vel hoc est referri ad causas, et hoc non est existere, ut contra Henricum probatum est, vel est accepisse esse a causis, et non amisisse, et hoc quidem est quasi prævium ad esse, non est tamen proprie et formaliter ipsum esse. Vel denique est rem non esse solum objective in intellectu, vel in potestate causarum, et hoc quidem declarat quid non sit, non tamen quid sit ipsa existentia, aut quo modo ab essentia distinguatur. Sed responderi potest, rem esse extra causas, nihil esse aliud quam esse in se actu; dicitur autem extra causas, ut declaretur non habere a se illam entitatem actualem, sed ab alio. Difficilius quidem est in ea sententia, quod esse et non esse extra causas commune est essentiæ et existentiæ; nam et essentia extra causas est cum facta res est, sicut existentia; et existentia erat solum in potentia causæ, et objective in intellectu, priusquam res fieret; ergo in hoc non potest constitui differentia inter essentiam et existentiam. Ad hoc tamen dicendum est, juxta distinctionem positam, aliud esse loqui de essentia et existentia juxta proprietatem et rigorem harum vocum, aliud vero extendendo prædictas voces ad eamdem seu similem significationem. Hæc enim vox, *existentia*, in rigore non significat existentiam (ut aiunt) in actu signato, seu ut conceptam et in potentia tantum, ut etiam Capreolus, loco citato, indicat, sed significat illam solum in actu exercito, seu ut actualem; nil enim repugnat hunc statum existentiæ aliqua voce significari, et ad hunc finem videtur inventa vox *existentia*. Unde, hoc ipso quod res abstrahatur ab existendo in actu exercito, jam non concipitur existentia prout hac voce significatur. Et quia hic status, seu hoc exercitium existendi, non est de conceptu essentiæ creaturæ, ut hac voce significatur, ideo recte dicitur existentiam addere essentiæ actum essendi extra causas suas; hic tamen status in re non differt ab ipsa entitate actuali essentiæ. Si vero nomen existentiæ extendatur ad eam, quæ est tantum in potentia, seu objective, fatendum est, differentiam positam non habere locum, sed, proportione servata, idem omnino esse existentiam in potentia cum essentia in potentia, et existentiam in actu cum essentia in actu.

22. Juxta hanc veram doctrinam et rationem distinguendi essentiam et existentiam, plane consequitur solum distingui essentiam ab existentia in eo rigore sumpta, tanquam ens in potentia ab ente in actu; atque ita non solum distingui ratione, sed etiam realiter privative, tanquam ens et non ens, quia ens in potentia, ut supra dixi, simpliciter est non ens. Consequens autem videtur falsum, quia nos distinguimus saltem ratione inter essentiam et existentiam, tanquam inter duo extrema positiva et realia. Dices, concipi quidem illa extrema tanquam positiva et realia, non tamen ut actualia, sed abstrahendo in ea latitudine, in qua ens abstrahit ab ente in actu et in potentia. Sed contra hoc est, quia essentiam sub propria ratione essentiæ, non tantum ut potentialem, sed etiam ut actualem concipimus, et sic etiam illam ratione distinguimus ab existentia. Cum enim dicimus rem habere in actu suam essentiam et suam existentiam, non idem bis dicimus; non ergo sunt illæ voces synonymæ; ergo significata earum saltem ratione distinguuntur; unde in Christo supponimus esse duas essentias, et quærimus an sint duæ existentiæ; et in humanitate sunt duæ essentiæ partiales, scilicet, anima et corpus, et controversum est an sint duæ existentiæ; aliquid ergo addere oportet ad hanc distinctionem rationis declarandam.

23. *Auctoris explicatio.* — Dicendum ergo est, eamdem rem esse essentiam et existentiam, concipi autem sub ratione essentiæ, quatenus ratione ejus constituitur res sub tali genere et specie. Est enim essentia, ut supra, disput. 2, sect. 4, declaravimus, id quo primo aliquid constituitur intra latitudinem entis realis, ut distinguitur ab ente ficto, et in unoquoque particulari ente essentia ejus dicitur id, ratione cujus in tali gradu et ordine entium constituitur. Quomodo dixit Augustinus, 12 de Civitate, cap. 2 : *Auctor essentiarum omnium, aliis dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit.* Atque hac ratione solet essentia quidditatis nomine significari, quia illa est quæ per definitionem explicatur, vel aliqua descriptione, per quam declaramus quidnam res sit, cujusve naturæ. At vero hæc eadem res concipitur sub ratione existentiæ, quatenus est ratio essendi in rerum natura et extra causas. Nam quia essentia creaturæ non hoc necessario habet ex vi sua ut sit actualis entitas, ideo quando recipit entitatem suam, concipimus aliquid esse in ipsa, quod sit illi formalis ratio essendi extra causas; et illud sub tali ratione appellamus existentiam, quod licet in re non sit aliud ab ipsamet entitate essentiæ, sub diversa tamen ratione et descriptione a nobis concipitur, quod ad distinctionem rationis sufficit. Hujus autem distinctionis fundamentum est, quod res creatæ de se non habent esse, et possunt interdum non esse. Ex hoc enim fit ut essentiam creaturæ nos concipiamus, ut indifferentem ad esse vel non esse actu, quæ indifferentia non est per modum abstractionis negativæ, sed præcisivæ ; et ideo quamvis ratio essentiæ absolute concipiatur a nobis etiam in ente in potentia, tamen multo magis intelligimus reperiri in ente in actu, licet in eo præscindamus totum id, quod necessario et essentialiter ei convenit, ab ipsa actualitate essendi ; et hoc modo concipimus essentiam sub ratione essentiæ, ut potentiam; existentiam vero ut actum ejus. Hac ergo ratione dicimus hanc distinctionem rationis habere in re aliquod fundamentum, quod non est aliqua actualis distinctio quæ in re intercedat, sed imperfectio creaturæ, quæ, hoc ipso quod ex se non habet esse, et aliud potest ab alio recipere, occasionem præbet huic nostræ conceptioni.

24. Et hinc etiam patet ultima conclusionis pars ; nam in hac locutione nomine creaturæ non est intelligenda realis entitas actualis seu actu creata ; nam, si cum hac reduplicatione vel compositione fiat sermo, revera creatura essentialiter petit, actu existere, ut sit creatura. Atque in hoc sensu, sicut albedo est de essentia albi, ut album est, ita existentia est de essentia creaturæ, ut res actu creata est; nam æque vel magis formaliter illam constituit, quam albedo album. Unde sicut est inseparabilis albedo ab albo, quin destruatur album, ita est inseparabilis existentia a creatura, quin destruatur creatura, et ideo non recte infertur, si existentia sit de essentia creaturæ prædicto modo sumptæ, non posse creaturam privari existentia, quia solum sequitur non posse illa privari, quin destruatur et desinat esse creatura, quod verissimum esse constat ex dictis, et ex dicendis amplius confirmabitur. Cavenda tamen est æquivocatio in illa voce, *de essentia ;* nam, ut in principio hujus sectionis dicebam, interdum habere esse de essentia sua, significat habere illud ex se, et non ab alio, quomodo nulla creatura, etiamsi actu sit, habet esse de essentia sua; tamen nunc non ita loquimur, sed prout dicitur esse de essentia, id quod est primum et formale constitutivum rei ; quomodo albedo est de essentia albi ut sic, quamvis non a se, sed ab alio illam habeat. Hoc ergo modo existentia vere dici potest de essentia creaturæ in actu constitutæ, seu creatæ, ut talis est. Cum autem negatur esse de essentia creaturæ actu existere, sumenda est creatura ut abstrahit seu præscindit a creatura creata et creabili, cujus essentia objective concepta abstrahit ab actuali esse aut entitate, et hoc modo negatur esse de essentia ejus actu existere, quia non clauditur in conceptu ejus essentiali sic præciso. Ad quæ omnia sufficit distinctio rationis, vel realis negativa, quæ est inter essentiam potentialem et actualem.

SECTIO VII.

Quidnam existentia creaturæ sit.

1. *Aliquorum sententia.* — Exposita distinctione, et intellecto quid sit essentia, declarabitur facile quid proprie existentia sit, et hujus rei expositio doctrinam traditam amplius confirmabit. Quidam ergo ita loquuntur, ut dicant, existentiam creaturæ esse accidens ejus ; ita loquitur. Avicenna, lib. 5 suæ Metaph., ubi ait, ens accidentaliter dici de creaturis, quia de formali significat esse,

quod eis accidit; quem imitatur D. Thom., Quodlib. 2, articulo tertio, citans Comment., 5 Metaphysic. Quod aliqui ex his, qui opinantur existentiam esse rem vel modum ex natura rei ab essentia actuali distinctum, putant in omni proprietate verum esse, asserentes existentiam esse quoddam accidens pertinens ad certum prædicamentum, nimirum ad prædicamentum Quando vel Quantitatis. Quorum fundamentum est, quia duratio et existentia idem sunt; nam durare nihil aliud esse videtur quam existere; sed duratio est accidens rei, quæ durat, et proprie collocatur in prædicamento Quantitatis sub specie temporis, si duratio successiva sit, vel in prædicamento Quando, si sit alterius rationis.

2. *Rejicitur.*—Hæc vero sententia ab omnibus fere Doctoribus rejicitur; nam esse æque patet ac ipsum ens, cum ens ab esse dictum sit; unde, sicut ens non pertinet ad certum genus, sed transcendit omnia prædicamenta, ita et esse. Item quia per se est incredibile existentiam substantiæ esse proprium accidens. Primo, quia alias non esset esse simpliciter, sed secundum quid, unde et generatio substantiæ non esset generatio simpliciter, sed secundum quid, quia terminaretur ad quoddam accidens; nam terminatur ad esse, ut dicitur quinto Physic., capite primo. Secundo, quia si existentia esset accidens, ergo vel commune, vel proprium. Non primum, quia accidens commune potest abesse sine subjecti corruptione, et provenit ab extrinseco subjecto præexistenti. Neque etiam potest esse accidens proprium, quia proprium consequitur et resultat ex re jam existente; et ideo non per se primo fit per generationem vel creationem, sed resultat ex re producta per generationem vel creationem. Tertio, quia alias deberet existentia esse inhærens subjecto, et ab illo pendens; unde oporteret illud supponere existens. Quarto, quia actus esse debet proportionatus potentiæ; essentia autem substantialis, præsertim juxta hanc sententiam, est in potentia substantiali, ut per existentiam actuetur; non potest ergo existentia esse accidens, sed actus substantialis ejus. Tandem quia alias omnis essentia substantialis existens esset unum per accidens et non per se, quod est valde absurdum. Et hæ rationes probant etiam existentiam uniuscujusque accidentis non posse esse rem alterius prædicamenti, sed existentiam quantitatis participare eamdem rationem quantitatis, cum habeat per se extensionem proportionatam quantitati, et per se pertineat ad complendum effectum formalem quantitatis, qui est esse quantum, et idem est, servata proportione, in qualitate et aliis. De duratione autem, vel negandum est esse in re idem omnino cum existentia, vel, si sunt omnino idem, negandum est durationem secundum rem esse accidens, sed solum secundum quemdam modum prædicationis aut denominationis nostræ, qui ad distinguenda prædicamenta sufficiat; de qua re dicemus infra, tractando de prædicamentis.

3. *Sententia tenenda.* — Quapropter qui melius sentiunt, etiam supposita distinctione essentiæ ab existentia, dicunt existentiam esse quemdam actum seu terminum essentiæ ejusdem prædicamenti cum illa, quamvis in ea non directe, sed reductive collocetur. Ita sumitur ex D. Thoma, quæst. 5 de Potent., art. 4, ad 3; et late Capreol., in 1, dist. 8, quæst. 1, conclus. 3; et Cajetan., de Ente et essent., cap. 4, proxime ante quæst. 5, et cap. 5, quæst. 10, ad 8. Quæ sententia, supposita distinctione, facile defendi potest. Nam quod aliqui objiciunt, quia si existentia habet propriam entitatem aut modum entis, non est cur non sit ens completum, vel cur sub aliquo genere non directe collocetur, hoc (inquam) facillime expeditur, et in simili quæstione ab omnibus necessario solvendum est, quoniam alias æque probaret subsistentiam esse modum accidentalem, directe constitutum in aliquo prædicamento, et modum inhærentiæ suum etiam prædicamentum constituere. Dicendum ergo est in ea sententia, existentiam non esse ens completum, quia per se instituta est, ut sit actus essentiæ unum per se cum illa constituens; et eadem ratione ad idem genus cum illa pertinere, non tamen directe, sed per reductionem, quia est per modum partis, seu actus ejusdem generis, et componentis unum per se cum illa. Et ideo contra prædictam distinctionem existentiæ et essentiæ, non sumus usi hujusmodi ratione, quod existentia sit vel non sit accidens.

4. *Objectioni respondetur.* — Solum posset objici, quia quando aliquid reducitur ad prædicamentum aliquod tanquam actus constituens, saltem necesse est ut ipsum constitutum directe collocetur in tali prædicamento; sed res existens, ut existens, non collocatur in aliquo prædicamento, quia series prædicamentorum abstrahunt ab actuali existentia; nam in prædicamento solum collocantur res secun-

dum ea prædicata, quæ necessario seu essentialiter eis conveniunt; ergo existentia nec reductive potest ad prædicamentum pertinere. Unde e contrario etiam argumentari possumus : nam res completæ constituuntur in prædicamento secundum totum complementum, quod in suo genere habent; non constituuntur autem prout existentes sunt; ergo existentia non pertinet ad complementum earum; ergo erit accidens earum, et non faciet unum per se cum illis, sed per accidens; nam quod facit unum per se, pertinet ad complementum illius entis, quod constituit. Dicunt aliqui (fortasse ad vitanda hæc et similia argumenta), existentiam correspondentem essentiæ uniuscujusque prædicamenti, non tam reduci ad illud prædicamentum, quam esse supra omne prædicamentum, et participari ab unoquoque, tanquam quid excellentius omni re, et omni essentia collocata in prædicamento. Ego vero existimo, existentiam ut actu exercitam non proprie collocari in prædicamento, non propter excellentiam ejus, de qua infra dicemus, sed quia talis existentia non est proprie alia ab existentia potentiali seu in actu signato concepta, quæ in prædicamento collocatur; sed ut est in actu, dicit quemdam statum minime necessarium ad seriem prædicamentorum.

5. Proposita ergo argumenta recte declarant, quomodo existentia actualis non possit addere rem, aut modum realem supra totam entitatem essentiæ individuæ, quatenus est substantia creata, et omnino completa, et collocata directe in prædicamento substantiæ sub specie ultima. Quia solæ res singulares per se primo existunt; ergo res actu existens nullam rem addit supra totam substantiam individuam in prædicamento collocatam. Patet consequentia, quia illa res neque est accidens, ut probatum est, neque est partialis vel incompleta substantia; alias ulterius compleret substantiam cui adjungeretur, quod esse non potest, quia sumebatur substantia omni modo completa in suo genere, et ut sic collocata in prædicamento substantiæ. Dicendum ergo est, substantiam existentem collocari in prædicamento substantiæ; tamen, quia collocari in prædicamento non est aliquid rei, sed rationis, ideo non indigere actuali existentia in actu exercito, ut in prædicamento collocetur; collocari tamen nihilominus prout quid existens est in actu signato, seu ut possibiliter existens. Ex quo necessario fit, ut ipsa actu existens non addat rem novam, seu novum modum supra ipsam totam ut possibiliter existentem, ita ut additio fiat unius rei vel modi actualis supra aliam rem actualem, sed addit potius (ut ita dicam) seipsam totam; quia, cum erat tantum in potentia, nihil erat; et cum est actu, tota est aliquid.

6. Atque hinc etiam fit, ut non possit existentia ita esse aliquod incompletum ens, ut sit ex natura rei distinctum ab alio reali et actuali ente, cujus sit modus vel actus, et cum quo unum completum ens componat. Quia omne compositum seu completum ens creatum potest concipi cum toto suo complemento, et omni modo suo, ut præscindens ab actuali exercitio existentiæ, vel ut includens illam in esse possibili seu in actu signato. Quia ergo Doctores citati in hoc sensu vocant existentiam substantiam incompletam, et modum vel actum substantiæ, ideo eorum substantia nobis non probatur. Si autem loquerentur tantum secundum metaphysicam abstractionem rationis, sic concedi optime posset existentiam, ut a nobis concipitur ratione distincta ab essentia, esse quid incompletum, et concipi ut modum vel actum essentiæ. Sicut vocamus entia incompleta, differentias quibus contrahitur genus, aut hæcceitatem qua determinatur species ad esse individui, et modos quibus determinatur ens ad inferiora, quæ omnia non re, sed ratione distinguuntur a rebus quas contrahunt vel constituunt; et revera multi auctores citati pro secunda opinione in hoc tantum sensu aiunt existentiam esse modum essentiæ. Quod præsertim explicuit Fonseca, qui comparat hunc modum cum modis determinantibus ens ad genera summa; solumque differt a nobis, quod hujusmodi distinctionem ipse vocat formalem, et ex natura rei; nos autem solum distinctionem rationis fundatam in re. Citatque Fonseca in suam sententiam Alexandrum Alens., 7 Metaphys., text. 22, ubi in ultima quæstiuncula ex professo tractat præsentem quæstionem, et expresse docet nostram sententiam, et melius et clarius quam cæteri auctores illam declarat.

7. *Existentia quonam sensu dicatur contingenter de creatura.* — Et juxta hunc eumden sensum exponendum est, quod interdum a gravibus auctoribus dicitur, existentiam, seu existere, dici de creaturis contingenter seu accidentaliter; contingenter enim dicitur de creatura absolute sumpta, quia de se præscindit ab hoc, ut creata vel creabilis tantum

sit; et nomen creaturæ, ut dixi, in ea locutione in hac latitudine est accipiendum. Nam si creatura sumatur tantum pro re actu creata, illi, ut talis est, non contingenter, sed necessario convenit esse; illa vero necessitas non est absoluta, sed conditionata, secundum quam dixit Aristoteles, *rem, quando est, necessario esse*. Accidentaliter vero dicitur existere de creatura, non secundum rem quæ prædicatur, sed secundum figuram prædicationis, quia creaturæ secundum se conceptæ potest convenire existere et non existere, quamvis, quando non existit, jam revera non est creatura, nisi objective tantum, seu creabilis potius. Hæc autem contingens seu accidentalis prædicatio non est signum distinctionis realis, vel ex natura rei inter essentiam actualem et existentiam, quia prædicationes fiunt juxta modum concipiendi nostrum, et ita cum prædicari dicitur contingenter existere de essentia creaturæ, non concipitur essentia ut actualis. Sicut etiam differentia dividens genus dicitur accidentaliter prædicari de illo; et similiter individuatio de specie; et dici posset contingenter ei convenire, quamvis in re ipsa non distinguatur individuum ab specie, vel differentia a genere, quia ad has locutiones sufficit modus noster concipiendi et præscindendi.

8. *Aristoteles cur quæstionem an sit res, distinctam esse voluit a quæstione quid est.*— Atque hinc obiter intelligitur quomodo Aristoteles distinxerit duplicem quæstionem de rebus, scilicet, an sint, et quid sint; ex quo aliqui colligunt, ipsum distinxisse existentiam, quæ inquiritur in quæstione an est, ab essentia, quæ, per quæstionem quid est, investigatur. Sed hæc nulla collectio est, quia Aristoteles non tantum in ente creato, sed in ente simpliciter illas quæstiones distinxit; et nos distincte inquirimus de Deo an sit, et quod sit; ad hoc ergo sufficit distinctio rationis. Est autem discrimen quoad hoc inter Deum et creaturas, quod in Deo distinguuntur hæ quæstiones solum ex nostro modo concipiendi habitudinem seu connexionem prædicati cum subjecto, scilicet, confuse, vel distincte; nos enim interdum concipimus aliquod prædicatum convenire alicui subjecto, non distincte concipiendo quo modo conveniat, an per se primo vel secundo, an per accidens; et ideo de Deo ipso possumus prius cognoscere quod sit, et dubitare quomodo esse illi conveniat, et an sit de essentia ejus. Atque hac ratione distinguimus quæstiones an sit, et quid sit Deus, quamvis in re ipsum esse sit de quidditate Dei. At vero in creaturis majus est fundamentum ad distinguendas has quæstiones, si quæstio, an est, sit de actuali existentia. Duplex enim esse potest sensus quæstionis, an res sit. Unus, an actualiter existat; alter, an sit verum reale ens, quod esse possit. In hoc posteriori sensu vere non differt quæstio an est, a quæstione quid est, nisi ut communis a particulari, quia esse in potentia sumptum, seu ens prout dicit id, quod potens est esse, prædicatum est essentiale, seu de quidditate creaturæ, ut in superioribus demonstratum est, quamvis, quia transcendens est, non ponatur in definitionibus rerum, ut dixit Aristoteles, 8 Metaphys., text. 19, quia in omnibus, tam generibus quam differentiis, includitur. Et ideo, hoc modo sumpto ente, distinguitur quæstio an sit, in qua præcisa ratio entis includitur, a quæstione quid sit res, in qua propria rei essentia et definitio investigatur. Alio vero sensu intelligi potest quæstio, an sit res, de existentia actuali; et sic multo majori ratione, fundata aliquo modo in re ipsa, distinguitur quæstio an sit, a quæstione quid sit res creata, scilicet, quia actu existere, absolute loquendo, non est de quidditate creaturæ. Tamen, sicut hoc verum est absque distinctione a parte rei inter existentiam et essentiam actualem, ita etiam quæstiones illæ merito distingui possunt absque rerum distinctione.

SECTIO VIII.

Quas causas præsertim intrinsecas habeat creata existentia.

1. Quanquam ratio existentiæ, ejusque identitas cum essentia actuali, satis videatur ex dictis declarata et probata, tamen ad hujus materiæ complementum, majoremque veritatis confirmationem, et solutionem fundamentorum aliarum opinionum quæ in prima sectione proposita sunt, oportet multa alia exacte tractare, quæ de creata existentia inquiri ac desiderari possunt. Inter quæ primum locum tenet causarum cognitio, quam hic inquirimus.

2. Circa quam omnes philosophi, præsertim Catholici, in hoc conveniunt, omne esse seu existere extra Deum indigere causa efficiente extrinseca, et consequenter finali, quia efficiens per se non operatur nisi propter finem. Neque oportet, etiam secundum Aris-

totelem, in hoc distinguere inter esse corruptibile et incorruptibile, materiale vel immateriale, quia quodcunque illud sit, si non sit esse divinum, factum esse necesse est, etiam secundum Aristotelis mentem, ut supra ostendimus, tractando de causis et de primo ente. Et ex ibi dictis etiam constat, hanc causam effectricem ipsius esse creati debere esse Deum, vel solum, vel cum alio. Nam cum ipse solus ex se habeat esse, alia non possunt illud habere nisi participatum ab ipso, et consequenter per effectionem ejus. Quam rationem late persequitur D. Thomas, q. 3 de Potent., art. 5, ex Aristot., 2 Metaphysic., cap. 1; et Avicenna, lib. 8 suæ Metaph., c. 7, et lib. 9, c. 4. In hoc ergo omnes conveniunt. Dissentiunt vero in aliis causis, scilicet, materiali, formali, et efficiente proxima, et dissensio oritur ex tractata diversitate opinionum circa distinctionem existentiæ ab essentia.

De causa materiali existentiæ.

3. Igitur, quod spectat ad materialem causam, qui putant existentiam in re distingui ab essentia actuali, tribuunt illi aliquam causam materialem, non quidem sumptam pro materia corporali et quanta, sed generatim pro subjecto recipiente, et in eo genere concurrente ad fieri et esse alicujus; sic enim aiunt essentiam esse proprium receptivum existentiæ, extra quod neque fieri, neque esse potest. Quod si objicias, inde fieri, nullius rei existentiam creari a Deo, quia creationi repugnat concursus materialis causæ, respondent non creari quidem, sed creatione suppositi existentis concreari; et hoc modo non repugnare aliquid incompletum et quasi partiale fieri, vel potius confieri per creationem cum concursu materialis causæ; sic enim forma cœli concreatur. At vero ablata distinctione ex natura rei inter existentiam et essentiam, non est necessaria hæc causalitas materialis ad effectionem existentiæ, quia ubi non est distinctio, esse non potest vera et realis potentia subjectiva recipiens, et actus receptus, et consequenter nec verus concursus causæ materialis. Neque ad hoc sufficit constitutio metaphysica ex actu et potentia ratione distinctis, quia causalitas materialis physica est et realis; et ideo nullus unquam dixit differentiam fieri ex genere tanquam ex materiali causa, vel aliquid simile.

4. Neque, absolute loquendo, potest satis intelligi illud causalitatis genus, quia illud non potest tribui essentiæ, ut consideratæ in sola potentia objectiva; sic enim, ut sæpe dixi, est simpliciter non ens et nihil; quod autem nihil est, secundum eum præcisum statum non potest habere influxum realem, neque aliquid recipere, neque aliud potest adhærere illi. Quomodo enim adhærebit ei, quod nihil est? Neque etiam potest tribui illa causalitas essentiæ, ut jam factæ et constitutæ in ratione entis in actu; nam ut sic, in seipsa, ut receptiva, seu ut condistinguitur alteri actui, includit intime aliquod esse actuale extra causas, quod habet totam essentialem rationem existentiæ, ut supra probavimus; ergo respectu illius non potest essentia comparari ut potentia recipiens, quia actus qui recipitur in potentia non includitur intrinsece in ipsa potentia, seu in entitate quam requirit, ut sit receptiva, ut in superiorbus etiam satis declaratum est; ergo existentia creata, ut sic, non requirit hoc genus causalitatis ex parte essentiæ. Unde cum una essentia non habeat nisi unam existentiam, ut supra etiam probavimus, nulla existentia creata requirit hanc causalitatem ex parte essentiæ.

5. Solum ergo potest aliqua existentia requirere causam materialem, quando essentia actualis illam postulaverit; nam, cum in re sint idem, ex eisdem causis physicis oriantur necesse est. Ita fit ut existentia substantiarum immaterialium nullam habeat materialem causam; existentia autem substantiarum materialium habet illam, eo modo quo earum essentia. Unde, si sit sermo de substantia completa, esse ejus habet causam materialem intrinsece componentem illud; esse vero formæ materialis habet similiter causam materialem, non quidem componentem, est enim illud semper simplex et partiale, sed sustentantem et recipientem illud. Quo etiam modo omne esse formæ accidentalis, sive spirituale sit, sive materiale, habet ex natura sua materialem causam, a qua sustentetur. Esse vero formæ substantialis spiritualis, qualis est sola anima rationalis, non habet causam materialem, non quia illud esse sit completa existentia, ut quidam dicunt; nam si existentia non est alia res ab essentia, cum essentia animæ rationalis non sit completa in genere substantiæ, nec existentia ejus potest esse completa; sed quia illud esse est spirituale, et ideo independens a materia; et cum alioqui sit substantiale, et est etiam independens ab subjecto, et ex natura sua aptum ad subsistendum incompleta saltem subsisten-

tia. Denique esse ipsius materiæ nullam habet propriam materialem causam, sicut neque ipsa materia, cum sit primum subjectum, causam materialem habere potest.

De causa formali existentiæ.

6. Rursus dicendum est de causa formali existentiæ. In qua re fere omnes, qui distinguunt ex natura rei existentiam ab essentia, dicunt formam esse causam formalem existentiæ. Putantque esse sententiam Arist., 5 Metaph., cap. 8, text. 15, dicentis : *Alia est substantia in rebus, quæ est causa existentiæ, ut anima in animali ;* et 2 de Anim., c. 4, text. 36, ubi ait, animam esse causam ipsius esse, seu cur sit animal ; et 2 Physic., c. 1, text. 12, ait, res per materiam esse in potentia, et per formam esse in actu. Et Boetius, lib. de Unitate et uno, ait, omne esse fluere a forma. D. Thomas etiam sæpe ita loquitur, ut 1 part., quæst. 48, art. 1, 2 contra Gent., c. 54 et 55 ; Commentator, 2 Phys., text. 12, et 2 de Anim., text. 8; et ibidem Themistius, cap. 1 et 6 suæ Paraphras. Et denique tam vulgatum est hoc axioma inter philosophos, ut minime negari posse videatur ; nam per formam constituitur res in actu, et omnis actus est a forma ; existentia autem est potissimus actus. Item generatio est mutatio de non esse ad esse ; sed generatio est ad formam ; ergo esse etiam est a forma ; ideo enim generatio est ad esse, quia est ad effectum formæ. Alii vero auctores distinctione utuntur, nam duplex est esse. Aliud entitativum vocant, aliud formale ; hoc posterius dicunt esse a forma, et ita intelligunt citata loca Aristotelis ; illud vero prius negant semper esse a forma, quia materia habet suam propriam existentiam, quam non habet a forma.

7. Ego vero, quamvis posteriorem sententiam in sensu, quo ab auctoribus traditur, veram esse existimem, nihilominus censeo in vero et proprio sensu, simpliciter et sine distinctione dicendum esse, omne esse vel esse formæ, vel a forma in suo genere causæ. Quod ut declarem, suppono quæstionem esse de esse substantialis existentiæ ; nam esse accidentale, certum est esse a forma accidentali respectu subjecti, seu totius compositi ; nam respectu ipsius formæ, non proprie est ab ipsa, per propriam et realem causalitatem, cum in re sit ipsamet forma, in quo eadem ratio est et proportio de forma substantiali, ut dicemus. Deinde suppono esse sermonem de esse in substantiis materialibus ; nam in spiritualibus proprie non est forma substantialis, quæ causalitatem formalem habere possit ; nam, licet illæ substantiæ dici soleant formæ subsistentes, non ita vocantur quia sunt formæ informantes, sed quia sunt essentiæ perfectæ, habentes per suas formales differentias perfectum et completum esse essentiæ ; in illis ergo substantiis existentia non habet causam formalem physicam ; an vero ab ipsamet essentia dici possit esse formaliter oriri, constabit ex dicendis. Rursus formam esse causam totius existentiæ in causis materialibus, quatuor modis potest intelligi. Primus est, quia forma complet formaliter proprium susceptivum existentiæ. Secundus, quia a forma resultat existentia, ut ab intrinseco principio formali. Tertius est, quia forma intrinsece componit existentiam totius substantiæ per modum actus. Quartus est, quia a forma pendet aliquo modo omne esse substantiæ.

8. Igitur qui putant existentiam esse quamdam entitatem simplicem re distinctam a materia , et a forma, et a natura ex utraque composita, nec dicunt, nec dicere possunt formam esse causam formalem ; existentiæ tertio modo supra posito. Neque etiam dicere possunt existentiam esse effectum formalem primarium formæ, tum quia talis effectus est inseparabilis a forma informante, existentia autem in eorum sententia est separabilis, ut in humanitate Christi ; tum etiam quia hic effectus necessario esse debet aliquo modo compositus ex ipsa forma, et intrinsece includens illam ; unde non potest ab illa distingui ut simplex entitas a simplici entitate, sed ut totum a parte. Atque ita aiunt esse essentiæ seu constitutionem essentiæ esse primarium effectum formæ ; existentiam vero esse secundarium, altero ex duobus primis modis superius positis. Ex quibus prior est magis receptus inter Thomistas, ut patet ex Capreol., 1, dist. 8, quæst. 1, art. 3, ad 3 Henr., et ad 3 Gerard. contra primam conclusionem ; Soncinate, 7 Metaph., quæst. 22, præsertim in solutionibus argumentorum ; et Cajetano in locis supra citatis, de Ente et essentia, ubi comparat formam et existentiam diaphaneitati seu perspicuitati, et lumini ; per diaphaneitatem enim constituitur aer formaliter in ratione proximi receptivi luminis, atque hoc modo complet forma essentiam in ratione proximi receptivi existentiæ, quæ in tota essentia immediate recipitur, et non in sola forma. Quod intelligunt, quando forma est ma-

terialis et inexistens; nam si sit spiritualis et subsistens, ut anima rationalis, prius natura in se recipit existentiam propriam, et deinde illam communicat toti composito. Unde talis forma non solum complet susceptivum existentiæ, sed etiam ipsa est primum susceptivum existentiæ, juxta mentem D. Thomæ, 1 p., quæst. 76, articulo quarto, et de Ente et essentia, capite quinto, in fine, ubi Cajetanus late id defendit. Quo fit ut formæ angelicæ sint multo magis per seipsas susceptivæ existentiæ.

9. Verumtamen hic modus dicendi revera non declarat causalitatem formalem, sed potius materialem formæ respectu existentiæ. Nam esse susceptivum existentiæ non est esse causam formalem ejus, sed materialem potius; ergo quod complet susceptivum existentiæ, etiamsi formaliter illud compleat, non potest dici causa formalis existentiæ. Item anima rationalis vel essentia angelica, eo quod per seipsam sit susceptiva suæ existentiæ, non dicitur causa formalis ejus; ergo multo minus inferior forma, eo quod sit pars essentiæ susceptivæ existentiæ formaliter complens illam, dici potest causa formalis ejus. Præterea, quis unquam dixit, quantitatem esse causam formalem omnium qualitatum materialium, eo quod formaliter constituat proximum susceptivum earum? aut perspicuitatem, vel lumen esse causam formalem specierum sensibilium, quarum proximum susceptivum constituit? In quibus exemplis, et infinitis aliis, quæ afferri possent, forma constituens susceptivum revocatur ad causam materialem, vel ut potentia proxima recipiens, vel ut dispositio. Sic ergo dicendum est in præsenti. Et licet hoc videri possit ad modum loquendi spectare, tamen ad rem declarandam multum refert, nam hinc constat, hunc modum causandi existentiam non esse diversum a præcedenti de causa materiali; et consequenter non magis esse possibilem aut verum quam præcedentem. Unde, qua ratione ostendimus essentiam non posse esse causam materialem existentiæ, concludi potest, formam non posse esse hoc modo causam ejus. Accedit, quod in hoc modo causalitatis supponitur, formam prius natura in re ipsa uniri materiæ, et habere in ipsa suum primarium effectum formalem, quam habeat existentiam, quod tam est inintelligibile, quam quod res sit, vel concipiatur esse in rerum natura, præcisa existentia, de quo inferius iterum dicam. Denique, licet daremus formam se habere aliquo modo ad existentiam integram totius essentiæ, tamen hactenus probatum non est, non posse dari existentiam partialem, aut quamlibet partem essentiæ non posse esse per seipsam susceptivam suæ accommodatæ existentiæ, sicut per seipsam est capax su[i] proprii esse essentiæ, et suæ propriæ actualitatis. Propter hoc ergo censeo falsum esse formam esse causam formalem existentiæ ill[o] primo modo.

10. Alii ergo etiam Thomistæ addunt se[-] cundum modum, quem esse verum non alite[r] persuadent, nisi quia, cum esse inseparabil[i-] ter comitetur formam, rationi consentaneu[m] est, ut dimanet ab illa. Sed contra illum u[r-] gentius applicari possunt rationes factæ co[n-] tra præcedentem. Primo, quia hoc gen[us] causæ non est formalis, sed efficientis; sic[ut] quamvis passiones manent a forma, non e[st] causa formalis earum, sed efficiens. Et sim[i-] liter natura substantialis, licet ab ea result[et] subsistentia, non est formalis causa ejus, se[d] efficiens per naturalem resultantiam; et ide[m] est in omnibus similibus. Deinde hinc ev[i-] dentius constat impossibile esse, quod esse[n-] tia creata, prius natura, quam intelligat[ur] affecta existentia, intelligatur habere suf[fi-] cientem entitatem et sufficiens esse ad h[oc] genus causalitatis; quia, ut sic concepta, v[el] est ens in potentia, et sic non potest es[se] principium efficiens, nec seipsam reducere [in] actum; vel concipitur ut ens actu, et sic ja[m] concipitur ut includens actuale esse ex[tra] causas, quod est esse existentiæ. Denique [D.] Thom., 1 cont. Gent., capit. 22, et aliis loc[is] omnesque ejus discipuli ex professo prob[ant] non posse creaturam esse causam efficient[em] suæ existentiæ, quorum rationes, si atte[nte] ponderentur, æque probant de omni cau[sa-] litate effectiva, etiam per naturalem res[ul-] tantiam, quia etiam hic modus causandi s[up-] ponit existentiam in suo principio; ideoq[ue] non minus repugnat idem esse causam s[ui] ipsius hoc modo, quam per propriam act[io-] nem, et per se efficiendo. Denique, licet [ad-] mitteremus hoc genus emanationis exist[en-] tiæ ab essentia actuali, nulla ratione est h[ac-] tenus probatum, non posse a qualibet ess[en-] tia partiali manare propriam et accommo[da-] tam partialem existentiam.

11. Propter nonnullas ergo ex his ratio[ni-] bus, jam aliqui Thomistæ absolute nega[nt] formam esse causam formalem vel effici[en-] tem existentiæ; quia nec duo illi modi [s]

probantur, neque alii duo a nobis positi locum habent, supposita distinctione reali existentiæ ab essentia, quam ipsi defendunt. Contraria vero sententia supposita, optime et consequenter dicitur formam formaliter constituere et intrinsece componere existentiam naturæ vel suppositi constantis ex materia et forma, quia formaliter complet et componit actualem essentiam ejus, totamque ejus entitatem. Sed ut formales sint locutiones, oportet in ipsa forma ratione distinguere essentiam ab existentia; nam cum dicitur forma hoc modo componere existentiam, non est intelligendum de essentia formæ præcise concepta, nam ut sic nihil actu causat, sed concipitur ut potens causare; intelligendum ergo est de essentia formæ actualis, et ut est suamet existentia. Atque in hunc modum facile constat quomodo forma sit causa, in suo genere, existentiæ totalis rerum naturalium; de qua non incommode exponi possent dicta Aristotelis et aliorum auctorum, nam sola hæc existentia est esse simpliciter, de quo ipsi loquuntur.

12. *Existentiam materiæ an causet forma.* — Non potest autem forma esse hoc modo causa formalis propriæ et intrinsecæ existentiæ materiæ, quia non est pars ipsius materiæ, neque illam intrinsece componit in sua entitate et essentia actuali, in qua necesse est existentiam includi, ut supra ostensum est. Nihilominus tamen est forma aliquo modo causa formalis existentiæ materiæ, quia, ut materia sit, indiget informatione formæ, et ab illa pendet modo superius declarato, disp. 15 et 28, et sic nullum est esse existentiæ in composito, nec integrum, nec partiale, quod vel non sit esse ipsius formæ, vel a forma aliquo modo non pendeat. Nam ipsum esse partiale formæ non pendet ab ipsa in genere causæ formalis, quia non est causa formalis suiipsius, physice et secundum proprietatem causæ formalis loquendo, et ideo non dixi absolute omne esse provenire a forma ut a causa formali, sed vel esse ipsius formæ, vel dependere ab illa ut a causa formali. Metaphysice autem aut secundum rationem potest dici forma ratio formalis suæ propriæ existentiæ, quia per seipsam seu per entitatem suam formaliter habet illam, quamvis effective habeat ab alio; quomodo etiam formæ angelicæ per suam formalem entitatem existunt. Et juxta hæc possumus etiam testimonia superius adducta generatim interpretari.

13. *Objectioni satisfit.* — Dices: ergo etiam omnis existentia substantiæ materialis, vel est materiæ, vel est a materia in suo genere causæ; ergo non est cur hoc peculiariter tribuatur formæ. Respondetur concedendo priorem consequentiam, formaliter intellectam de existentia substantiæ materialis ut sic, vel de existentia materiali. Quod ideo addo, quia licet sola existentia animæ rationalis non pendeat a materia, tamen illa non est substantia materialis, et quatenus est forma materiæ, etiam pendet ab illa quantum ad actualem unionem. Esse vero totius compositi ex esse materiæ intrinsece constat, et esse omnium aliarum formarum ab ipsa materia pendet, et hoc modo est materia causa in suo genere omnis existentiæ substantiæ materialis. Nihilominus tamen negatur posterior consequentia: peculiari enim ratione tribuitur esse formæ, quia illa est actus complens ac perficiens esse simpliciter. Sicut etiam essentia vel esse essentiæ tribuitur specialiter formæ, quamvis materia sit etiam pars essentiæ, quia forma est quæ complet essentiam, et quæ determinat materiam, ut sit pars hujus essentiæ, cum ipsa de se indifferens sit, ut sit pars hujus vel alterius naturæ. Imo, si attente legatur Aristoteles, citato loco, secundo de Anim., clarius loquitur de esse essentiæ quam de esse existentiæ; cum enim dixisset animam esse viventium, subdit: *Vivere autem viventibus est esse.* Constat autem quod vivere in actu primo et radicali (de quo ibi est sermo), est esse essentiæ viventium, et quod etiam corpus est causa materialis vitæ viventium; tribuitur ergo vivere ipsi animæ, quia complet illud, et distinguit ab alio esse, non quia consortium causæ materialis excludat. Idem ergo dicendum est, etiamsi per esse existere intelligamus, quod non nego Aristotelem intellexisse. Imo ex hoc loco colligo, ex sententia Aristotelis, esse essentiæ actualis, et esse existentiæ reipsa idem esse, nam Aristoteles solum loquitur de esse in actu, ut D. Thomas et omnes exponunt, quod plane idem est quod existere, et tamen ait, vivere in viventibus esse hujusmodi esse quod est essentiale ipsi viventi.

14. *Essentia an sit finalis causa existentiæ.* — Sed objiciet tandem aliquis [1], nam ex dictis sequitur essentiam nullo modo esse causam existentiæ propriæ et sibi adæquatæ, per quam immediate ac formaliter existit;

[1] Bannes, 1 p., q. 3, art. 4, dub. 4.

quia exclusimus omnem rationem causæ intrinsecæ, et tamen constat, etiam esse non posse causam extrinsecam. Ad hoc quidam Thomistæ concedunt, essentiam non esse causam formalem, nec efficientem, nec finalem existentiæ; excipiunt autem materialem. In quo consequenter loquuntur supposita distinctione quam ponunt, non tamen consequenter loquuntur in rationibus quibus utuntur ad excludendum genus causæ efficientis, quia etiam essentia, ut sit causa vere recipiens, requirit esse essentiæ actualis. Deinde non video cur excludant causam finalem, cum existentia non ob aliud sit, nisi ut ipsam essentiam in rerum natura constituat. Unde ipsimet aiunt, existentiam non esse ens, quia non est id quod est, sed quo essentia est; est ergo (ut ita dicam) entis ens, et consequenter est propter illud, nempe propter essentiam saltem ut existentem. In principio autem a nobis posito, concedendum quidem est essentiam non habere veram causalitatem realem circa existentiam propriam, quia ubi non est in re distinctio, nec causalitas realis esse potest. Neque hoc est ullum inconveniens, quia nulla est necessitas quod existentia creaturæ habeat intrinsecum principium in ipsa, nisi in quantum ipsamet essentia potest habere tale principium, scilicet, materiam vel formam; sed satis est quod sit ab extrinseca causa efficiente, de qua sola dicendum superest, quod sectione sequente præstabimus, ut distinctius procedamus.

SECTIO IX.

Quæ sit proxima efficiens causa existentiæ creatæ.

1. De causa efficiente existentiæ earum rerum quæ per solam creationem fiunt, nulla est quæstio, quia supponimus solum Deum esse causam illius, quia solus est omnium creator. De existentia autem rerum quæ generantur et corrumpuntur, sub his comprehendendo omnia quæ fiunt per mutationem ex præsupposito subjecto, sive substantiæ sint, sive accidentia, difficultas est an hæc etiam existentia fiat a solo Deo. De qua re tres reperio sententias.

Prima sententia, soli Deo tribuens efficacitatem existentiæ.

2. Asserunt quidam novi S. Thomæ interpretes, 1 p., quæst. 3, art. 4, solum Deum absque propria efficientia ullius causæ secundæ principalis vel instrumentalis efficere existentias rerum omnium, et adducunt D. Th., 1 p., q. 8, art. 1, q. 45, art. 5, 2 contra Gent., c. 21, et lib. 3, c. 66. Rationes eorum sunt. Prima, quia solus Deus est per essentiam, et omnes creaturæ habent esse participatum; ergo solus Deus est qui producit esse. Probatur consequentia, quia virtus causativa existentiæ supponit ipsum esse in causa agente; sed creatura non habet per se esse, sed ab extrinseca causa; ergo non est per se causativa existentiæ, sicut aqua, quia per se non est calida, non est etiam per se calefactiva. Secunda, quia omnis creatura in sua actione supponit aliquid a solo Deo productum, quia non potest agere ex nihilo, sed ex præsupposito subjecto; ergo actio creaturæ supponit esse; ergo non est causa ipsius esse. Tertia, quia solus Deus dat existentiam materiæ primæ, quia a solo ipso fieri potest et conservari; ergo causæ secundæ non faciunt existentiam, qua materia prima conservatur et existit, quia alias illam producerent et corrumperent; sed materia non existit nisi per existentiam totius; ergo causæ secundæ non efficiunt existentiam totius substantiæ. Quarta, quia non possumus alia ratione explicare, Deum esse causam totius entis, nisi quia ipse solus causat esse tam formæ, quam materiæ totius. Vel si creaturæ hoc ipsum efficiunt, dicentur etiam causæ totius entis.

3. Quod si inquiras quidnam causæ secundæ efficiant, si non dant esse, vel quo modo generent, cum generatio tendat ad esse, respondent agentia secunda complere susceptivum ipsius esse inducendo formam in materiam, et quia talis forma semper est determinata, ideo consequenter determinant et limitant existentiam seu actionem Dei, ut talem et tantam (ut ita dicam) existentiam conferat, nam omnis actus receptus limitatur a susceptivo. Unde sequitur ulterius etiam efficere, ut existentia essentiæ uniatur, quia ultimo disponunt et determinant essentiam ad receptionem talis essentiæ. Atque ita tandem, licet non efficiant existentiam, efficiunt rem existentem, sicut homo generat hominem, licet non efficiat animam, quia unit illam.

Secunda sententia, quæ præter Deum solum admittit instrumentalem causam existentiæ.

4. Secunda sententia est, existentiam fieri a solo Deo ut causa principali, concurrente autem causa secunda, solum ut instrumento. Ita Ferrar., 2 cont. Gentes, c. 21, cujus sen-

tentia duobus modis posset intelligi : uno modo, utendo late nomine instrumenti, prout omnis causa inferior subordinata alteri, et indigens influxu illius ad omnem suam operationem, potest instrumentum illius appellari, et in hoc sensu loquitur Ferrar. supra, et non ita in re differt a vera sententia statim explicanda ; ideoque ibi carpit Scotum, eo quod D. Thomæ imposuerit, quod dixerit, causas secundas non efficere esse. Alio modo potest intelligi illa opinio de instrumento proprio, prout distinguitur a causa principali, etiam secunda et proxima, et in hoc sensu referri solet hæc sententia, quod asserat, causam secundam, ut principalem et agentem propria virtute, efficere essentiam sibi similem, existentiam vero solum ut instrumentum et in virtute Dei, quanquam in hoc sensu nullum memini me legisse hujus sententiæ assertorem. Fundari autem solet in quibusdam locutionibus D. Thomæ, 1 p., q. 45, art. 5, q. 5 de Veritate, art. 9, ad 7, quæst. 3 de Potent., art. 1, ubi ait, quod nulla res dat esse nisi in quantum est in ea participatio divinæ virtutis, et adducit propositionem tertiam ex lib. de Causis, qua dicitur : *Anima nobilis habet operationem divinam in quantum dat esse.* Dicit etiam ibidem, solum Deum dare esse ut sic, causas vero secundas determinare illud ad hoc vel illud esse. Et adducit propositionem decimam octavam libri de Causis, ubi dicitur, *Deum dare esse omnibus per modum creationis; agentia vero secunda dare vivere aut sapere per modum informationis.* Denique 3 contra Gent., cap. 66, ex professo probat, *causam secundam non dare esse nisi in quantum agit virtute divina.* Rationes, quæ pro hac sententia fieri possunt, ad rationes factas pro prima sententia reducuntur.

Tertia sententia tribuens causis secundis proprium efficaciam existentiæ.

5. Tertia sententia est, existentiam quando per generationem fit, a causa proxima fieri, et a propria et principali causa in suo ordine, subordinata per se Deo ut primæ causæ. Hanc sententiam intendit D. Thomas citatis locis, et 3 contra Gent., c. 13, et 1 p., quæst. 104, art. 1, et quæst. 7 de Potentia, art. 2; et ita intelligunt et opinantur omnes antiqui Thomistæ, præsertim Cajet. et Ferrar. super D. Thomam, locis citatis; et Scotus, in 4, dist. 1, quæst. 1, ex professo, licet falso putet D. Thomam sensisse contrarium. Estque hæc sententia verissima, et evidenti fere ratione, ut opinor, demonstrari potest.

Resolutio quæstionis, et ultimæ sententiæ confirmatio.

6. Dicendum est ergo primo, causas secundas, vere ac proprie efficere existentiam suorum effectuum, prout ab ipsis fiunt. Hanc conclusionem ostendo, primo demonstrando debilitatem rationum quibus oppositum probatur ; nam si nulla est ratio ob quam hic effectus negetur causis secundis, nemo (credo) negabit esse illis attribuendum; nam Deus creavit illas cum omni virtute ad communicandum se, et producendos perfecte suos effectus, cujus erant natura sua capaces. Quid ergo est ob quod creatura sit incapax virtutis ad faciendam existentiam? An quia ex se existentiam non habet, sed ab extrinseco agente Deo? At vero essentiam ex se non habet, sed ab extrinseco agente Deo; ergo neque essentiam facere poterit; quid ergo facit? Igitur quod ex se non habeat, nil refert, siquidem in se habet, undecunque habeat. Retorqueatur ergo prima ratio primæ sententiæ in hunc modum : solus Deus est sua realis essentia per essentiam; omnes vero creaturæ habent essentiam participatam a Deo, unde in lib. de Caus., propos. 18, sic dicitur : *Res omnes habent essentiam propter ens primum;* ergo solus Deus efficit omnem essentiam. Sicut ergo hæc consecutio nulla est, quia creatura per essentiam participatam, quam a Deo habet, est effectrix similis essentiæ, ita in simili forma applicata ad existentiam, nullam habet vim, sed solum concludit creaturam non posse efficere esse nisi per esse receptum a prima causa, quod est verissimum.

7. At (inquiunt) saltem creatura non per se efficit esse, sicut aqua calida non per se calefacit. Sed contra, nam licet aquæ non per se attribuatur calefactio, tamen et vere ac proprie calefacit, et quatenus calida est, per se calefacit, etiamsi per calorem ab extrinseco agente receptum calefaciat; ergo creatura, quatenus existens est, vere ac per se poterit efficere existentiam, etiamsi suum esse ab alio habeat. Unde in hoc admittimus comparationem, in alio vero inter aquam respectu caloris, et creaturam respectu sui esse ; nam aqua non solum ex se non habet calorem, sed etiam illum nullo modo includit, nec requirit, ut sit aqua, nec per se habet illud adjunctum, sed omnino per accidens, et

ideo actio caloris per accidens dicitur convenire aquæ absolute dictæ. At vero creatura, quamvis ex se non habeat esse, tamen, ut sit actu creatura, necessario ac per se illud includit ac requirit; non efficit autem existentiam creatura in potentia, sed creatura in actu; facit ergo ut causa per se, et ex vi propriæ et connaturalis entitatis quam a Deo recepit. Confirmatur, nam hic etiam applicari potest argumentum factum, quod creatura non causaret per se in suo effectu essentiam seu esse essentiæ, quia neque hoc efficit per essentiam quam ex se habeat, sed quam a Deo recipit: quod tamen falsum esse, etiam alii auctores non diffitentur. Constat igitur, primam rationem, ob quam hæc efficientia denegatur creaturæ, omnino invalidam esse.

8. *Secunda ratio improbatur.* — Secunda vero ratio æque est inefficax. Primo, quia ad summum concludit creaturam non efficere illud esse, quod ad ejus actionem supponitur; ex quo etiam recte concluditur, non posse creaturam efficere omne esse, nam aliquod supponi debet a solo Deo factum. Quod vero creatura non efficiat aliquod esse, illud, scilicet, ad quod ejus actio terminatur, seu quod convenit effectui per illam producto, nullo modo potest illa ratione concludi, quia illud esse quod terminat actionem, diversum est ab eo quod præsupponitur actioni; potest ergo creatura illud efficere, quamvis hoc præsupponat. Et declaratur amplius hæc ratio, nam duplex subjectum intelligi potest supponi ad actionem creaturæ. Unum remotum, quod non manet in termino actionis, et habet rationem termini A quo, ut est lignum, ex quo ignis generatur. Aliud proximum, manens sub utroque termino, ut est materia prima. De priori verum est, naturaliter loquendo, præsupponi existentiam ejus ad actionem causæ secundæ; illa tamen existentia destruitur per actionem ejusdem causæ; ergo hoc nihil obstat quominus existentia rei genitæ fiat ab eadem causa. Imo unum ex altero naturaliter consequitur, nam a quo est unius corruptio, solet esse alterius generatio, per se loquendo. De posteriori vero subjecto præcise considerato, ut per se supponitur actioni agentis, auctores illius rationis dicere non possunt in eo præsupponi aliquod esse existentiæ ad actionem agentis naturalis, sed solum esse essentiæ; putant enim materiam primam, ut est in instanti generationis, prius natura quam accipiat formam per actionem agentis, nullam habere existentiam. Quod autem illam habuerit toto tempore præcedenti, quatenus erat sub forma corrupti, et nil obstat, ut in priori membro declaratum est, et est per accidens ad effectionem existentiæ substantialis, quæ fit in instanti generationis; ergo in eorum sententia etiam non est verum, omnem efficientiam causæ secundæ supponere per se ac directe aliquod esse existentiæ ex parte subjecti. Ut si fingamus Deum in aliquo instanti creare materiam primam et in eodem instanti causam secundam inducere formam in illam, concurrente Deo (ut fortasse fit in generatione vermium, vel nutritione ex speciebus consecratis), tunc illa generatio substantialis (juxta eorum opinionem) non supponit existentiam in materia nec prius tempore, nec prius natura; ergo quod talis actio supponat subjectum, nil obstat quominus per eam fiat existentia.

9. *Objectioni obviam itur et tertiæ rationi respondetur.* — Dicent fortasse, obstare aliud quod in tertia ratione adjungitur, nimirum quod tunc materia prima haberet a causa secunda existentiam, per quam existit. At hoc in eorum principiis nullum inconveniens est, quia materia (ut aiunt) non habet existentiam immediate per actionem qua creatur, sed per actionem, qua totum compositum recipit existentiam, sive illud creetur, sive generetur, quia non existit propria existentia, sed per existentiam totius; ergo nullum est inconveniens quod ab ea causa secunda habeat existentiam, a qua totum compositum generatur, quandoquidem ad effectionem illius existentiæ jam supponitur materia ut sufficiens subjectum, ex quo potest causa secunda aliquid agere. At sequi inquiunt, materiam primam generari, et corrumpi a causis secundis, quia per earum actionem acquirit et amittit existentiam. Sed cur non, quæso, idem cum proportione inferunt respectu Dei, si a solo Deo sit illa existentia, nimirum ab ipso Deo materiam corrumpi et generari, quia per actionem Dei amittit et acquirit existentiam? Utrumque autem constat esse æque falsum, cum materia sit ingenerabilis et incorruptibilis. Respondent non esse parem rationem, quia terminus actionis divinæ solum est esse, quod nunquam deest materiæ; causæ vero particulares determinant hoc esse, in quo aliud commutatur. Sed hoc est impertinens et falsum, nam si, ut res corrumpatur et generetur, satis est mutare esse existentiæ, nil refert quod hoc fiat uno vel alio modo, et er

hanc vel illam actionem; si vero id non sufficit, dummodo esse in communi non interrumpatur, sed quasi continue idem esse essentiæ maneat sub utraque existentia, etiamsi illa commutatio existentiarum fiat per actionem agentis naturalis, non propterea erit generatio, et corruptio materiæ. Eo vel maxime quod negari non potest in ea sententia, quin saltem dispositive ea commutatio existentiæ fiat per actionem agentis naturalis, quia dissolvit proximum susceptivum unius existentiæ, et componit seu disponit aliud; ergo, sicut hac ratione dicitur corrumpere unam rem existentem, et generare aliam, dicetur etiam generare et corrumpere materiam primam. Vel si hoc dici non potest, quia obstat idem esse essentiæ materiæ semper manens, pari ratione id non sequetur, etiamsi causa secunda efficiat existentiam. Est etiam falsum, actionem Dei solum terminari ad esse ut sic, et non ad determinatum esse; nam, licet virtus effectiva Dei ex se non limitetur ad hoc vel illud esse, sed se extendat ad omne esse, tamen cum in particulari operatur, efficit vere determinatum esse, et commutat unum in aliud, et se solo potest corrumpere unum, et generare aliud. Unde, licet juxta prædictam sententiam determinatio ad tale esse in genere causæ materialis vel dispositivæ proveniat a causa secunda, tamen in genere causæ efficientis per se est a solo Deo, quia ipse solus efficit existentiam et talem existentiam; ergo ipse solus etiam generabit, et corrumpet materiam primam, si ratio illa efficax est; non sunt ergo hæ rationes solidæ, neque consequenter adductæ in eorum doctrina.

10. Simpliciter tamen loquendo, verum est, in proprio subjecto generationis, quod sub utroque termino manet, quod est materia prima, supponi aliquod esse existentiæ a solo Deo factum ad omnem actionem agentis naturalis, quia supponitur materia prima creata, et habens suum proprium esse essentiæ in se et extra causam suam efficientem, quod sine esse existentiæ intelligi non potest, ut supra probatum est. Et eadem ratione, fieri non potest ut materia prima commutet propriam et intrinsecam existentiam, quin commutet propriam entitatem et actualitatem suæ essentiæ, et consequenter non solum generetur et corrumpatur, sed etiam annihiletur et creetur, vel transubstantietur. Ex hoc autem vero principio solum inferri potest, causam secundam non posse efficere totam existentiam entis, seu compositi, quoad omnes partes ejus; poterit tamen efficere existentiam formæ in materia, et generare esse totius, non quidem nullam ejus partem supponendo, quia hoc non esset generare, sed creare, sed componendo illud, uniendo partes ex quibus constat, et ultimum ac formale complementum ei addendo.

11. *Quarta ratio refutatur.* — Atque ita etiam constat quartam rationem inefficacem esse, nam, licet causæ secundæ efficiant existentiam generando totum, non tamen creando, neque directe efficiendo totum esse, quoad singulas partes ejus, nullam præsupponendo, quod est proprium Dei, quomodo dicitur esse proprium illius efficere totum ens, ut paulo inferius declarabimus late. Nulla ergo probabili ratione negatur causis secundis virtus ad efficiendam existentiam suorum effectuum.

12. Secundo principaliter probatur conclusio, ostendendo falsum esse modum quo prædicta sententia declarat causas secundas concurrere ad esse. Nam quod ait, causam secundam efficere determinationem ad tale esse, non vero ipsum esse, vel est sensus, quod causa secunda efficit in ipsomet esse aliquam differentiam vel modum intrinsecum, quo determinatur tale esse, et hoc est impossibile, nisi efficiendo totum ipsum esse, quia actio physica non attingit modum seu differentiam metaphysicam, sed rem ipsam prout in se est, neque dicti auctores hunc sensum intendunt. Vel est sensus, quod solum ex parte subjecti secundæ causæ determinant esse, præparando subjectum susceptivum talis esse et non alterius, ut plane dicti auctores intendere videntur, et hoc falsum etiam esse ostenditur. Quia illa doctrina supponit, quotiescunque aliquis effectus a creatura procedit, duas actiones ibi intervenire: unam, quæ est a causa secunda inducente formam in materiam solum secundum esse essentiæ; aliam, solius Dei conferentis existentiam. Hoc autem falsum esse multis modis demonstro. Primo, illa vulgari axiomate, quod sicut res, ita et actiones frustra multiplicantur, quando ratio aut necessitas non cogit; hic autem nulla est ratio ad multiplicandas has actiones, ut ex præcedente discursu satis constat. Secundo, quia, si consideretur præcise illa actio causæ secundæ, quæ dicitur antecedere ordine naturæ ad actionem Dei, qua fit existentia, necesse est ut propter illam detur aliquod esse existentiæ, quia per illam datur

aliquod esse reale, quo res, quæ per illam actionem immediate fit, extra causas constituitur, quod non potest esse nisi esse existentiæ, ut ex superius dictis patet, et a citatis auctoribus, cum quibus disputamus, concedi necesse est; aiunt enim ibidem, existentiam esse id, quo formaliter res extra suas causas actualiter esse intelligitur, et probabile putant, existentiam dictam esse ab *extra sistere*, quia per existentiam res sistit extra potentialitatem causarum.

13. Potestque in hunc modum declarari et confirmari, nam per illam actionem primam, quæ propria dicitur causæ secundæ, educitur forma de potentia materiæ; hoc enim est munus et hæc actio naturalis agentis, ut ex 1 Physic., et ex dictis supra, disputat. 15 et 18, satis constat. Non potest autem intelligi eductio de potentia, quin id, quod educitur, quasi extrahatur a potentialitate, in qua antea erat, et in actum reducatur; non reducitur autem in actum nisi per esse, ut supra ostensum est, et ideo generatio, ut generatio, terminatur ad esse, ut dicitur 5 Physicorum, cap. 1; ergo ex vi illius actionis causæ secundæ datur effectui ejus aliquod esse existentiæ; ergo superflua est alia actio solius Dei. Patet consequentia, tum quia necesse est, priorem actionem causæ secundæ esse etiam a Deo, quia omnis actio causæ secundæ essentialiter pendet a prima. Unde fit, etiam illud esse, quod per talem actionem datur, fieri a Deo. Ad quid ergo necessarium est ut Deus aliud esse conferat? Tum etiam quia non repugnat Deum suspendere omnem aliam actionem, quam se solo facturus erat; si enim illæ actiones sunt distinctæ, cur non poterit Deus posteriorem suspendere? Vel certe (quidquid sit de possibilitate), licet concipiamus ita fieri, nihilominus intelligimus, ex vi prioris actionis formam esse eductam de potentia materiæ, et actu illam informare, et consequenter aliam formam esse exclusam, et totam existentiam alterius rei corruptam; ergo etiamsi intelligamus omnem subsequentem actionem suspendi, nihilominus intelligemus, ex vi hujus primæ actionis rem actu esse genitam, et extra causas; ergo etiam intelligitur ex vi ejusdem actionis recepisse existentiam; ergo supervacanea est omnis alia actio.

14. Tandem declaratur in hunc modum, nam aut effectus recipit per illam actionem aliquod esse reale, vel non. Si nullum recipit, quomodo esse potest actio realis, cum omnis actio tendat ad esse? nam ubi non est esse factum, nec potest esse fieri. Ubi autem non est fieri, neque est facere, et consequenter neque est actio realis. Nec satis est si dicatur, in eodem instanti, quo est illa actio, dari esse effectui per aliam actionem; nam hinc solum fit ut concomitanter cum priori actione detur esse effectui, non vero quod per illam detur aliquod esse; de ratione autem realis actionis non est, ut cum illa, sed ut per illam detur aliquod esse, quia alias per illam nihil fiet aut factum erit. Si autem per illam actionem fit aliquod esse reale, interrogo rursus an illud sit esse existentiæ, vel essentiæ. Si primum, habetur intentum. Si secundum, ulterius rogo an illud esse sit in potentia tantum, et hoc dici non potest, quia hoc esse nihil est in re facta, neque est denominatio ab actione, sed a potentia agendi, ut supra ostensum est; est ergo illud esse actuale, ac novum seu temporale, quia illud denuo habet effectus in se, et extra causas suas; nihil ergo illi deest ut sit esse existentiæ. Et confirmatur, ampliusque urgetur hoc ipsum, nam de illamet actione, quæ est a causa secunda, interrogari potest an sit existens in rerum natura, necne, ut a causa secunda progreditur; actio enim suam proportionatam existentiam habet, sicut alia accidentia; non potest autem vel mente concipi, quod actio sit egressa ab agente, et non sit suo modo existens, quia neque actualitas actionis esse potest major, neque aliter intelligi potest esse extra causas suas. Item, quia alias oportet fingere aliam actionem solius Dei, per quam illi actioni detur existentia, quod omnino ridiculum est; sicut enim ad actionem non potest esse alia actio, ita neque ad esse actionis, et quia actio et esse actionis dicunt habitudinem ad idem principium, sicut in universum accidens et esse accidentis dicunt habitudinem ad idem subjectum, nam forma et esse formæ, proportionem servant inter se. Quod si illa actio, ut progreditur a causa secunda, est existens, jam inde imprimis colligimus, aliquod esse existentiæ manare a causa secunda, nimirum existentiam actionis ejus. Deinde concludimus, per illam actionem fieri esse existentiæ in termino ejus, quia actio existens, ut sic, terminatur ad rem existentem ut sic; totum enim esse, quod est in actione, qualecunque illud sit, tendit ad terminum, et tale esse respondet in termino in facto esse, quale est in actione in fieri. Si ergo causa secunda veram actionem realem

et existentem exercet, per illam communicat effectui esse existentiæ, et consequenter supervacanea est illa alia actio, quæ dicitur esse a solo Deo.

15. Atque hæ rationes obiter notandæ sunt, nam ex eis, ut existimo, manifeste concluditur in universum, omnem realem actionem et efficientiam formalissime tendere ad dandum aliquod esse existentiæ suo intrinseco termino, nam si recte applicentur, æque procedunt de omni actione. Et inde ulterius confirmatur identitas inter existentiam, et actualem essentiam; nam quæ eadem formali actione simul omnino ponuntur et destruuntur, idem in re sunt, ut in superioribus tractatum est; sed hoc modo se habent existentia et essentia; ergo in re non distinguuntur. Deinde, iisdem rationibus ostenditur, impossibile esse quod aliqua causa effective disponat subjectum ad aliquam existentiam recipiendam, non dando illi aliquam existentiam, tum quia in universum ostensum est, non posse esse actionem realem, quæ non det existentiam; tum etiam quia illa dispositio, quæ antea erat in potentia, per illam actionem est actu; habet ergo suam essentiam in actu, et hoc est existere. Quod argumentum non solum simpliciter, sed etiam ad hominem est efficax contra dictos auctores; nam ipsi aiunt, propriam passionem posse manare ab essentia, quia supponit essentiam in actu; existentiam vero non posse manare ab essentia, quia oporteret supponere essentiam in actu, quod repugnat existentiæ. Simili ergo modo nos dicimus, repugnare essentiam disponi effective ad existentiam, quia oporteret supponere essentiam in actu; nam effectio non versatur circa essentiam in potentia, sed circa essentiam in actu.

16. Ultimo ostendo, falsam esse illam doctrinam ex parte alterius actionis, quæ soli Deo tribuitur, ut per illam solus efficiat existentiam. Et interrogo an illa actio sit propria creatio, vel eductio actus existendi de potentia subjecti seu essentiæ; nam inter hæc non potest medium excogitari. Non potest autem dici actionem illam esse propriam creationem. Primo, quia inde sequitur omnem existentiam creatam esse subsistentem, et independentem in esse et fieri ab omni receptivo. Quod prædicti auctores in universum putant esse impossibile, et saltem constat esse falsum in existentia accidentium, et formarum materialium. Secundo, quia si existentia non distinguitur ab essentia, clarum est non posse ipsam creari, si essentia non creatur; si autem distinguitur, saltem est certum existentiam non posse naturaliter fieri neque esse nisi in essentia sua, et actuando illam; dependet ergo ab illa in fieri et in esse; ergo, quando fit connaturali modo, non fit per creationem. Tertio, quia alias oporteret adjungere tertiam actionem, qua existentia uniretur essentiæ, sicut in generatione hominis, quia anima proprie creatur, præter creationem ejus, et aliam actionem accidentalem, qua disponitur seu organizatur corpus, necessaria est tertia actio substantialis, qua anima uniatur corpori, quæ est propria generatio; hanc autem multiplicationem actionum in præsenti fictam esse et superfluam, a fortiori probatur ex dictis, et quia nullus philosophus hactenus eas excogitavit.

17. Si autem altera pars eligatur, nimirum, illam actionem non esse creationem, sed eductionem, sine causa tribuitur soli Deo, et non etiam causæ secundæ. Probatur consequentia, quia talis actio neque ex modo quo fit, neque ex termino ad quem tendit, superat vim agentis creati. Primum patet, quia est actio ex præsupposito subjecto; hic autem modus agendi non excedit vires agentis creati. Secundum patet, quia quidquid est in termino seu effectu illius actionis, non excedit perfectionem agentis creati. Quod enim quidam aiunt, esse existentiæ esse quid perfectissimum, et ideo non posse fieri ab agente creato, nullius momenti est, nam, licet esse existentiæ, ut sic et ex suo genere, sit fortasse summa perfectio (quod postea videbimus), tamen hoc esse existentiæ, quod fit in igne, vel in aqua, verbi gratia, non est perfectissimum, nec perfectius quam sit simile esse in igne vel in aqua generante; ergo ex nullo capite excedit perfectionem agentis creati actio productiva existentiæ. Et confirmatur, nam alias agens creatum neque efficeret existentiam sui effectus, neque unionem existentiæ cum essentia, ut prior opinio dicebat. Probatur sequela, quia quando forma vel actus fit per eductionem de potentia subjecti, seu receptivi, eadem actione fit et unitur, quia non fit sine materiali concursu subjecti, et subjectum non potest concurrere nisi media unione, ut in superioribus, et in primo tomo, in tertia parte, latius declaratum est; ergo si existentia non fit per creationem sed per eductionem, eadem actione unitur qua fit; ergo si causa secunda non facit existentiam, neque etiam unit illam.

18. *Directe ostenditur assertio nostra.* — Atque ex his tandem, quibus et fundamenta primæ sententiæ, et modus explicandi illam improbata sunt, est facilis directa probatio assertionis nostræ. Primo, quia unica et eadem actione fit res existens et existentia ejus, ut ostensum est; sed causæ secundæ efficiunt suos effectus reales et existentes; ergo efficiunt existentias eorum. Secundo, quia omnis vera efficientia terminatur ad aliquod esse existentiæ, ut etiam probatum est; sed causæ secundæ vere efficiunt aliquid; ergo vere efficiunt in suis effectibus esse existentiæ. Tertio, et maxime a priori, quia existentia non distinguitur in re ab essentia actuali; sed causæ secundæ per suam efficientiam extrahunt formas, seu essentias quas producunt, de potentia in actum, et ita dant illis aliquod esse actuale seu entitatem essentiæ actualis; ergo dant illis existentiam.

19. Dico secundo: existentiæ rerum quæ generantur et corrumpuntur, non solum fiunt a causis secundis, ut ab instrumentis, sed etiam ut a causis principalibus proximis, et in universum ita fiunt existentiæ ab his causis, sicut essentiæ. Hanc assertionem nobiscum ex parte docent auctores primæ sententiæ, quatenus negant, causas secundas esse instrumenta proprie dicta ad producendam existentiam. Quæ pars intelligenda est respectu omnium causarum, quæ sunt principales in producendis effectibus quoad esse essentiæ. Nam si in hoc etiam sint tantum instrumenta, ut est calor, verbi gratia, ad productionem ignis, vel semen ad productionem animalis, nil mirum est quod sint etiam instrumenta ad producendas existentias talium effectuum. Imo id est necessario consequens juxta ultimam partem conclusionis, et ideo conclusionem proposui sub illis verbis, scilicet, causas secundas in efficiendis existentiis non tantum esse instrumenta, sed etiam principales causas, ut hæc ad diversas causas referantur, et sit veluti accommoda (ut Dialectici loquuntur) distributio; non enim eædem causæ utramque rationem habent, sed diversæ. Sic ergo explicata hæc pars non aliter probatur a dictis auctoribus, nisi quia absurdum videtur, ut causa secunda ejusdem effectus sit principalis et instrumentalis. Addunt deinde, voluntarie dici, Deum conferre causis secundis virtutem fluentem et instrumentalem, qua producant existentiam. Sed non video cur ipsi possint illud primum reputare absurdum, cum dicant in eodem effectu creato esse essentiam et existentiam, et illam fieri ab agente secundo, ut a causa principali, hanc vero fieri a solo Deo. Si ergo in eodem effectu sint res distinctæ, quæ diversis modis dicuntur fieri a Deo, scilicet, vel se solo, vel per causam secundam, cur non poterunt etiam fieri diversis modis a causa secunda, scilicet, ut principali agente et ut instrumento? Aut, si actiones, per quas fiunt essentia et existentia, sunt diversæ, quid absurdi est quod idem agens proximum, quod propria et principali virtute alteram elicit, assumatur ut instrumentum ad efficiendam alteram, si similem virtutem principalem ad illam exercendam non habet? Non est enim inusitatum quod agentia naturalia instrumentaliter operentur, quando non possunt principaliter.

20. Quocirca, supposita illa doctrina, non potest satis efficaciter impugnari hæc alia de actione instrumentali. Tamen, ex principio posito in præcedente assertione, evidenter infertur hæc secunda. Nam actio, qua fit effectus causæ secundæ, eadem terminatur ad esse existentiæ illius; ergo quandocunque causa secunda est in suo genere principalis respectu sui effectus, necesse est ut eodem modo efficiat existentiam ejus, quia non potest respectu unius et ejusdem actionis et termini esse causa principalis et instrumentum. Secundo, quia causa secunda effective concurrit ad existentiam sui effectus, ut concedunt qui admittunt illam esse instrumentum; nam causa instrumentalis vere efficit; sed talis effectus non excedit virtutem talis causæ, ut jam probatum est, quia neque in perfectione rei quæ fit, neque in modo quo fit; ergo efficit ut causa principalis, et non ut instrumentum, nam causa principalis illa dicitur, quæ agit propria virtute accommodata et proportionata effectui. Tertio, quia non ob aliam causam producit ignis, verbi gratia, ignem secundum esse essentiæ seu formam ignis, ut principalis causa, nisi quia effectus non excedit virtutem causæ, neque in se, neque in modo quo ab agente fit; sed idem est de existentia talis effectus; ergo. Quapropter etiam posita distinctione reali inter existentiam et essentiam, non video qua probabilitate possit hæc assertio negari. Est autem multo evidentior, supposita identitate existentiæ et essentiæ actualis, in qua ultima pars conclusionis fundatur, quia, si hæc in re sunt idem, non possunt ab una et eadem causa diversis modis fieri simul et una ac-

ione. Item quia efficere rem seu essentiam ctualem, nihil aliud est quam illi dare xistentiam, ut satis declaratum est; ero non potest agens proximum esse causa rincipalis unius, et instrumentalis alterius.

Qua peculiari ratione tribuatur Deo effectio existentiæ.

21. Dico tertio: in efficienda existentia aliuid proprium habet Deus, in quo superat eaturas; eumdem tamen excessum habet efficienda essentia creaturæ. Prior pars onitur, ut intelligantur et concilientur dirsa loca D. Thomæ supra citata. Et in hunc odum declaratur: nam imprimis objectum læquatum divinæ virtutis est ens creatum quantum tale est, quod non potest esse læquatum objectum alicujus virtutis crear, cum non possit efficere seipsam, neque cellentiorem se; proprius autem et adæatus actus entis est esse, et ideo Deus per primo confert esse, ut sic, creatura vero lum facit hoc vel illud esse. Non quod vel us non efficiat in omni esse omnem deteruatam rationem ejus, vel quod, cum creara efficit aliquod esse, non efficiat in illa nem communem rationem essendi, quæ a bis abstrahi potest; hæc enim impossibilia it, ut per se constat; sed quod ratio, sub Deus attingit illum effectum, et adæquata tuti ejus, sit ipsum esse ut sic; respectu o creaturæ sit tale vel tale esse.

22. Secunda differentia est, quia Deus pot conferre creaturæ totum esse, et totali, ut sic dicam; creatura autem, non tam est dare totum esse, quam complere vel ficere inchoatum, adjungendo esse pare vel accidentale. Hanc differentiam at t Cajetanus, 1 p., quæst. 8, art. 1; quia ipse non admittit in substantiis esse tiale aut totale, sed solum unum esse plex totius suppositi ideo, eam declarat causas vel conditiones ad existendum resitas, nam solus Deus efficit in re totum quod necessarium est ad existendum; nam es sit immaterialis, solus Deus facit to rei substantiam; si autem sit materialis, em efficit Deus solus materiam. Quæ exitio veritatem habet; nos vero consequen addimus, in omni re creata esse aliquid stentiæ, seu aliquam existentiam totalem partialem, quæ a solo Deo fit; nullam vesse quæ a creatura fiat sine Deo, et hoc lo dicimus, Deum efficere totam existen totaliter. Dicimus etiam solum Deum in omni re ponere primum fundamentum existentiæ, sine quo creatura non potest aliquid existentiæ efficere. Et ratio est, quia omnis efficientia terminatur ad existentiam, ut probavi; in omni autem effectu creaturæ supponitur aliqua efficientia solius Dei; ergo et aliqua existentia ab ipso facta. Minor simili inductione probatur, nam ut creatura efficiat existentiam accidentis, supponit existentiam substantiæ, quæ, si spiritualis sit, a solo Deo facta est; si vero sit materialis, saltem habet materiam a solo Deo. Unde, si creatura efficiat esse substantiale, etiam supponit materiam effectam a solo Deo, et consequenter sub aliquo esse existentiæ, ad quod illa effectio solius Dei terminetur.

23. Tertia differentia hinc sumitur, quod Deus facit existentiam ex nulla re creata præexistente, creatura vero nunquam dat esse nisi ex præsuppositione alterius esse. Unde fit ut etiam hac ratione dicatur Deus per se primo facere esse ut sic, creatura vero non nisi ut est tale, nam, ut cum Aristotele diximus tractando de causis, effectus dicitur per se primo fieri, secundum eam rationem entis, quæ ex parte ipsius effectus non præsupponitur; ut cum generatur ignis ex aere, per se primo fit ignis, non vero elementum aut corpus, quia hæ rationes jam præsupponebantur in aere. Secundum has ergo rationes Dei proprias, dicit interdum D. Thomas Deum esse propriam et per se causam ipsius esse, non vero excludit propriam efficientiam causarum secundarum circa particulares existentias suorum effectuum, ut ex aliis suæ doctrinæ locis supra satis manifestatum est.

24. *Eo modo ad productionem essentiæ concurrunt creaturæ, quo ad productionem existentiæ.* — Ex his vero rationibus, si recte ponderentur, manifestum est has differentias non solum intercedere in effectione existentiæ, sed etiam in effectione essentiæ, etiam si fingamus eas esse distinctas. Probatur, nam etiam solus Deus est effector omnis essentiæ creabilis, et consequenter solus ipse respicit essentiam factibilem, ut sic, tanquam objectum adæquatum, et per se primo factibile ab ipso. Similiter solus Deus facere potest, ut proprium et principale agens, totam rei essentiam, totaliter seu secundum id totum, quod talem essentiam intrinsece componit, vel aliquo modo constituit in esse essentiæ actualis, ut patet ex eadem inductione; nam, si essentia sit spiritualis, solus Deus illam fa-

cit; si vero sit materialis, saltem quoad materiam fit a solo Deo, et secundum illam supponitur ad actionem causæ secundæ, quæ, ad summum, addit alteram partem essentiæ, et ita consummat illam. Dices : esto ita sit in substantiis, non tamen in accidentibus, quia subjectum non est pars essentiæ formæ accidentalis, et ita causa secunda omnino efficit totam essentiam accidentis. Respondetur, idem dici posse de existentia accidentis, quia etiam subjectum, vel existentia subjecti non est pars ejus, et utrumque applicari potest ad formam substantialem, quia etiam materia non est pars ejus. Unde vel dicendum est, sermonem esse tam de essentia quam de existentia completa, nam illa quæ incompleta est, vel fieri non potest ab agente naturali, ut materia prima, vel, si fieri potest ab agente naturali, supponit aliam partem essentiæ factam ab alio, ut substantialis forma ; aut certe si sit minoris entitatis, ut est accidens, supponit substantialem essentiam, a qua naturaliter pendet, et quamvis non sit de essentia talis formæ in abstracto sumptæ, pertinet tamen aliquo modo ad essentiam ejus. Secundo vero dicitur, sicut non generatur proprie forma substantialis, sed compositum, ita nec fieri proprie formam accidentalem in abstracto, sed ipsum concretum, quod ex subjecto et forma intrinsece componitur. Atque in hunc modum talis effectio supponit aliquid, ex quo intrinsece constat ipse effectus, sive in esse essentiæ, sive in esse existentiæ consideretur.

25. Atque hinc etiam facile applicantur aliæ differentiæ; nam solus Deus facit essentiam, nulla præsupposita essentia, et consequenter solus ipse facit per se primo essentiam creatam, ut talis est. Dicent fortasse, licet Deus faciat esse existentiæ ex nulla existentia, quia facit ex nihilo, non vero facere essentiam ex nulla essentia, seu ex nihilo essentiæ, quia, nisi essentia supponatur, non potest intelligi quod res sit factibilis a Deo. Qui vero sic respondent, plane in æquivoco laborant, nam, si per essentiam intelligant rem in sola potentia objectiva, nos de illa non agimus, quia illa ut sic nihil est, neque vere fit aut est terminus effectionis, nisi fortasse dicatur terminus a quo, quod nil refert, quia eodem modo dicetur existentia fieri a Deo ex non existentia in actu, et ex existentia in esse potentiali et objectivo ; quia, nisi existentia esset possibilis, et ut talis præcognosceretur a Deo, non potuisset ab eo fieri. Si vero loquamur de essentia actuali, quæ vere sit aliqua entitas extra Deum, falsissimum est non facere Deum essentiam creatam simpliciter et absolute ex nulla essentia, quia nec facit creatam essentiam ex suamet essentia, cum id sit impossibile ; sunt enim essentiæ primo diversæ ; neque ex alia essentia extra suam, cum necesse sit omnem illam ab ipso creari. Constat igitur, eamdem eminentiam et singularem rationem habere Deum in efficienda essentia, quam habet in efficienda existentia. Quod etiam necessario sequitur ex identitate essentiæ actualis, et existentiæ, juxta ultimam partem præcedentis assertionis. Nam, sicut ex illo principio ibi inferebamus, essentiam et existentiam eodem modo fieri a causa secunda, ita hic dicendum est, eodem modo fieri a causa prima ; est enim eadem omnino ratio, atque hæc eadem doctrina de eadem efficientia existentiæ et essentiæ creatæ confirmat doctrinam superius datam de identitate earum inter se.

SECTIO X.

Quos effectus habeat existentia, et in quo differat in hoc ab essentia.

1. Explicatis causis existentiæ, opportune sequitur tractatio de effectibus ejus, quoniam ex eis sumi etiam solent ab aliquibus indicia alicujus distinctionis realis vel ex natura rei inter essentiam et existentiam ; nos autem, e contrario, existimamus, hinc posse confirmari doctrinam de identitate earum.

Exponitur quæstionis titulus.

2. Potest autem comparari existentia in ratione causæ vel ad essentiam cujus est existentia, vel ad res alias ; hic non agimus de priori comparatione, sed de posteriori ; nam de priori satis dictum est in superioribus, et omnes in hoc conveniunt, quod existentia respectu essentiæ existentis habet rationem actus, et causam formalem imitatur. Omnesque similiter docent, non esse proprie et in rigore formalem causam. Quod nos facillimo negotio declaramus, quia propria causa formalis distinguitur ex natura rei a subjecto, in quo suum effectum formalem habet, et cum eo facit veram et realem compositionem ; existentia vero ex natura rei non distinguitur ab essentia, et ideo non potest esse vera forma neque actus physicus, sed metaphysicus, e modus ita intrinsecus, ut non distinguatur a re quam modificat, sicut differentia est actu

generis, et non est proprie forma ejus. Qui autem sentiunt existentiam ex natura rei distingui ab essentia, difficilius id declarant; tamen qui dicunt non distingui realiter, sed modaliter tantum, dicere possunt modum rei latius patere quam formam, quamvis se habeat per modum actus aut formæ. Habentque exemplum subsistentiæ, quo id declarent; est enim subsistentia modus naturæ ex natura rei distinctus ab illa, non tamen proprie forma, cum neque sit accidens, nec possit esse forma substantialis, cum supponat integram et completam substantialem naturam, quam modificat, ut latius infra dicemus. Ad hunc ergo modum loqui debent hi auctores de existentia. Qui vero existimant, actum existentiæ esse rem realiter distinctam ab essentia, difficilius possunt rationem reddere, cur non sit proprie forma. Tamen etiam uti possunt argumento facto, quia non est forma accidentalis, ut ostensum est, et substantialis esse non potest, cum supponat perfectam et completam formam. Item, quia alias formaliter constitueret ipsam essentiam et naturam. Item est argumentum theologicum, quia juxta eam sententiam actus existentiæ potest suppleri absque informatione; sic enim aiunt Verbum supplere existentiam humanitatis, cum tamen illam non informet; ergo existentia naturæ creatæ ex vi modi actuandi illam non petit ut sit vera forma. Nec vero id habet ratione suæ entitatis, quia non est accidens; ergo non est proprie forma, sed est quidam ultimus terminus et actus essentiæ. Dicitur tamen imitari formam, quia est id quo essentia sub tali ratione constituitur, et quia illam ultimate terminat, et de potentia in actum reducit, sicut punctus dici potest comparari ad lineam per modum formæ, quatenus constituit illam terminatam, sub qua ratione actuat illam; non tamen est propria forma.

3. Potest vero objici, quia essentia est causa materialis existentiæ; ergo existentia est causa formalis; nam hæc duo quasi correlative se habent. Respondetur in nostra sententia negando antecedens. Alii vero dicere consequenter debent, cum eadem proportione, essentiam imitari quidem causam materialem et receptivam, non tamen esse proprie et in rigore materiam vel subjectum. Semper tamen eis relinquitur explicandum, quis sit hic effectus formalis, seu quæ formalis actualitas, quam det existentia alteri rei se distinctæ, cum non possit esse ipsa actualitas entitativa, et omnis alia superaddita et distincta a subsistentia vel inhærentia, nec possit esse necessaria, nec intelligibilis, ut in superioribus fuse ostensum est.

4. Proprius ergo sensus hujus dubitationis est de effectibus et causalitate quam existentia circa res alias habere potest, vel potius res existens ratione existentiæ. Et potest versari quæstio in omnibus generibus causarum. Omittamus tamen nunc causam finalem, eo quod ejus causalitas valde intentionalis sit, propter quod est philosophicum dogma ab omnibus receptum, finem, ut causet, non requirere actualem existentiam, quia solum metaphorice movet ut apprehensum, ideoque sufficit illi esse objectivum in intellectu. Quanquam finis revera non causet nisi in ordine ad suam existentiam, et ea ratione posset attribui existentiæ boni apprehensi causalitas finalis; existentiæ (inquam) non jam exercitæ, sed apprehensæ in ipso bono, quod habet rationem finis, quia bonum non movet, nisi prout est in re, aut esse vel futurum esse vel posse esse apprehenditur, de qua re satis in superioribus dictum est disputatione vigesima tertia.

Possitne existentia causalitate formæ aut materiæ quippiam causare.

5. *Prima sententia.*—De causalitate igitur materiali et formali fere omnes, qui distinguunt realiter vel ex natura rei existentiam ab essentia, dicunt, existentiam formaliter ac proprie nunquam exercere circa aliam rem munus causæ formalis, vel materialis; imo neque esse conditionem per se necessariam et ordine naturæ antecedentem ad causalitates harum causarum, quamvis secundum durationem temporis sit conditio necessaria, et secundum ordinem naturæ consequens ad prædicta causarum genera. Declarantur hæc et probantur simul. Nam materia prima, verbi gratia, non recipit formam per existentiam suam, sed per entitatem suæ essentiæ, nam potius ipsa, mediante forma, recipit existentiam, et similiter substantia non recipit accidentia in sua existentia, sed in entitate essentiæ; ut in Christi humanitate, si intelligamus eam existentem per increatam existentiam Verbi, intelligimus accidentia humanitatis re[cipi] in ipsa secundum entitatem essentiæ, et non in increata existentia Verbi. Et ratione potest probari hæc pars, quia existentia ut sic dicit rationem actus, et non potentiæ, propter quod a multis vocatur actus ultimus; ergo existentia ut sic non potest esse

ratio recipiendi aliquid, quia hoc est munus potentiæ; ergo nec potest esse ratio alicujus causalitatis materialis. Atque hinc constat altera pars de causa formali, nam hæ duæ causæ se mutuo respiciunt, et proportionem inter se servant; si ergo materia non causat vel recipit per existentiam, sed per essentiam, nec forma informat per suam existentiam, sed per essentiam.

6. Ex quo ulterius necessario sequitur, has causas non indigere formaliter, neque secundum naturæ ordinem, existentia ad causandum, quia materia non habet esse nisi per formam; ergo prius natura recipit formam quam existat; ergo etiam forma prius natura informat, quam ratione illius detur existentia materiæ, vel toti composito; ergo etiam prius natura quam ipsa habeat existentiam, quia non habet illam nisi in toto composito. Quod saltem verum est in formis materialibus, nam anima rationalis prius quidem natura habet existentiam quam informet, id tamen non est propter necessitatem informandi, sed propter excellentiam talis rei. Et confirmatur de formis accidentalibus, quæ sunt dispositiones ad formam substantialem, nam prius natura disponunt ad illam quam existant; disponunt enim materiam, et existunt in composito, et tamen disponere partim pertinet ad causam materialem, quatenus est quædam determinatio materiæ, partim ad formalem, quatenus coarctatio materiæ ad hanc formam fit per informationem caloris vel alterius similis dispositionis ultimæ.

7. *Refutatur.* — Hæc doctrina consistere non potest cum fundamento posito de identitate essentiæ et existentiæ, et ideo, ut veritatem declaremus, advertendum est, aliud esse loqui de re ipsa secundum se, aliud prout voce existentiæ significatur, et ut concipitur abstracto et præciso conceptu illi correspondente. Rursus est advertendum, aliud esse loqui de existentia ut sic, aliud de hac vel illa existentia; nam priori modo loquendo, manifestum est existentiam ut sic ex se non postulare causalitatem materialem vel formalem circa alteram rem; imo quo perfectior est existentia, eo magis abstrahit et separata est ab hujusmodi causalitatibus, ut constat non solum de existentia Dei, sed etiam de existentia angelica, et de quacunque completa substantiali existentia. Agimus ergo, de existentia in tota sua latitudine, an, scilicet, intra illam sit aliqua existentia, quæ hujusmodi causalitatem participare possit; et consequenter an ratio existentiæ ut sic, licet non requirat, permittat saltem hoc causalitatis genus.

8. Dico ergo primo: existentia actualis est omnino necessaria ad exercendam causalitatem materialem et formalem, non solum in duratione temporis, sed etiam in antecessione seu ordine naturæ. Et primum quidem in duratione temporis omnes conveniunt; quia causalitas materiæ vel formæ, si ad compositum referatur, consistit in actuali et intrinseca compositione ejus; si vero referatur ad invicem, consistit in hoc quod materia sustentet formam, et forma actuet materiam, et ita sese mutuo foveant et conservent in esse. Non potest autem intelligi, quod hoc munus invicem exerceant, vel totum componant, nisi actu existant; alioqui neque compositum actu existet, sed erit possibile, vel in esse objectivo, et similiter causalitas non erit in actu, sed in potentia et in esse objectivo.

9. Atque hæc eadem ratio, si recte ponderetur, probat, existentiam rei, quæ actu est causa materialis vel formalis, prærequiri ex intrinseca ratione talis causalitatis actualis; et consequenter non tantum in eadem duratione sed etiam in antecessione naturæ esse necessariam. Primo quidem, quia, si causa actu causat, necesse est ut causalitas ipsa in rerum natura existat; ergo necesse est ut procedat a causa existente, ut sic; ergo non solum secundum temporis durationem, sed etiam secundum naturæ ordinem prærequiritur existentia in causa ut ab ea procedat actualis causalitas. Primum antecedens probatur, quia si causalitas jam est in actu, ex hoc præcise est extra causam suam, quantum esse potest; ergo ex hoc etiam est existens. Cæteræ autem consequentiæ sunt evidentes, quia non potest aliquid existens, nisi a re existente, realiter causari.

10. Secundo, quia creatura nihil potest realiter causare, nisi secundum ordinem naturæ prius ipsa causetur, et fiat ab aliqua causa efficiente; ostensum autem in superioribus est, omnem efficientiam terminari ad aliquod esse existentiæ, quia terminatur ad aliquod esse in actu extra causas; ergo etiam secundum ordinem naturæ esse existentiæ causæ materialis et formalis supponitur causalitati earum. Major videtur per se evidens, quia creatura, dum non intelligitur causata seu effecta, non potest intelligi ut ens in actu, sed tantum in potentia; ut sic autem non potest intelligi actu causans. Quia si ipsa non

est extra causas, sed in earum potentia, quomodo potest aliquid extra causas constituere? Et, ut in particulari loquamur, et res sit evidentior, quomodo potest materia actu uniri formæ, vel sustentare illam, si ipsa non est actu, sed in potentia tantum? non potest autem ipsa esse actu, si non sit actu effecta. Et similiter forma non potest actu informare materiam, nisi creata sit, vel de potentia materiæ educta. Scio solere responderi, creari vel educi prius natura quoad esse essentiæ. Sed jam supra demonstravi, hoc esse essentiæ, cum non sit potentiale tantum, sed actuale, et extra causas, etiam esse verum esse existentiæ, neque ens creatum requirere formaliter aliud esse ad existendum.

11. Tertio, quia actualis existentia materiæ (et idem est de forma) necessaria illi est ad causandum in eodem saltem temporis instanti, ut omnes fatentur, et non est necessaria ut consequens causalitatem ejus, alioqui seipsam causaret, nam causaret suum esse; ergo est necessaria, ut antecedens causalitatem ejus ordine naturæ. Patet consequentia, quia hæc necessitas non est per accidens et ex mera concomitantia, alioqui impediri posset saltem per divinam potentiam, atque ita fieri posset ut materia esset actu unita formæ, et forma materiæ extra causam efficientem, et tamen quod nullam haberent existentiam; hoc autem nec mente concipi potest.

12. *Existentia materiæ et formæ est in re id per quod causant.* — Dico secundo: existentia materiæ (et idem proportionaliter est de forma) in re ipsa est id per quod materia causat in suo genere; secundum modum autem significandi et concipiendi apprehenditur ut conditio necessaria, seu ut modus constituens rem in statu sufficiente ad causandum. Prior pars hujus conclusionis sufficienter constat ex dictis de identitate existentiæ et actualis essentiæ; materia enim non causat nisi per entitatem actualem suæ essentiæ; nam secundum eam est in potentia ad formam, et in ea recipit illam; sed in re essentia actualis materiæ non differt ab existentia illius; ergo realiter recipit formam in existentia sua, seu in seipsa existente, ut existens est. Confirmatur et declaratur, quia neutra ex his causis exercet suum munus seu causalitatem, nisi in quantum est ens actu, prout, scilicet, ens actu distinguitur ab ente in potentia objectiva; sed hujusmodi ens actu formaliter et intrinsece constituitur per esse existentiæ, ut supra probatum est; ergo utraque ex his causis causat actu prout constituta per esse actualis existentiæ; illa autem constitutio est per omnimodam identitatem in re, ut ostendimus; ergo causat in quantum est suamet existentia.

13. *Objectioni satisfit.* — Dices, materiam non causare in quantum ens actu, sed in quantum est ens in potentia. Respondetur, in his vocibus esse magnam æquivocationem, tum a potentia receptiva ad objectivam, tum ab ente simpliciter seu completo ad ens secundum quid, seu partiale. Materia igitur causat quatenus est in potentia receptiva formæ, et consequenter causat quatenus formam materialem continet aliquo modo, scilicet, in potentia passiva, et ideo etiam dici potest esse ens simpliciter et completum, non in actu, sed in potentia. At vero non causat quatenus habet esse materiæ (quod est esse partiale et secundum quid) in potentia, sed in actu, et ita non causat prout in suo gradu est ens in potentia objectiva, sed ut in actu. Et hoc modo esse ens in actu, id est, extra causas, et extra nihil, et esse in potentia receptiva alterius actus, non sunt opposita, sed potius per se subordinata; non enim potest potentia esse in proxima aptitudine, seu in statu in quo apta sit ad recipiendum suum actum, nisi ipsamet aliquid habeat actuale entitatis, cum potentia ipsa realis ens reale et extra causas esse debeat, quæ omnia supra, disp. 13, late tractata sunt. Et confirmatur tandem hæc pars, nam causa debet esse proportionata effectui et causalitati suæ; sed causalitas materiæ vel formæ, eo modo quo ab ea progreditur, est aliquid existens extra causas, et terminatur ad rem prout est aliquid extra causas, ut supra ostensum est; ergo etiam ipsa causat, ut existens est; ergo causat quatenus in re est suamet existentia.

14. *Existentia a nobis non concipitur nisi ut modus ad causandum requisitus.* — Altera conclusionis pars, quæ solum spectat ad modum concipiendi et significandi, declaranda est ex dictis supra, de distinctione rationis inter essentiam et existentiam; significatur enim existentia hac voce ut præcisa, et ut ratione distincta ab essentia; ut sic autem non concipitur ut sufficiens ratio causandi aliquid extra essentiam cujus est existentia, sed solum ut ratio seu modus essendi ipsiusmet essentiæ; neque enim potest forma vel materia causare, nisi suammet essentiam communi-

cando, et ideo existentia, ut præcise concepta, non est ratio proxima et physica recipiendi vel informandi, sed essentia existens. Propter hanc ergo causam merito dicitur existentia ut sic concipi et significari potius ut conditio vel modus constituens rem in sufficiente statu ad causandum, quam ut causa, seu ut proxima ratio causandi. Et confirmatur, nam causalitas exercetur per physicas entitates prout in re sunt, et non per gradus aut modos metaphysice conceptos aut præcisos; ut formalis causa physice constituens hominem, non est rationale, sed anima rationalis, quanquam metaphysice dicatur illam constituere. Sed existentia metaphysice concipitur, ut modus constituens essentiam in actu entitativo; ergo sub hoc præciso conceptu non apprehenditur ut physica ratio causandi, sed ut modus vel conditio essentiæ causantis. Est autem sano modo intelligendum, cum existentia dicitur conditio materiæ aut formæ necessaria ad causandum, ne existimetur esse ex his conditionibus quæ, licet necessariæ sint, non tamen per se concurrunt ad effectum, sicut est propinquitas seu approximatio, verbi gratia, quæ propterea conditio ex se considerata solet dici causa per accidens; non est tamen existentia hoc tantum modo necessaria, sed ut intime et indivisibiliter (ut sic dicam) constituens rem, quæ per seipsam est causa materialis et formalis, et ita non per accidens, sed per se pertinet ad rationem causandi.

15. Ad fundamentum contrariæ sententiæ respondetur, falsum esse, formam substantialem vel accidentalem recipi in entitate essentiæ præcisa ab entitate existentiæ, sicut etiam falsum est recipi in existentia præcisa ab essentia. Sed recipitur in essentia subjecti existentis, ut existens est. Ad probationem de materia, negatur materiam, proprie loquendo, recipere existentiam mediante forma, sed sicut immediate creatur, immediate recipit existentiam, quamvis dependenter a forma, et ita eo modo, quo in suo genere causæ supponitur formæ, supponitur existens, quia supponitur creata, et consequenter extra suam causam efficientem, quod est existere. Ad aliam vero partem de accidenti, respondeo falsum esse, accidens non inhærere substantiæ, ut existenti, et reipsa existentiæ ejus; alioqui inexistentia accidentis per se et intrinsece non supponeret existentiam substantiæ, sed tantum per accidens; neque existentia substantiæ sustentaret, seu esset ratio sustentandi existentiam accidentis, quæ falsa sunt. Neque exemplum de Christi humanitate quidquam juvat, nam assumit falsum; possetque argumentum illud retorqueri, ut sit indicium, quod humanitas Christi non caret propria existentia naturæ, sed subsistentia tantum, ut suo loco latius tractavimus. Neque etiam est inconveniens, unam existentiam in re ipsa actuari per aliam; quia hoc nihil aliud significat, quam quod una res existens sit potentia ad recipiendum actum existentem. Quo modo autem existentia dicatur actus ultimus, et quo modo ei non repugnet aliqua potentialitas receptiva, dicemus sectione sequenti. Ad ultimam denique confirmationem (reliqua enim omnia expedita sunt) respondetur, falsum etiam in ea sumi, nam dispositiones, si sint præparantes materiam seu subjectum, sicut prius natura disponunt, ita etiam prius natura existunt; si vero sint tantum consequentes, conservantes seu ornantes compositum, sicut non prius natura existunt, ita nec prius natura disponunt, neque sunt proprie causa formæ aut compositi, sed proprietates ejus.

De causalitate effectiva existentiæ.

16. Ex his facile constat quid dicendum si de causalitate effectiva. Nam quæ diximus de materiali et formali causa, possunt et deben ad efficientem applicari, nam majori ratione in ea locum habent; pauca tamen sunt addenda. Nam auctores, qui essentiam putan esse rem distinctam ab existentia creaturæ dicunt existentiam per se nullum habere influxum in causalitate effectiva, requiri tamen ut conditionem necessariam. Et quidam ex eis docent esse ex his conditionibus quæ ordine naturæ, necessario antecedere deben ad ipsam efficientiam. Alii vero negant hoc esse in universum necessarium. Et quidem illi, qui negant existentiam fieri a causis secundis, sed a solo Deo, consequenter loquuntur, dum negant existentiam causæ secundæ per se influere in effectum ipsiusmet causæ secundæ; nam, si causa secunda solum efficit in suo effectu essentiam, sufficiens illius principium erit per suam essentiam. Hi vero nullam sufficientem rationem afferre possunt ob quam asserant existentiam esse conditionem necessariam ad agendum. Et multo minus probare possunt, quod sit antecedenter secundum ordinem naturæ necessaria, cum

tamen id etiam Bannes affirmet super 1 part., ubi supra, concl. 5.

17. In cujus probatione recte quidem ait causam efficientem operari, secundum quod est in actu per existentiam; non potest tamen hoc ipsum consequenti ratione ostendere. Unde rationes quas subjungit, sunt quidem validæ, ejus tamen sententiam plane destruunt. Prior est, nam causa, non actuata per existentiam, est solum in potentia; ergo non potest tribuere actum effectui, nisi illa consideretur ut est sub consimili actu. Recte quidem infert; sed interrogo, cum sumit, *causam non actuatam per existentiam esse solum in potentia*, an sit sermo de causa non actuata in duratione temporis, vel in ordine naturæ. Priori modo loqui non potest, alias non recte probaret quod intendit, scilicet, existentiam non posse dimanare effective ab essentia; nam de hoc satis esset antecessio secundum ordinem naturæ in actualitate essentiæ. Oportet ergo ut propositio assumpta sit in posteriori sensu jam allato, in quo etiam est verissima, evidenter (ut existimo) in superioribus a nobis probata. Tunc autem ulterius interrogo, si causa non actuata per existentiam solum est in potentia, quo modo actu materializet aut informet? Rursus, si causa creata non tribuit effectui, nisi actum essentiæ, cur non satis est ut ipsa consideretur sub consimili actu, ut suum effectum efficiat? Si ergo prius natura est sub actu essentiæ, quam sub actu existentiæ, ut ipsi dicunt, sine fundamento prærequirunt ordine naturæ actum existentiæ in causa secunda ut efficiat. Supponendo vero (quod nos ostendimus) nullam rem esse prius natura in actu essentiæ, quam in actu existentiæ, optime infertur indigere actu existendi ad efficiendum, non solum in duratione temporis, sed etiam in antecessione naturæ.

18. At vero qui concedunt causam secundam influere, et efficere esse existentiæ in suo effectu, non video quo fundamento negare possint, existentiam causæ per se influere, et efficere existentiam in effectu, quia nec ratione existentiæ ut sic repugnat esse effectivam, neque etiam tali existentiæ, eo quod talis sit. Quocirca idem nobis dicendum est de hac causalitate quod de materiali vel formali diximus. Nam in re, ipsamet existentia formæ activæ est ipsamet ratio seu principium per se agendi. Primo, quia in re est ipsamet actualis essentia formæ, quæ est principium agendi. Secundo, quia simile optime et accommodate fit a suo simili, secundum id in quo simile est; sicut ergo esse existentiæ effectus est formalis terminus, ad quem effectio terminatur, ita simile esse causæ erit formale principium talis efficientiæ. Tertio, quia Deus est summe effectivus, eo quod est ipsum esse per essentiam summum ac perfectissimum; ergo creatura erit effectiva ex aliqua perfecta participatione talis esse; ergo optime potest existentia creata esse principium efficiendi; cur enim hoc illi repugnabit? Non enim quia est esse existentiæ, cum esse existentiæ Dei sit activum. Neque quia est esse existentiæ finitum, tum quia etiam esse essentiæ creaturæ est finitum, tum etiam quia ad agendum ex præsupposito subjecto, non requiritur perfectio infinita. Neque quia est esse receptum in essentia, tum quia etiam forma materialis est recepta in materia, et accidens in subjecto, et nihilominus sunt activa; tum etiam quia, secundum rem, esse non est proprie receptum in essentia, sed solum secundum rationem, de qua infra dicetur. Vel denique quia esse est actus ita imperfectus, ut non possit esse principium agendi; et hoc dicere non possunt, qui existimant existentiam esse rem distinctam, et actum perfectissimum essentiæ; nam si res agit, in quantum est in actu, et per existentiam constituitur in perfectissimo actu, ergo per existentiam constituitur in ratione principii activi. At vero, juxta nostram sententiam, existentia, ut in re ipsa invenitur, non est tam actus essentiæ quam ipsa essentia in actu, et ideo ob imperfectionem actus non potest ei repugnare ut in re ipsa sit principium efficiendi.

19. Secundum rationem autem existentia, ut sic abstracte et præcise concepta, non significatur ut formale efficiendi principium, sed ut constituens formam in statu apto ad efficiendum et operandum; proprium vero agendi principium est forma existens, seu forma quæ sit actualis entitas, ut in aliis causis explicatum est, et latius supra, disp. 18.

20. Ex quo intelligitur, existentiam creatam, ex communi et abstracta ratione sua, non vendicare sibi determinatum aliquod genus causalitatis, sed nulli eorum repugnare; juxta determinatum autem gradum existentiæ, seu juxta perfectionem essentiæ, cujus est existentia, participare posse hoc vel illud causalitatis genus. Unde, quia essentia materiæ imperfectissima est, etiamsi sit in

actu constituta per existentiam, non est effectiva, sed receptiva tantum, et ideo existentia ejus non participat genus causæ efficientis, sed materialis tantum. Secus vero est de existentia formæ, et sic de cæteris philosophandum est.

SECTIO XI.

Quarum rerum sit existentia, et an simplex vel composita sit.

1. Explicata communi ratione existentiæ, et causis et effectibus ejus, dicendum sequitur de multiplici rerum creatarum existentia; simulque obiter solvemus quartam rationem propositam, sect. 1, in favorem primæ sententiæ.

Sitne existentia rerum tantum singularium.

2. *Eadem prorsus existentia existunt gradus rei superiores, qua inferiores.* — Primum ergo dubitare quis potest, an existentia sit rerum tantum singularium, an etiam naturarum communium. Quidam enim dicunt, quamvis naturæ communes non existant extra singularia, in eis tamen habere suas peculiares et partiales existentias, quibus formaliter existunt, ex quibus una cum existentia rei singularis vel potius singularitatis ejus fit una existentia singularis, qua ipsum individuum adæquate existit. Qui dicendi modus esset satis probabilis, si natura communis esset ex natura rei distincta in re ipsa ab individuo. Quia vero hoc impossibile est, ut supra demonstravimus, ideo etiam est impossibile distinguere existentiam naturæ communis ab existentia rei singularis, distinctione aliqua in re ipsa inventa. Quod tam est per se notum, ut non egeat probatione.

3. Addo vero subinde, neque etiam ratione debere aut posse distingui existentiam actualem et exercitam graduum communium existentium in re singulari a particulari existentia talis individui. Potest quidem concipi natura communis abstracta ab individuis; tamen ut sic non potest concipi actu existens, nisi ex errore concipiatur, vel tanquam aliquid imaginabile, non vero ut aliquid possibile, et quamvis possit concipi ut apta ad existendum, non tamen ut immediate et secundum se habens talem ordinem ad esse, sed mediante individuo in quo existit. Quo fit ut non possit concipi existentia actualis, et in re ipsa exercita, ut actuans immediate naturam communem ut sic, sed solum ut contractam, et factam individuam. Probatur, quia natura communis, præcisa individuatione, non est proxime capax existentiæ; imo secundum illum statum repugnat ei actualis existentia; ergo concipiendo existentiam u actum essentiæ, non potest secundum rationem concipi, ut habens habitudinem immediatam ad naturam communem ut communem, sed solum ad rem individuam, ad communem vero solum ut facta est singulari in re individua. Ergo in Petro, verbi gratia non potest distingui duplex existentia, etiam secundum rationem, una Petri, et alia hominis, sed est una tantum, qua immediate existit Petrus, et mediate secundum rationem homo.

4. *Objectio.* — *Dissolvitur.* — Dices : existentia hominis ut sic potest abstracte concipi sicut ipse homo, et ratione distingui ab individuis existentiis singulorum hominum ergo hoc modo potest distingui ratione existentia naturæ communis ab existentia individui. Respondetur negando absolute consequentiam, quia, cum existentia abstracte universe concipitur, non sumitur ut actual et exercita, sed solum in actu signato. Quo ita declaro : nam homo non potest concij ut actu existens per existentiam humana in communi, sed per hanc vel per illam exi tentiam, et ideo quando concipitur cum h bitudine ad existentiam in communi tantum concipitur ut quid abstractum ab actu exercitio existendi. Actualis ergo existenti quæ in re ipsa hoc munus exercet, intrinse concipi debet ut individua et singularis, consequenter ut habens immediatam habit dinem ad essentiam individuam et singul rem, et hoc modo nulla est existentia, etia ratione distincta, quæ immediate respici naturam communem, sed solum ut existe tem in individuo, et in eo singularem effe tam. Quapropter simpliciter dicendum e existentiam proprie et immediate solum es rerum singularium, propter quod dicit Ar toteles, 1 Metaph., in proœmio, effectione solum esse rerum singularium, quia effec tendit ad esse, quod solum est rei singular et ideo etiam in cap. de Substant., dixit s cundas substantias solum esse in primis. ratio constat ex dictis, quia nullum ens ac esse potest, nisi individuum et singular existentia autem in re nihil aliud est qu ipsamet actualis entitas rei individuæ. At ro si in una et eadem re individua, ratio

distinguamus individuum speciei ab individuo generis, sic etiam ratione poterimus distinguere existentiam unius ab existentia alterius; utraque tamen concipietur ut existentia rei singularis et individuæ, ad quam dicit immediatam habitudinem secundum rationem ; omnis ergo existentia, tam secundum rem quam secundum veram rationem concipiendi, est immediate alicujus rei singularis.

Sitne existentia solius suppositi, vel etiam individuæ naturæ.

5. Sed tunc ulterius quæri potest an in substantiis creatis existentia sit solius suppositi, vel etiam naturæ. Nam omnes philosophi et Theologi, qui putant existentiam non distingui ab entitate essentiæ, consequenter existimant non solum suppositum, sed etiam substantialem naturam individuam habere suam propriam existentiam, atque ita in Christo Domino humanitatem ejus retinuisse propriam existentiam naturæ, etiamsi proprium et creatum suppositum in ea non fuerit. At vero discipuli D. Thomæ contrarium sentiunt; divisi tamen sunt, nam Capreolus et alii docent quidem existentiam substantialem esse primo ac per se solius suppositi, ita tamen ut existentia non supponat ordine naturæ suppositum constitutum et illud actuet in ratione existendi, sed formaliter ipsa constituat suppositum. Quo fit ut, juxta hanc sententiam, si præscindamus id quod est quasi subjectum vel receptivum existentiæ, revera non sit suppositum, sed natura ipsa ; nam suppositum potius est compositum seu constitutum ex natura et existentia, atque ita existentia erit suppositi, ut constituti, naturæ vero, ut potentiæ actuabilis. Quæ sententia in eo falsa est, quod confundit existentiam cum subsistentia, et non tribuit existentiæ proprium effectum formalem ejus, qui est constituere rem in actu in ratione entis actualis, quam rem supra attigimus, et de ea latius dicturi sumus infra, agentes de natura et supposito.

6. At vero Cajetanus et alii docent, existentiam supponere suppositum constitutum in ratione suppositi, illudque actuare, et primo ac per se constituere ens actu existens. Quorum fundamentum est, quia solum suppositum est id quod est, proprie loquendo ; et ut solum suppositum est quod operatur, ita ejus est esse, cujus est operari ; ergo existentia primo et per se est actus suppositi ; consequenter vero communicatur naturæ et partibus ejus. Et esset quidem hæc sententia probabilis, si existentia esset res distincta a substantiali natura, quanquam ægre possit explicari quid faciat subsistentia circa substantialem naturam præcise consideratam ut essentia est, et prius natura quam existens, de quo agemus in disputatione citata de supposito. Simpliciter autem loquendo, hæc sententia non loquitur de existentia accidentali, ut per se clarum est ; de substantiali autem potest intelligi, vel de omni existentia cujuscumque entitatis actualis substantialis, vel solum de existentia omni ex parte completa. De hac igitur admitti potest quod sit solius integri suppositi, ut mox explicabimus; tamen de omni existentia id verum esse non potest. Quia ostensum est. esse actuale naturæ seu essentiæ esse veram existentiam ; sed suppositalitas non potest terminare et modificare naturam nisi supponendo in illa aliquod esse actuale, et extra causas ; ergo necessario supponit in illa aliquod esse existentiæ ; ergo non potest omnis existentia esse actus suppositi, sed datur aliqua existentia, quæ sit actus naturæ. Præterea, suppositalitas distinguitur ex natur rei ab essentia actuali, ut infra ostendemus propria autem existentia naturæ non distinguitur ex natura rei ab ea, ut est quædam essentia actualis ; ergo necesse est, ut aliqua existentia sit propria ipsius naturæ, illa, scilicet, quæ in re non distinguitur ab eadem natura.

7. Quapropter recte divisa est existentia : quædam enim est omnino completa in genere substantiæ, quæ solet dici per se existentia, et includit non solum actualitatem essentiæ seu naturæ, sed etiam modum talis naturæ, qui subsistentia dicitur, et actualitatem ejus. Talis ergo existentia est solius suppositi, non ut actus simplex ejus, sed ut composita ex existentia naturæ, et existentia ipsius suppositalitatis, de qua infra dicetur. Et ratione hujus existentiæ dicitur res simpliciter esse id quod est, seu completum ens, et ideo est propria suppositi, et hæc supponitur, per se loquendo, ad operationem, et ideo operari proprie tribuitur supposito, seu rei subsistenti. Alia vero est existentia substantialis non omnino completa et terminata in suo genere, quia adhuc potest per subsistentiam terminari. Et hæc est existentia naturæ ut natura est, immediatius illi conveniens quam subsistentiæ ; nam sicut natura substantialis,

etiamsi completa sit in genere naturæ, tamen simpliciter in ratione substantiæ non est omnino completa, donec sit subsistens. Potestque talis natura præexistere subsistentiæ ordine naturæ, sicut in mysterio Incarnationis præextitit natura assumptioni; omne enim quod assumitur, præsupponitur assumptioni, ut dixit D. Thomas, 3 part., quæst. 4, art. 2 et 3; et ideo quæst. 6, art. 4, ad 3, dicit, humanitatem Christi prius natura fuisse ens, quam fuerit Verbo unita; loquitur autem de ente actu, nam ens in potentia ex æternitate fuit; constituitur autem ens actu per existentiam. Hanc igitur existentiam, quæ subsistentiæ præintelligitur, necesse est proxime et immediate afficere naturam, et non suppositum.

Actuetne existentia immediate partes vel tantum integram naturam.

8. Tertio, inquiri potest qualis sit hæc existentia naturæ, et an sit immediate actus solius naturæ substantialis completæ, vel etiam partium ejus. In qua re, omissa opinione eorum qui realiter distinguunt existentiam ab essentia, qui consequenter loqui debent juxta dicta in superiori sectione, dicendum nobis est, existentiam, generaliter loquendo, non esse actum solius essentiæ completæ; sed, sicut distinguitur essentia in totalem et partialem, seu completam et incompletam, ita etiam distinguendam esse existentiam intra illum ordinem. Existentia ergo partialis immediate convenit parti essentiæ, quamvis integra existentia naturæ immediate respiciat completam essentiam. Hoc plane sequitur ex fundamento posito, quod existentia non distinguitur in re ab essentia actuali; nam, sicut tota essentia actuale ens est, ita et partes ejus sunt actualia entia, licet partialia; ergo includunt proprias partiales existentias, quæ ab ipsis partibus essentiæ in re non distinguuntur. Item, quia materia prima, ut supponitur formæ conservata, vel creata a Deo, est actualis entitas includens aliquod esse existentiæ, ut in superioribus ostensum est; ergo habet propriam existentiam partialem, quia sub ea ratione, et ut prius natura supponitur formæ, non potest existere per existentiam totius, ut per se manifestum est. Rursus, forma, cum sit actualior quam materia, multo magis secum affert suam propriam existentiam, quæ, adjuncta existentiæ materiæ, complebit integram existentiam totius naturæ. Neque enim potest existentia formæ per se sola esse integra ac totalis, tum quia non est forma sola tota rei essentia, juxta veriorem sententiam; tum etiam quia, cum existentia formæ supponat existentiam materiæ, et illi unienda sit, oportet ut non sit totalis, sed partialis, ut possit cum illa unum per se componere.

9. Atque hinc colligitur, existentiam non semper esse entitatem simplicem, nec semper compositam; sed talem esse, qualem exigit essentia. Itaque, si essentia sit simplex, simulque sit completa ac integra, existentia similiter erit simplex et totalis in suo ordine, seu intra rationem naturæ, et hujusmodi est substantialis existentia naturæ angelicæ. Si vero essentia sit simplex et partialis, existentia similiter erit simplex, et incompleta seu partialis in illo ordine, et hujusmodi sunt existentiæ materiæ et formæ substantialis. Si vero essentia sit composita ex forma et materia, sitque completa et integra, simili modo existentia erit composita ex existentiis materiæ et formæ, et integra ac totalis in suo ordine. Denique, si essentia si[t] composita quidem ex materia et forma, no[n] tamen sit tota essentia, sed pars integrali[s] alterius, similem seu proportionalem habeb[it] existentiam: sic enim caput, verbi gratia, ve[l] manus partialem habet essentiam ex sua ma[teria] et forma compositam, quæ ideo partia[lis] est, quia ex materia partiali constat, et e[x] forma vel partiali, vel certe partialiter (u[t] sic dicam) et inadæquate informante illa[m] partem materiæ. Juxta modum ergo essenti[æ] talis est existentia uniuscujusque, id quo[d] plane sequitur ex posito fundamento, quo[d] essentia actualis et existentia in re iden[tica] sunt.

10. Contra hanc vero resolutionem mul[ta] solent objici, sed ad tria præcipua capita r[e]vocari possunt. Primum continet auctoritat[es] et rationes quibus probari solet, materia[m] nullam habere existentiam, sed totam cape[re] a forma, quia ex se est pura potentia, [et] prope nihil; si autem ex se haberet existe[n]tiam, ex se haberet actualitatem, eamq[ue] perfectissimam; nam existentia est perfect[issimus] actus, et perfecta divini esse participati[o], teste Dionys., cap. 5 de Divin. nomin. Ite[m], quia sequitur formam nihil causare in mat[e]ria, quia neque essentiam, neque existenti[am] illi confert. Tandem, quia alias posset ma[te]ria esse sine forma, saltem de potentia ab[so]luta, cujus oppositum docet sæpe D. Thom[as]. Sed de his omnibus late dictum est sup[ra].

disp. 13 et 15, et ideo breviter dicitur, dupliciter posse intelligi materiam nullam ex se habere existentiam, sed totam capere a forma. Primo, quod non habet illam, nisi natura sua dependentem a forma, et hoc sensu concedimus materiam capere existentiam a forma, ut sect. 9 satis declaratum est. Alius vero sensus est, quod materia in entitate sua actuali nullam includat existentiam propriam, sed illam a forma omnino mutuetur, ita ut per ipsammet formam, vel per aliquid, quod ratione formæ datur materiæ, ipsa formaliter et intrinsece existat, et constituatur in esse entitatis actualis, et hic sensus est falsus. Ideoque in sensu opposito concedimus, materiam habere suam propriam existentiam, quam formaliter non habet a forma, quod satis in superioribus probatum est. Et ibidem etiam declaratum est quomodo materia sit pura potentia receptiva in ordine ad actum formalem, non vero ad actum entitativum, seu existentiæ. Prope nihil autem esse dicitur, quia inter entia substantialia infimum locum tenet in perfectione; tamen, hoc ipso quod dicitur esse prope nihil, consequenter dicitur habere aliquid entitatis, quo recedit a nihilo, et secundum id habet aliquid existentiæ. Quanquam autem ipsum esse ut sic dicatur nobilissimum, tamen non omne esse est perfectissimum; sed in eo reperiuntur gradus juxta rerum et essentiarum diversitatem. Atque ita quamvis materia habeat aliquod esse proprium, tamen, quia in genere substantiæ illud est imperfectissimum, ideo, non obstante tali esse, potest materia esse imperfecta et prope nihil. Rursus, licet materia habeat propriam existentiam, illam tamen habet dependentem a forma, et hoc modo dicitur forma conferre illi esse, ut in superioribus declaratum est. Quanta vero et qualis sit hæc dependentia a forma, dicto loco fuse est explicatum, et ideo plura hoc loco de illis objectionibus dicere necesse non est.

11. Secunda objectio principalis sumitur ex parte formæ, et præcipue ab anima rationali, cujus esse est idem cum esse totius hominis, seu humanitatis; illud autem est esse simplex et non compositum, quia manet in sola anima, et consequenter est omnino spirituale; ergo, quamvis humanitas sit essentia composita, nihilominus esse ejus non est compositum; ergo ob eamdem causam idem erit proportionaliter dicendum de qualibet substantiali natura composita. Antecedens est valde receptum in Schola D. Thomæ, ex doctrina ejus, 1 part., quæst. 76, art. 1, ad 4, et de Ente et essent., c. 5. Quibus locis id Cajetan. late defendit et declarat, et Ferrar., lib. 2 contra Gent., cap. 63, prope initium. Et potest in hunc modum ratione suaderi, quia esse totius hominis non potest esse materiale, alioqui non posset per illud esse anima existere; ergo oportet ut sit spirituale, quia inter hæc duo non datur medium; ergo secundum se est incorruptibile et perpetuum, et per se primo conveniens animæ, et in ea post separationem manens. Secundo, quia anima dum est in corpore, existit per esse totius; ergo non habet esse distinctum ab esse totius, alioqui simul existeret per duo esse, quod est superfluum et impossibile; ergo est idem esse animæ et totius compositi.

12. Ad hanc objectionem respondetur, eos, qui existimant existentiam esse rem distinctam ab essentia, satis quidem consequenter opinari, hoc esse, in homine, immateriale esse, et consequenter primo convenire animæ, et per illam communicari materiæ et toti composito. At vero supposito contrario fundamento, nimirum, existentiam non esse in re distinctam ab essentia actuali, necessario dicendum est, ita comparari esse animæ rationalis ad esse hominis, seu humanitatis, sicut comparatur anima secundum suam essentiam ad essentiam hominis, seu ad humanitatem. Non est autem anima tota essentia hominis, neque etiam ita condistinguitur ab illa, ut in illa non includatur, sed distinguitur ut pars a toto; ita ergo esse animæ non est totum esse hominis seu humanitatis, neque est ita condistinctum ab illo, ut in eo non includatur; sed est intrinsece componens illud, et id quod est præcipuum in ipso esse hominis, quanquam non possit esse totum, quia ipsum corpus aliquod proprium esse habet, quod etiam humanitati communicat in suo genere causæ, scilicet, materialis. Atque ita opinatus est Scot., in 4, dist. 43, quæst. 1, et in Quodlib., quæst. 9.

13. Neque D. Thomas expresse aliquando docuit, esse solius animæ esse totale et integrum totius humanitatis; sed in citato loco, de Ente et essentia, cap. 9, ait potius ex anima et corpore resultare unum esse in uno composito, et loquitur manifeste de esse existentiæ. At vero, si esse hominis non esset aliud quam ipsummet spirituale esse animæ, communicatum et quasi extensum ad corpus, non proprie diceretur illud esse resultare ex

anima et corpore. Quod vero statim addit D. Thomas, illud esse, prout est animæ, non esse dependens a corpore, non habet illum sensum, quod totum esse hominis maneat in anima separata, sitque a corpore independens, quia neque verba ipsa hunc sensum præ se ferunt, neque est aliquid quod nos cogat ad ita interpretandum. Optimus enim sensus est, illud esse, *prout est animæ*, id est, quantum ad partem illius, quæ ad animam spectat, non pendere a corpore. Et in hoc constituit D. Thomas differentiam inter esse animæ rationalis, et aliarum formarum, quod aliæ formæ non habent esse, nisi ut informant materiam, et pendent ab illa; anima vero habet esse independens, quod communicat materiæ, quando illam informat. Non quia per illud esse ipsa materia formaliter existat, sed quia per illud actuatur, perficitur, et fovetur seu conservatur. Quando vero separatur anima, potest illud idem esse in se retinere, quia est spirituale et subsistens, licet non omnino completum in genere substantiæ. Atque hac ratione dicere potuit interdum D. Thomas, esse, quod erat compositi, manere in anima separata, ut patet ex citatis locis 2 cont. Gentes, cap. 81, ad tertium, Quodlib. 10, art. 3 et 6, quibus locis nunquam ait esse animæ esse totum esse compositi, sed solum quod fit, vel est esse compositi, dum communicatur corpori; potest autem dici esse compositi, tanquam actus et præcipua perfectio ejus, quamvis non sit integrum et totale esse ejus. Quod si quis tandem contendat, D. Thom. sensisse, illud ipsum esse immateriale, quod manet in anima separata, esse integrum et totale esse, quo totus homo existit, quod citatis locis et aliis insinuat, ut videre licet in 1, d. 8, quæst. 6, art. 2, ad 1 et 2, et dist. 15, art. 3, et sæpe alibi, dicere consequenter debet D. Thom. procedere in ea sententia, quod esse sit res distincta ab essentia, quam nos nunc non defendimus.

14. Ad primam rationem respondetur, negando esse hominis, esse omnino immateriale, sed potius appellandum esse absolute materiale, sicut essentia hominis materialis est. Est autem materialis natura, non quia omnes partes, ex quibus constat, materiales sint, sed quia altera est materialis. Res enim immaterialis dicitur, quæ ex materia non constat; negatio enim ibi inclusa compositionem ex materia excludit. Unde omnis res, quæ materia constat, quamvis aliunde spirituali et immateriali forma constituatur, materialis simpliciter existit, et appellanda est. Simili ergo modo esse totale hominis materiale est, non quia omne esse partiale, ex quo componitur, materiale sit, sed quia ex esse corporis, quod materiale est, et esse animæ consurgit. Cum vero objicitur, quod anima non potest existere per esse materiale, respondendum est, adæquate et tanquam per proprium actum non posse existere per tale esse, tamen inadæquate seu partialiter posse existere per tale esse, non quatenus constat ex parte materiali, sed quatenus aliam partem spiritualem includit ipsi animæ propriam et proportionatam. Est itaque hoc integrum esse hominis adæquatum toti homini, singulis autem partibus ejus inadæquatum, id est, excedens, et ideo non actuat singulas secundum se totum, sed secundum aliquid sui, servans proportionem cum singulis partibus. Unde retorqueri posset argumentum : nam etiam non potest materiale corpus per esse immateriale formaliter et intrinsece existere, quia corpus ipsum est actualis entitas materialis et extensa, quæ per aliquod esse actuale intrinsece constituitur, quod necesse est etiam esse materiale et extensum, quod esse est vera existentia, ut in superioribus probatum est; non ergo potest ipsum corpus intrinsece existere per esse immateriale; oportet ergo ut esse totius hominis sit materiale, tanquam compositum ex materiali esse corporis et immateriali animæ.

15. Atque hinc facilis est responsio ad secundam rationem, quæ de materia ipsa et de omni parte existente in toto fieri potest. Unde dicendum est, partem existentem in toto existere per esse totius, et per esse proprium, diverso autem modo, et ideo non existere per duo esse, sed per unum et idem diversis rationibus consideratum. Nam esse totius et partis non sunt proprie duo, sed comparantur ut includens et inclusum; sicut ergo pars includitur in toto, ita existit per esse totius mediate et inadæquate, seu excedenter (ut sic dicam); immediate autem et adæquate existit per esse proprium, quod est partiale et in esse totius includitur. Unde non existit per esse totius, nisi ratione illius esse partialis, quod includit, et ita non existit per duo esse, sed per unum et idem.

16. Tertia objectio principalis est supra in sect. 1, proposita, in ratione quarta, primæ sententiæ, quæ ad hoc tendit ut probet esse naturæ compositæ non posse esse com

positum, in cujus probatione nonnulla attinguntur, quæ jam expedita sunt. Primum est, quia alias materia haberet proprium partiale esse, et ita non esset pura potentia. Ad quod jam responsum est, esse quidem puram potentiam in ordine ad formalem actum substantialem, quia ex se nullum habet, atque ita esse puram potentiam receptivam, non tamen objectivam, quia necesse est ut aliquam entitatem realem habeat; nam alias nec potentiam receptivam realem habere posset.

17. Secundum erat, quia alias ex materia et forma non fieret unum per se, quia ex duobus entibus in actu non fit per se unum. Ad quod respondetur, si sit sermo de entibus in actu, prout condistinguuntur ab entibus in potentia (nam hoc sensu nunc loquimur de ente in actu, sic enim per existentiam formaliter et intrinsece constituitur ens in tali actualitate), hoc igitur modo loquendo de ente in actu, non solum non repugnat ex duobus entibus in actu, constitui unum per se, verum etiam impossibile est constitui, nisi ex entibus in actu, quia ens in potentia, cum sit nihil, non potest actu constituere aliquid, sed potentia tantum, ut sæpius in superioribus dictum est. Deinde illud axioma in eo sensu intellectum, nulla probabili ratione fundari potest. Cur enim ex duobus entibus, quæ in suo genere partialia sint, non poterit unum per se in tali genere constitui, etiamsi ipsa habeant in actu, id est, extra causas suas, partiales entitates, et per illas uniantur ad componendum. Præterea etiam in adversariorum opinione, negari non potest quin materia et forma in esse essentiæ habeant aliquam actualitatem propriam, per quam uniuntur ad componendam essentiam, quæ in esse essentiæ est per se una, quamvis constet ex duobus entibus in actu in eodem esse essentiæ; idem ergo erit cum eadem proportione in esse existentiæ; imo in re idem omnino est, quia illud esse actuale essentiæ est verum esse existentiæ. Item, in entibus materialibus, quoad compositionem ex partibus integrantibus, negari non potest quin sicut forma est extensa et divisibilis, ita etiam sit existentia. Quis enim credat existentiam lapidis aut arboris esse ita indivisibilem, ut sit tota in toto, et tota in qualibet parte? constat ergo ex partibus integrantibus talis existentia totius lapidis, vel arboris; ergo partes illæ uniuntur, tanquam entia actualia partialia, et tamen ex eis componitur unum per se. In hoc ergo sensu illatio illa neganda est; nam principium, quo probatur, juxta eumdem sensum, nullam apparentiam vel probabilitatem habet.

18. Cum ergo dicitur, *ex duobus entibus in actu non fieri per se unum*, intelligendum est de entibus completis, ex quibus unum non comparatur ad aliud, ut potentia ad actum ejusdem generis, neque ut pars ad totum, vel ad compartem, juxta superius dicta de ente per se et per accidens. Et in idem redit, si dicamus, illud intelligi de entibus simpliciter, quæ per se sint entia, et non instituta ad componenda alia entia. In hoc autem sensu non recte accommodatur in præsenti illa propositio, nec recte fit illatio, quia materia et forma non sunt entia simpliciter, neque completa, sed natura sua instituta ad complendum ens simpliciter, et ideo, licet in eis intelligatur propria actualitas entitativa, optime ex eis componitur unum per se, quod est simpliciter, et completum ens.

19. *Cur aliquæ formæ nequeant naturaliter a materia separari.* — Tertio, inferebatur ex hac nostra sententia, omnem formam posse naturaliter esse sine materia, et materiam sine forma, quia si hæ partes habent proprias partiales existentias, unaquæque per suam existentiam existere poterit sine aliqua parte, vel sine toto. Respondetur negando sequelam, et ad probationem negatur etiam assumptum. Quia, hoc ipso quod existentia non est completa, sed partialis, potest pendere ab extrinseca causa formali aut materiali, si talis existentia materialis etiam sit. Cum vero instatur, quia ratio existentiæ est, ut sit sufficiens ad constituendam rem extra suas causas, respondetur facile rationem ejus esse, ut sit sufficiens in suo genere, scilicet, in genere formalis actus, seu modi intrinseci; non vero est de ratione ejus ut sit independens ab omni alia causa efficiente, vel formali, aut materiali. Et est evidens instantia in existentia accidentis, quæ formaliter facit illud existere, non tamen independenter a subjecto, ut in superioribus etiam tactum est. Quod vero ibidem additur, quia si materia vel forma non potest naturaliter existere, nisi in composito, cujus existentia terminari potest, superflue daretur illi partialis existentia, hoc (inquam) jam est ex dictis solutum. Nam, licet hæ partes non possint existere, nisi in toto, tamen existentia totius nulla est, nisi confletur ex existentiis partium, nec partes possunt per existentiam totius existere sine,

in quantum illa includit partiales existentias singulis partibus accommodatas. Et ideo non sunt superfluæ existentiæ partiales, sed omnino necessariæ, ut partes habeant actualitatem sufficientem ad componendum totum, tum etiam ut ex his componatur integra existentia totius compositi.

20. Denique ad illam instantiam, quod si materia vel forma haberent proprias partiales existentias, prius natura existeret una quam alia, et consequenter posset naturaliter existere sine alia, dicendum est, materiam primam, eo quod per creationem fiat et conservetur, prius natura existere quam formam; non tamen inde inferri posse, naturaliter existere sine forma, quia potest illam exigere ut conditionem et dispositionem necessariam, seu tanquam actum formalem, sine quo non debetur ei ut sit. Quomodo sæpe contingit, id quod est in aliquo genere natura prius, non posse esse sine posteriori, de qua re late in superioribus dictum est, tractando de causis, præsertim disputat. 28, et in tomo 1 tertiæ partis, circa quæst. 2 et 17, multa de hac re attigi. At vero materialis forma, quæ de potentia materiæ educitur, non prius natura existit quam materiæ uniatur, quia actio per quam fit essentialiter a materia pendet. Et in hoc est discrimen inter animam rationalem et alias formas, quod illa prius natura existit quam uniatur, quia fit per creationem, quæ est actio independens a subjecto, ideoque per illam recipit esse, in quo ipsa prius natura subsistit quam uniatur corpori, ac propterea illud retinere naturaliter potest, quamvis a corpore separetur. Aliæ vero formæ, quamvis propriam et partialem existentiam recipiant, non tamen aptam ad subsistendum in se ex natura sua, sed pendentem a materia, ut ab ea sustentetur, et ideo nec prius natura in se sunt quam in materia, nec separatæ a materia conservari possunt.

21. *Existentia materiæ, ut comparetur ad existentiam formæ.* — Quarto inferebatur, unam existentiam partialem comparari ad aliam, ut potentiam ad actum, quod videbatur repugnare actualitati existentiæ. Sed ad hoc jam in superioribus responsum est, et declaratum quomodo aliqua existentia, quamvis constituat rem in actu, id est, extra nihil, et extra potentiam objectivam, nihilominus possit comparari ad aliam existentiam, ut potentia receptiva ad actum, loquendo physice et secundum rem de existentia, ut supra declaratum est.

Exponitur quomodo existentia dicatur ultima actualitas.

22. Atque hinc obiter infertur, quomodo intelligendum sit, quod a multis dicitur, existentiam esse ultimum actum, seu ultimam rei actualitatem; sic enim loquitur D. Thomas, quæst. unica de Anim., art. 6, ad 2; et Cajetan., 1 part., quæst. 3, art. 4, circa secundam rationem D. Thomæ. Alii vero etiam Thomistæ dicunt, existentiam potius esse primam rei actualitatem, quoniam esse potius est primus actus cujuslibet rei, quam ultimus. Quæ varietas, supposita doctrina a nobis tradita, in sola vocum significatione consistere potest. Nam existentia actualis dicitur esse actus, vel actualitas essentiæ, non physice, et secundum rem, sed metaphysice, et secundum rationem, et hoc modo diversis rationibus potest dici actus primus vel ultimus. Respectu enim prædicatorum essentialium, quatenus unum comparatur ad aliud, ut actus ad potentiam metaphysicam, dicitur existentia ultimus actus, quia constituit in actu totam essentiam includentem omnia prædicata essentialia, et est id quod, nostro modo intelligendi, ultimo advenit essentiæ, in constituenda intrinseca et actuali entitate rei. At vero respectu eorum quæ consequuntur essentiam, sive sint proprietates, sive operationes, sive alia accidentia, existentia creaturæ habet potius rationem primi actus, quam ultimi. Quia, juxta doctrinam Aristotelis, 1 de Anima, text. 2 et 5, *forma est actus primus*, quia confert esse, ad quod sequitur operatio, quæ est actus secundus; eadem ergo ratione omne esse comparatum ad operationem vel proprietatem quæ ex illo manat, habet potius rationem actus primi quam ultimi. Quapropter quale fuerit esse, talis erit actualitas ejus, et talem rationem primi actus habere poterit; nam si sit perfectum esse, erit actus per modum principii efficientis, respectu eorum quæ ab ipso manant; si vero sit esse imperfectum, esse poterit actus primus per modum potentiæ receptivæ. Non est ergo de ratione esse ut sic, quod ita sit pura vel ultima actualitas, ut non possit per ulteriorem actum perfici, sed illud pertinet ad esse summum atque perfectissimum. An vero existentia possit cum essentia in perfectione comparari, infra dicetur.

De existentia accidentium.

23. Quarto inquiri consequenter potest

utrum formæ accidentales habeant, et conferant subjecto propriam existentiam. Quidam enim recentiores Thomistæ verisimile credunt accidentia non habere aliam existentiam ab existentia subjecti in quo sunt. Et fundari videntur solum in hoc, quod esse subjecti sufficit, ut per illud existant omnia accidentia quæ illi realiter conjuncta sunt; non est ergo cur plura esse multiplicentur in eodem subjecto. Accedit, quod accidens non tam est ens quam entis ens, teste Aristotele, 7 Metaph., in principio; et ideo communiter dicitur, quod accidentis esse est inesse, quia, nimirum, nec est ens, nec habet esse, nisi quatenus participat esse sui subjecti. Tandem existentia accidentis non est ipsa inhærentia, cum, mutata inhærentia, possit accidens eamdem existentiam retinere; neque existentia accidentis est sola essentia; nam essentia accidentis consistit in aptitudinali inhærentia, non in actuali existentia; erit ergo ipsa existentia subjecti; nam præter hæc nihil aliud in accidente invenitur.

24. *Rejicitur.* — Hæc sententia, nec firma ratione, neque ulla auctoritate fulcitur. Omnes enim auctores, qui tenent existentiam non esse rem aliam ab essentia actuali, necesse est fateantur, accidentalem formam, sicut propriam habet essentiam, ita propriam habere existentiam. Et ita docuit Scotus, in 4, dist. 12, quæst. 1; et alii communiter. Rursus, qui existimant existentiam esse rem distinctam ab essentia, nihilominus docent essentiam accidentis habere propriam existentiam sibi proportionatam, distinctam tum ab ejus essentia, tum ab essentia et existentia substantiæ. Ita tenent communiter Thomistæ, Soncin., 7 Metaph., quæst. 5; Fland., quæst. 1, art. 5; Cajet., c. 7 de Ente et essent., post quæst. 16, et 1 p., quæst. 28, art. 2, et sumitur ex D. Thoma, 3 p., q. 17, art. 2, et 4 cont. Gent., c. 14, et in 1, d. 3, q. 2, art. 3, et dist. 20, q. 1, art. 5.

25. Dicendum ergo est, formam accidentalem habere suum proprium esse existentiæ, quod subjecto communicat, cum illud informat. Hæc assertio, ut dixi, est certissima, si existentia non est ab essentia distincta ex natura rei, unde eisdem rationibus probari potest, quibus eam sententiam nos confirmavimus, scilicet, quia forma accidentalis, ut condistincta a subjecto, est actualis entitas; ergo in se intrinsece includit existentiam a subjecto distinctam. Item, quia forma accidentalis fieri potest in substantia nova propria actione; illa autem nova actio necessario terminari debet ad aliquod novum esse existentiæ. Item hoc maxime confirmat mysterium Eucharistiæ, in quo eadem numero accidentia conservantur sine substantia; non conservantur autem sine existentia. Quæ ratio etiam procedit in opinione, quæ distinguit existentiam ab essentia. Nam quod quidam ausi sunt dicere, post consecrationem Eucharistiæ, quamvis non maneat essentia panis, manere tamen existentiam substantialem panis, ut per illam quantitas et alia accidentia existant, hoc (inquam) plus est quam falsum et improbabile in Theologia, quia juxta sanam doctrinam, et definitiones Conciliorum, sola accidentia manent in Eucharistia, consecratione facta, ut latius in 3 tomo, in 3 p. D. Thom., tractatum est. Cum ergo existentia accidentis maneat, non manente existentia substantiæ, necesse est dicere, accidens habere propriam existentiam distinctam ab existentia substantiæ.

26. Posset tamen responderi (si existentia et essentia distinctæ res sunt), non manere quidem existentiam panis, creari tamen aliam, qua accidentia conserventur; sed hæc responsio ponit imprimis novum et inauditum miraculum. Deinde ponit conservari eamdem numero entitatem actualem variata existentia, quod, ut supra ostendimus, est impossibile, quia si manet eadem numero actualis entitas, ergo manet illud esse, a quo intrinsece res habet talem actualitatem; hoc autem est esse existentiæ. Ac denique de illamet existentia, quæ denuo creari dicitur, inquiram an sit substantialis, vel accidentalis? Primum dici non potest, quia secundum fidem æque certum est, non manere in illo sacramento aliquam rem substantiæ cujuscumque, præter corpus Christi, ac est certum, non manere aliquid substantiæ panis. Si vero dicatur secundum, jam admittitur existentia accidentalis inferioris ordinis ab omni existentia substantiali; ergo talis existentia potest etiam esse naturaliter possibilis, et essentiæ accidentis connaturalis. Unde ulterius argumentari possumus, quia talis est existentia rerum, qualis est essentia, nam sive re, sive ratione distinguantur, debent inter se servare proportionem; sed essentia accidentis talis est, ut natura sua pendeat a subjecto; ergo et existentia ejus talis est, ut ab existentia subjecti naturaliter pendeat; ergo oportet ut sit distincta ab existentia substantiæ, quia non potest eadem existen-

tia esse pendens et independens a subjecto.

27. Et hæ quidem rationes efficaces sunt, supposito vero conceptu existentiæ, scilicet, quod sit, qua formaliter et intrinsece constituitur ens actu ut sic. Si autem fingatur existentia esse aliquid aliud, verbi gratia, conditionem quamdam necessariam ad actualitatem essentiæ, distinctam tamen ab illa, nulla efficaci ratione probari potest, talem conditionem requiri ad esse accidentium præter ipsum esse substantiæ, nisi talis conditio dicatur esse ipsa actualis inhærentia, quam aliqui confundunt cum existentia accidentis, non considerantes necessarium esse ut in re ipsa distinguantur, quandoquidem potest existentia accidentis sine inhærentia conservari, ut supra tetigi, et iterum in sequentibus dicam. Præter inhærentiam ergo actualem intelligere oportet in accidente existentiam distinctam ab existentia substantiæ, et natura sua dependentem a substantia media actuali inhærentia, quamvis a Deo possit conservari sine existentia substantiæ, et sine actuali inhærentia. Est autem per se incredibile formam accidentalem ponere in subjecto, præter suammet entitatem actualem sive essentialem, et inhærentiam ejus, aliam entitatem distinctam, quæ sit existentia accidentis, quia nec concipi potest ad quid sit talis entitas, neque quid conferat subjecto aut ipsi accidenti.

28. Sic ergo, de existentia, quæ non sit res distincta ab actuali essentia accidentis, apud me est res certa et perspicua, accidens suam propriam habere existentiam a substantiali distinctam, et hoc ipsum valde confirmat sententiam positam de identitate essentiæ et existentiæ. Quod vero forma accidentalis conferat subjecto existentiam reipsa a se distinctam, neque intelligo, nec fundamentum video cur credendum sit. Nam albedo, hoc ipso præcise quod inhæret subjecto, per suammet entitatem constituit illud album, et hoc est dare illi ut sit album; ergo omne aliud esse albedinis est supervacaneum, et sine fundamento confictum. Quapropter, qui realiter distinguunt existentiam ab essentia, nihil possunt in præsenti puncto constanter dicere. Hinc enim videbuntur non inepte procedere, unicam tantum et simplicem existentiam substantiali supposito tribuendo, quæ primario substantialis essentiæ, secundario vero omnium accidentium dependentiam terminaret, ne cogerentur tot entitates sine causa multiplicare. Et quia, si quis negat materiam habere propriam existentiam propter imperfectionem suam, non video cur negare non possit formam accidentalem, quæ minus perfectum ens est quam materia, propriam et distinctam existentiam afferre. Aliunde vero satis constat hunc ipsum dicendi modum, et non esse satis constantem juxta illam sententiam, quia non potest rationem reddere, cur forma substantialis afferat existentiam distinctam, et non accidentalis, servata proportione. Nec magis potest explicare quid conferat talis existentia distincta formæ substantiali jam prius natura informanti materiam, quam quid conferret existentia accidentalis distincta formæ accidentali jam inhærenti subjecto. Et præterea declarare non potest quid sit terminare dependentiam essentiæ accidentalis, si jam prius natura illa essentia supponitur actualis, id est, in rerum natura jam effecta, et inhærens subjecto. Ac denique mysterium Eucharistiæ satis declaravit illam sententiam esse simpliciter improbabilem. Solum ergo hæc diximus, ut ostenderemus quam sit veritati consentanea sententia, negans realem distinctionem existentiæ ab essentia actuali.

29. *Accidentis esse qualiter inesse.* — Ad fundamentum ergo contrariæ sententiæ, negatur sufficere esse substantiale, ut per illud existant accidentia, quia non est illis proportionatum, tum etiam quia, ut sæpe dixi nulla res potest formaliter et intrinsece constitui ens actu (quod est existens) per esse seu entitatem a se distinctam. Ad secundum respondetur, accidens dici entis ens, non quia in ratione entis intrinsece constituatur per esse sui subjecti, sed quia totum suum esse habet cum quadam habitudine transcendentali ad subjectum; nam solum est ad perficiendum illud, et quia tale est illius esse tamque debile et imperfectum, ut non possit nisi in alio sustentari. Et in eodem sensu interpretandum est illud axioma, *accidentis esse est inesse;* nam si intelligatur de inhærentia actuali, illa formaliter non est esse accidentis; causaliter vero potest ita appellari quia, naturaliter loquendo, non communicatur esse accidenti, nisi media inhærentia. Si vero axioma illud intelligatur de inhærentia aptitudinali, sic inesse dicitur esse ipsum esse accidentis, quia illud esse tale est, ut entitas actualis per illud constituta sit in proxima aptitudine ad inhærendum, et naturaliter postulet actualem inhæsionem, ut esse possit. Ex quo facile respondetur ad tertia

rationem, existentiam accidentis non esse inhærentiam actualem, neque esse essentiam potentialem, seu objective tantum conceptam, sed esse ipsammet essentiam accidentis actualem, et in rerum natura productam.

De existentia modorum.

30. *Vera sententia.* — Quinto et ultimo inquiri potest, an modus rei, qui non realiter, sed ex natura rei, seu modaliter ab ea distinguitur, habeat propriam et peculiarem existentiam, distinctam a re, cujus est modus. Multi enim negantem partem defendunt, mo existimant in hoc consistere hanc distinctionem modalem diversam a reali, quod, liet modus habeat distinctam rationem formalem et essentialem, non tamen habet ul- modo distinctam existentiam. Verumtamen, suppositis principiis traditis, necessario dicendum est, eo modo quo unumquodue est aliquid factum, vel productum in rum natura, includere proprium esse, quo illa actualitate constituitur, quod necesse st in re esse omnino idem cum suo constito, et distinctum ab omni alio, a quo suum nstitutum distinguitur, et eodem modo; ec enim omnia necessario sese consequunr. Itaque, si sit modus substantialis, ut vergratia, subsistentia, quæ (ut nunc supponius) non realiter, sed modaliter tantum disnguitur, illa suum proprium esse existentiæ bet distinctum etiam modaliter ab existia naturæ substantialis. Quod rationibus pra factis ostendi potest, videlicet, quia e modus, qui est subsistentia, distinguitur re ipsa a natura, tanquam aliquid actuale, extra suas causas positum, ab alio ente iam actuali; ergo necesse est ut includat oprium esse eodem modo distinctum ab o ente. Item quia ille modus potest desi, conservata natura cum sua existentia, tunc amittit aliquod esse; et similiter pot fieri in natura jam existente; omne aun fieri terminatur ad aliquod esse existen-, ut supra probatum est; ergo necesse est talis modus, sicut actu est in rerum naa, ita habeat proprium esse.

31. Atque eodem modo philosophandum de modo accidentali respectu illius rei jus est modus, ut, verbi gratia, de figura spectu quantitatis, et de actione vel motu spectu sui termini, et sic de aliis; est enim his omnibus eadem ratio. Dixi autem, *respectu illius rei cujus est modus*, quia respectu us, talis existentia est solum modaliter distincta; respectu vero aliarum rerum, poterit etiam realiter distingui, sicut ipsemet modus distinguitur. Ut figura, quæ a quantitate solum distinguitur modaliter, ab aliis rebus realiter a quantitate distinctis eamdem habet distinctionem realem; de qua re late diximus supra, dist. 7, ubi etiam ostendimus distinctionem modalem non in eo distingui a reali, quod non includit distinctam existentiam, sed in eo quod existentia alterius extremi non est talis essentiæ, quæ se sola possit entitatem fundare, sed modi qui essentialiter et seipso immediate nititur in aliqua alia entitate, ut ibi latius declaratum est.

Corollaria ex superiori doctrina.

32. Atque ex his intelligitur primo, quo sensu accipiendum est quod supra diximus, existentiam non esse rem ab essentia distinctam. Duobus enim modis accipi potest essentia: uno modo, in propria et maxime usitata significatione, et hoc modo significat rei naturam, et sic dicimus humanitatem esse essentiam hominis, et Theologi dicunt, in tribus divinis personis esse unam essentiam. Alio vero modo sumitur latius essentia pro quacumque ratione essentiali, quomodo dicimus, quidquid est, eo modo quo est, habere suam essentiam, quia esse non potest absque sua propria et intrinseca ratione essentiali, quomodo etiam subsistentia habet suam essentiam, et figura, et alii modi, sive substantiales, sive accidentales. Cum ergo essentiam cum existentia comparamus, in hac posteriori significatione et generalitate loquimur; sic enim nunc agimus de ente et essentia creatis in communi, atque ita etiam comparari debet essentia ad proportionatam existentiam. Nam unaquæque essentia cum illa existentia habet identitatem, per quam in sua propria ac præcisa actualitate constituitur. Atque ita humanitas est idem cum sua existentia, qua præcise constituitur in esse talis essentiæ, seu naturæ actualis; si autem comparetur ad existentiam totius hominis, non est omnino idem cum illa, quia homo non solum includit naturam, seu essentiam hominis, sed etiam subsistentiam, atque ita existentia adæquata hominis includit etiam existentiam totius subsistentiæ, secundum quam distinguitur ab humanitate, tanquam includens ab incluso. Ut ergo recte fiat comparatio, debet præcise fieri inter unamquamque essentiam actualem, cum illo esse, quo

in tali ratione actuali constituitur. Et hoc modo est in universum vera regula, unumquodque ens actu esse idem in re cum suo esse adæquato, et unamquamque essentiam actualem cum sua existentia, substantialem cum substantiali, totalem cum totali, partialem cum partiali, accidentalem cum accidentali, et modalem cum modali.

33. Neque est quod ab hac generali regulâ excipiamus relationes, ut quidam existimant, qui, licet doceant, formam accidentalem afferre proprium esse existentiæ, et simul etiam doceant, relationes creatas esse res, vel modos ex natura rei distinctos a fundamentis, nihilominus illas excipiunt, neque censent eas afferre propriam existentiam, sed existere per existentiam fundamenti, quia alias ipsa existentia relationis diceret habitudinem ad terminum, et consequenter ipsa existentia esset relativa, unde relatio vel bis diceretur ad terminum, si existentia est alia res ab essentia, vel, si sunt idem, eadem relatio bis diceretur, semel ad subjectum ratione existentiæ, iterum ad terminum ratione essentiæ. Soletque hæc opinio tribui Cajet., 1 p., q. 28, art. 2; sed ibi potius docet relationem afferre secum proprium esse distinctum realiter a sua essentia, quamvis asserat illud esse non respicere terminum, sed solum subjectum, ex D. Thom., in 1, d. 33, quæst. 1, art. 1, ad primum. Hæc igitur exceptio vera non est, sed eo modo quo relatio habet essentiam realem, actualem, et propriam ac distinctam ab aliis essentiis rerum, ita necesse est ut propriam habeat existentiam, ita distinctam ab existentia fundamenti, sicut ipsa relatio distincta fuerit. Unde si relatio est entitas accidentalis realiter a fundamento distincta, necesse est habere existentiam etiam realiter distinctam, præsertim in nostra sententia, quod existentia est ipsamet actualis essentia. Et similiter, qui putant relationem solum distingui ut modum fundamenti, eamdem distinctionem tribuere debent existentiæ ejus propter eamdem causam, et quia generales rationes, supra factæ, in præsenti eamdem vim habent ex dicta suppositione. Si vero relatio ratione tantum ratiocinata distinguitur a fundamento, eodem modo habebit distinctam ac propriam existentiam, propter eamdem proportionalem rationem.

34. Quapropter consequenter fatendum est in nostra sententia, existentiam relationis eodem modo esse respectivam, quo est ipsa relatio, si secundum rem loquamur, quia in re sunt idem omnino et adæquate. Item qui relatio, ut actualis et in re posita, utramqu habitudinem essentialiter includit, scilicet, a subjectum, cujus est forma secundum se tc tam, et ad terminum, ad quem refert subjec tum quod informat : imo hæ non sunt du habitudines secundum rem, sed secundu rationem tantum ; nam in re una est compl tà habitudo seu differentia relationis, quia i respicit subjectum, ut illud referat ad term num, et ita respicit terminum, ut ad illud r ferat subjectum. Sicut habitus, verbi grati simul et eadem intrinseca et completa hal tudine respicit potentiam, cujus est habitu et objectum ad quod inclinat potentiam. To autem hæc habitudo convenit relationi, no solum secundum essentiam, sed etiam secu dum existentiam, quia talis est actualitas re lationis, ut in sua entitate actuali utrumq includat. Habet ergo relatio propriam exi tentiam sibi proportionatam, neque inde s quitur relationem bis dici, seu referri ad te minum, quia non refertur actu, nisi pro est talis forma actu existens, et ita una h bitudine refertur, vel potius refert subje tum ratione suæ essentiæ, seu existent actualis. Quod autem ad subjectum et tern num bis secundum rationem referatur, s dicat habitudinem, nullum est inconvenien imo est necessarium ; quamvis illa habitud quæ est ad subjectum, præcise considerat non sit propria relationis, ut relatio est, s communis cæteris accidentibus. Occurret autem hic difficultas Theologica, quia sequ tur etiam relationes divinas habere propri existentias ; sed de hac re disputavi late tomo 1 tertiæ part., disp. 11, sect. 2.

35. *Una res qualiter unum tantum esse h bere dicatur.* — Ultimo ex dictis omnibus i telligitur, quomodo verum sit, unius r unam tantum esse existentiam, seu unu esse. Est enim hoc verum de esse adæqua et proportionato illi rei cujus est esse, atq ita et animæ, et humanitatis, et hominis unu est esse respective (ut sic dicam), quam absolute et in se non sit unum et idem es illorum omnium. Est enim anima unum e et similiter humanitas, atque etiam hon sed non eodem modo, neque idem omni ens ; nam anima est unum ens partiale ta quam physica forma, humanitas vero unum ens tanquam quoddam totum respe animæ, et tanquam una natura comple non vero tanquam omnino completum en seu completa substantia, quia non est supp

situm, sed natura seu forma metaphysica ; homo vero, seu Petrus, vel Paulus, est unum ens tanquam totum quoddam completum respectu humanitatis. Atque ita unumquodque ex his habet unum esse sibi proportionatum, non tamen in se omnino idem, quia plus includit esse humanitatis quam esse animæ, scilicet, esse corporis et utriusque unionem, et similiter esse hominis plus includit quam esse humanitatis, scilicet, esse subsistentiæ. Unde esse animæ est unum, ut simplex ; esse vero humanitatis est unum, ut compositum ex esse formæ et materiæ ; esse vero hominis est unum ut compositum ex esse naturæ et subsistentiæ. Ad hunc ergo modum in omni re una est esse unum completum et adæquatum, quod in rebus compositis includit plura esse partialia, ut recte notavit Scot., in 4, d. 11, q. 3, § Ad rationes, ubi etiam ait, se non intelligere istam fictionem, quod esse sit quid superveniens essentiæ, non compositum, si essentia est composita, quod ego etiam (ut verum fatear) non intelligo, imo sufficienter probatum esse existimo, verum esse non posse.

SECTIO XII.

Utrum essentia creata sit separabilis a sua existentia.

1. *Varii modi quibus excogitatur essentia separari ab existentia.* — Hæc quæstio expedita fere est ex principiis hactenus positis ; iam tamen propono, ut clarius ac distinctius solvam nonnullas difficultates et rationes tactas in sect. 1. Variis ergo modis intelligi potest essentiam creatam separari ab existentia. Primo, destruendo essentiam et conservando existentiam, quod aliqui existimarunt fieri in sacramento altaris, destructa seu transsubstantiata substantia panis quoad entitatem essentiæ, et conservata quoad entitatem existentiæ. Secundo modo intelligi potest, si destructa existentia conservetur essentia, quod adhuc tribus modis excogitari potest. Unus est, si, ablata una existentia connaturali, acquiratur alia, prout multi existimant accidere naturaliter in materia prima, quæ secundum entitatem essentiæ manet sub forma geniti et corrupti, mutat tamen existentiam. In forma vero vel in composito ex materia et forma fere omnes negant id posse naturaliter contingere, quia esse proxime acter se consequitur formam, unde non est separabile ab ipsa, nisi quatenus ipsa separatur a subjecto, a quo ipsa pendet, ut sumitur ex D. Thoma, 1 part., quæst. 50, art. 5, et aliis locis. Non defuerunt vero, qui dicerent in intensione formæ fieri commutationem existentiæ ; sed id improbabile est, ut infra, disp. 46, videbimus. Alio modo potest hæc separatio excogitari, ut essentia creata sine propria existentia maneat sub alia superiori et supernaturali existentia, quod constat naturaliter fieri non posse ; supernaturaliter vero multi opinantur fieri posse, imo et factum esse in Christi Domini humanitate, quæ habere dicitur creatam entitatem essentiæ sine propria existentia, sed existere per existentiam Verbi increatam. Tertio modo potest intelligi essentiam et existentiam separari, dissoluta unione, et utraque in rerum natura conservata. Ultimo potest quis excogitare essentiam creatam ita separari a propria existentia, ut sine illa et sine alia, quæ munus ejus suppleat, in rerum natura conservetur, et hoc etiam modo (quod mirabile est) dicunt quidam moderni expositores, 1 p., quæst. 3, art. 4. (licet sub particula *forte*), posse Deum conservare essentiam creatam extra suas causas, et extra nihil, absque ulla existentia. Ultimo dici potest essentia creaturæ separari ab existentia actuali, ita ut non maneat in rerum natura, sed ex existente fiat non existens, et non ens actu.

Non posse conservari existentiam absque propria essentia.

2. Dico ergo primo, impossibile esse ita separari existentiam ab essentia, ut conservetur existentia, destructa essentia. Non invenio aliquem ex antiquis Theologis qui oppositum hujus assertionis docuerit, sed unum tantum vel alium ex modernis. Et imprimis, supposita vera sententia de identitate essentiæ actualis et existentiæ, est evidens assertio, quia non potest idem a seipso separari, et quoties unum in re ipsa separatur, conservato alio, est evidens signum alicujus distinctionis ex natura rei, ut supra ostensum est disputatione septima. Rursus etiam illi Doctores, qui admittunt distinctionem aliquam ex natura rei inter essentiam et existentiam, non tamen realem sed modalem tantum, consequenter docent hanc assertionem. Quia, si existentia et essentia distinguuntur modaliter, non est essentia modus existentiæ, sed e contrario, ut est per se notum, quia existentia est, vel concipitur ut actus essentiæ, et consequenter ut forma vel

modus ejus; modus autem non est separabilis a re cujus est modus, quia per seipsum essentialiter illi conjungitur, ut dicta disputatione septima tractatum est; ergo existentia, si tantum est modus essentiæ, non est prædicto modo separabilis ab illa.

3. At vero, qui putant existentiam esse rem omnino realiter distinctam ab essentia creata, licet communiter doceant non esse dicto modo separabilem, seu non posse conservari sine illa, vix tamen possunt sufficientem hujus dicti reddere rationem, in ordine ad potentiam Dei absolutam. Naturaliter enim facile posset dici, non posse entitatem existentiæ conservari sine entitate essentiæ, quia ab illa pendet, vel ut a subjecto recipiente, vel alio modo. Tamen, quod Deus non non possit supplere illam dependentiam, certe non potest sufficienti ratione probari. Neque enim repugnat propter identitatem, quia supponitur distinctio realis; nec propter dependentiam, quia, quamvis illa dicatur pertinere ad genus causæ materialis vel formalis, tamen in illo genere est aliquo modo extrinseca, id est, non per intrinsecam compositionem unius entitatis ex alia, quo modo pendet totum a partibus, sed per influxum unius entitatis in aliam; hoc autem genus dependentiæ Deus supplere potest; id enim facit, cum conservat accidens sine subjecto; ergo ex hac parte non repugnaret in præsenti dicta separatio. Neque potest cogitari aliqua alia implicatio contradictionis, posito principio illius sententiæ. Quod ideo significo, ut ostendam quam sit difficile consequenter loqui in omnibus quæ ad illud principium consequuntur. Nam, quod simpliciter conclusio posita vera sit, ostenditur in hunc modum. Quia, si in re existente destruitur et tollitur essentia, et separatur ab existentia, ergo destruitur in illa aliquod esse actuale et extra causas, quod antea habebat; ergo destruitur aliquod esse existentiæ; ergo non manet esse existentiæ talis rei; ergo est impossibile existentiam separari ab essentia prædicto modo. Prima consequentia est evidens, tum quia supra ostensum est, omne fieri terminari ad aliquod esse extra causas; ergo, eadem ratione, destructio terminari necessario debet ad aliquod non esse actuale, et extra causas, vel (quod idem est) per illam destrui debet aliquod esse actuale extra causas; tum etiam quia cum essentia destruitur, seu non conservatur, non amittit esse in potentia objectiva; semper enim illa manet, saltem respectu divinæ potentiæ; amittit ergo actuale esse quod extra causas habebat. Secunda ver consequentia nititur in illo principio supr demonstrato, quod omne esse actuale et ex tra causas est esse existentiæ. Tertia ver consequentia est etiam evidens, ex alio prin cipio supra probato, quod in una re tantu est unum esse existentiæ, atque adeo, præte illud esse actuale, quo primo ac intime es sentia fit ens actu extra causas, nullam alia existentiam in ea inveniri. Atque ita tande concluditur, esse apertam contradictionen quod essentia actualis destruatur, conserva existentia, alioqui idem esse destrueretur maneret.

4. Dices, cum destruitur essentia, non n cessario destrui ipsum esse, sed separari a essentia, quæ hoc ipso destruitur, si ei ali esse non conferatur, sicut posset materia a nihilari, non annihilata nec destructa form per solam formæ separationem, cui alia fo ma non succederet. Respondetur, impossibi esse essentiam destrui, quin aliquod ens ac intrinsece, id est, secundum propriam entit tem actualem desinat esse in rerum natur ideoque non satis est quod dissolvatur un duarum entitatum, quia ex hoc immedia solum sequitur destructio compositi. In pr senti vero casu non solum dicitur dissol compositum ex essentia et existentia, s etiam ipsamet essentia actualis dicitur o nino destrui, et non manere extra caus neque ens actu sicut antea erat; ergo n solum amittit unionem ad aliam entitate sed etiam amittit propriam entitatem et a tualitatem, et hoc est amittere suum intri secum esse actuale, atque ita procedit ra facta. Neque est verum hujusmodi separati nem esse ab essentia, factam esse in myste Eucharistiæ, quia, ut supra dixi, sicut in mysterio non manet post consecrationem sentia panis, ita neque existentia; et sic conservatur essentia accidentium, ita eti existentia.

Essentiam conservari sine ulla existentia prorsus repugnat.

5. Dico secundo : fieri non potest eti de potentia absoluta, ut essentia creata co servetur in rerum natura et extra causas si ulla existentia. Hæc assertio etiam est co munis in omni sententia, quamvis effic ejus ratio non possit æque ab omnibus da, ut statim declarabo. Ratio itaque evidens e, quia si essentia in se et in sua entitate co-

servatur extra causas, ergo existit. Quid enim aliud est existere, quam extra causas esse? Si autem existit, certe existentiam habet, sicut si est album, habet albedinem; comparantur enim hæc, ut forma et intrinsecus effectus formalis. Ridiculum ergo est, et plane inintelligibile, quod quidam dicunt, essentiam conservatam in rerum natura sine existentia esse quidem ens et extra nihil, non tamen esse formaliter in genere existentium. Quanquam hi ex parte consequenter loquuntur; nam cum supponant talem essentiam privari existentia, dicunt consequenter illam esse extra numerum rerum formaliter existentium, ac proinde dicere etiam debent non existere, quia existere et esse in numero rerum existentium idem sunt. Hoc autem mirum est, quod non videant in eo esse apertam contradictionem, ut dicatur res esse in rerum natura, extra causas et extra nihil, et non existere; cum hæc verba plane sint æquipollentia. Quid enim concipi potest addi rei cum dicitur existere, si illa jam erat in rerum natura effecta a suis causis? Aut, si fingamus essentiam realem ita conservari per Dei omnipotentiam absque existentia superaddita, quid illi deest, quominus dicatur existere? Illi enim convenit, et fieri, et factam esse, et esse ens reale actu extra causas suas, et consequenter etiam conveniet illi causare in omni genere sibi accommodato; nihil ergo aliud desiderari potest ad existendum.

6. Dicent fortasse, deesse illi rei actum seu terminum, quem vocant existentiam. Sed nisi explicent amplius necessitatem vel effectum formalem talis termini, nullius momenti est responsio, sed hinc potius concluditur, hujusmodi terminum nihil esse, cum nullum habeat effectum neque utilitatem. Quocirca etiam in hac parte videntur mihi satis esse perplexi auctores, qui existentiam credunt esse rem omnino distinctam ab essentia actuali. Hinc enim merito erubescunt admittere, posse in rerum natura conservari essentiam actualem sine ulla existentia, quia impossibile est conservari essentiam sine existentia et existens, et non minus impossibile est intelligere essentiam actu extra causas et non existentem. Aliunde vero, cum dicant essentiam et existentiam esse res condistinctas, nullam rationem addere possunt, cur non possit Deus conservare illam entitatem essentiæ nudam, et sine illo effectu formali, quem ab existentia recipit. Quia, si illæ sint entitates distinctæ, non potest dependentia unius ab alia esse ita intrinseca, ut una sit constitutiva alterius; ergo nihil est ob quod non possit Deus entitatem essentiæ sine entitate existentiæ conservare. Nam dicere confuse, habere inter se habitudinem et dependentiam essentialem, quam Deus supplere non potest, est principium petere, seu idem aliis verbis asserere, non vero explicare in quo consistat hæc dependentia, quia non est per modum habitudinis relativæ, ut per se notum est; debet igitur ad aliquam causalitatem revocari, quia non est omnino intrinseca, ut declaravi; ergo nulla est ratio cur non possit Deus illam supplere. Ratio ergo reddenda est ex eo quod, hoc ipso quod entitas est actualis et extra causas, intrinsece et formalissime est existens, neque existentia ut sic potest illi novum aliquem effectum formalem addere, et ideo esse aperta implicatio contradictionis, quod conservetur essentia cum actualitate et absque existentia. Hæc vero ratio sicut approbat non posse manere essentiam actualem sine existentia, ita probat in re non distingui ab illa.

Essentia et existentia non possunt disjunctæ conservari.

7. Dico tertio, existentiam et essentiam creatam non posse ita separari, ut utraque a parte rei conservetur, dissoluta tantum unione earum inter se. Loquimur de potentia absoluta; nam secundum rerum naturas res est clarissima. Fundamentum autem est, quia inter actualem essentiam et existentiam non est unio, sed identitas, quæ dividi aut dissolvi non potest. Item, quia rationes, quæ probant existentiam non posse conservari destructa essentia, neque e contrario, consequenter probant, non posse conservari separatas, et absque unione inter se. Tum quia si semel intelligantur disjunctæ, et nihilominus conservari in rerum natura, cum non se respiciant tanquam relatio et terminus, non potest ratio reddi cur altera destructa non possit altera manere. Tum etiam quia dissoluta unione cessat omnis causalitas formalis vel materialis unius in alteram; ergo si absque unione possent conservari, etiam posset una conservari non conservata altera, nihil enim est quod obstet. Atque hinc declaratur ratio a priori jam sæpe inculcata, quia essentia actualis conservari non potest sine intrinseco effectu formalis existentiæ; hic autem effectus necessario destrueretur, si per impossibile dissolveretur unio essentiæ et exi-

stentiæ inter se; ergo non potest talis unio dissolvi, conservato utroque extremo.

8. Et hæc ratio videtur quidem procedere etiam in opinione affirmante existentiam et essentiam esse res distinctas, et est quidem absoluta et efficax; tamen, si ejus vis attente perpendatur, non potest esse efficax, quin destruat illam sententiam, et probet inter essentiam et existentiam non esse unionem, sed identitatem. Et existere, ita appellari effectum formalem existentiæ, ut non possit esse quasi effectus physicus proveniens seu communicatus a re distincta, sed quasi effectus metaphysicus proveniens a modo intrinseco non re, neque ex natura rei, sed ratione distincto. Quod potest (præter rationes factas) ita declarari et confirmari, quia si essentia et existentia sunt res distinctæ, ergo uniuntur inter se, intercedente inter ipsas aliquo modo unionis; omnes enim res distinctæ uniuntur; cur ergo non posset Deus dissolvere talem modum unionis conservando extrema? Certe non potest sufficiens ratio reddi, ut facile probant discursus facti in superioribus assertionibus, qui æque possunt hic applicari. Et præterea interrogari posset de illa unione, quam existentiam habeat; nam in illa est etiam aliquid essentiale, quod potest esse et non esse; unde cum non sit formaliter ipsa existentia, oportebit ut habeat existentiam a se distinctam, quod est satis absurdum; sic enim posset fere in infinitum procedere.

Non potest res existere per alienam existentiam absque propria.

9. Dico quarto: non potest de potentia Dei absoluta conservari creata essentia existens per alienam existentiam, absque propria. Ita sentiunt omnes Theologi, qui affirmant in humanitate Christi esse existentiam creatam et propriam, et non existere formaliter humanitatem illam per existentiam Verbi. Non enim potuerunt hi auctores in alio fundamento niti, nisi quia existimaverunt esse impossibile aliter fieri. Alioqui cur id negarent, cum maxima unio substantialis tribuenda sit humanitati Christi, quæ sit possibilis, salva veritate utriusque naturæ divinæ et humanæ? Proprium autem hujus conclusionis fundamentum esse debet, quod a nobis positum est de identitate existentiæ et essentiæ actualis. Nam si actualis existentia esset vel res, vel modus ex natura rei distinctus ab essentia actuali, nulla posset (ut sæpe dixi) sufficiens ratio reddi, cur non possit Deus actualem essentiam sine propria existentia conservare, et alia via dependentiam ejus supplere; sicut conservat substantialem naturam sine propria subsistentia, et formam accidentalem sine propria inhærentia, quamvis tam subsistentia quam inhærentia, solum sit modus quidam ex natura rei distinctus a natura. Si ergo Deus impedit hunc modum, et alia ratione supplet illum, cur non posset idem facere in existentia, si illa esset res, vel modus, ex natura rei distinctus ab actuali essentia?

10. Video dici posse, existentiam esse modum magis intrinsecum, quia primo et formaliter constituit rem extra causas suas. Verumtamen hæc responsio, aut probat quod intendimus, nimirum, existentiam separabilem non esse propter identitatem, vel declarare non potest in quo consistat illud esse magis intrinsecum, aut quomodo existentia formaliter constituat rem extra causas, si jam supponit ordine naturæ entitatem actualem essentiæ factam a causis, et in ea actualitate non constitutam formaliter per existentiam. Nam respectu talis entitatis, tam extrinseca erit existentia, sicut subsistentia vel inhærentia, aut certe non magis intrinseca. Imo juxta multorum Thomistarum opinionem, subsistentia prius natura afficit actualem essentiam quam existentia. Unde in hoc videtur esse quodammodo magis illi intrinseca. Alii vero existentiam substantiæ idem esse putant, quod subsistentiam. Si ergo semel supponatur distinctio realis, vel ex natura rei inter existentiam et actualem essentiam, nulla potest efficax ratio reddi assertionis positæ. Et ideo dixi in superioribus, auctores, qui negant potuisse humanitatem Christi assumi sine existentia creata, debere consequenter asserere, existentiam non esse rem vel modum ex natura rei distinctum ab actuali essentia.

11. Hoc ergo est totum fundamentum præsentis assertionis, quo posito est evidens consecutio. Quæ ex superioribus assertionibus illustratur et declaratur amplius; nam essentia actualis non potest in rerum natura conservari sine propria et intrinseca existentia; hoc enim probant rationes factæ. Quia in re non distinguitur a sua existentia propria; unde sicut conservari non potest sine seipsa, ita etiam nec sine propria existentia. Item, quia ipsamet conservatio essentiæ creatæ est quædam effectio ejus; omnis autem effectio est communicatio alicujus esse, quem effectus in se recipit, et habet extra suam

ausam, et consequenter est communicatio alicujus esse existentiæ, intrinseci et proprii essentiæ factæ. Item quia actualis essentia necessario debet constitui in ea actualitate per aliquod esse reale indistinctum ab ipsa, ut supra probatum est; impossibile ergo est conservari in sua actualitate, quin in ea conservetur tale esse; sed ostensum etiam est supra, tale esse veram esse existentiam, quia est esse temporale; ergo sine tali existentia omnino intrinseca et propria conservari non potest essentia actualis.

12. Hinc vero ulterius concluditur, non posse Deum conservare ullam essentiam existentem, per existentiam (ut ita dicam) extraneam et peregrinam illi. Primo quidem, quia non potest essentia existere per alienam existentiam, nisi propria privetur; non potest autem privari propria, ut ostensum est; ergo. Secundo, quia rationes factæ probant, illum effectum formalem, quem concipere possumus dari ab existentia, non posse esse a re, vel modo distincto a parte rei ab ipsa essentia existente; non potest autem intelligi quod res fiat existens per rem extraneam, quin illa sit a parte rei distincta ab essentia, cui dicitur uniri, ut eam faciat existentem. Tertio, quia non potest Deus facere ut aliqua essentia creata sit actualis essentia seu actu ens extra nihil, per actualitatem extraneam et distinctam ab ipsa; sed, ex hoc ipso quod essentia creata est actu ens extra nihil, est existens; ergo non potest fieri existens per actualitatem extraneam ac peregrinam. Consequentia est evidens. Major autem et minor probatæ sæpe sunt in superioribus.

13. *Objectio. — Dissolvitur.* — Contra hanc assertionem nulla naturalis ratio objici potest, quæ alicujus sit momenti. Nam, quod quidam argumentantur, existentiam non esse perfectionem essentialem naturæ creatæ, ideoque posse ab illa separari, et per alienam existentiam suppleri, nullius momenti est. Primo, quia consequentia non est formalis, nam attributa entis non sunt prædicata essentialia, et tamen nec separari possunt, nec extrinsecus suppleri; sufficit ergo identitas sine ulla distinctione ex natura rei, ut separatio locum non habeat, etiamsi perfectio non censeatur essentialis. Imo, sunt qui existiment, aliquas esse proprietates neque essentiales, neque habentes identitatem, sed tantus distinctionem ex natura rei ab essentia, quæ nec separari possunt, nec extrinsecus suppleri. Sed quam hoc sit probabile, alibi examinabitur. Optima vero instantia est, quia, juxta communem doctrinam, quam sic arguentes non negant, principium individuans ut sic, seu hæcceitas simpliciter non est perfectio essentialis individui (Petri, verbi gratia,) et nihilominus nec potest separari a Petro, nec extrinsecus suppleri, ita ut Petrus maneat. Quod si fortasse dicant differentiam illam individualem, licet non sit absolute de essentia, esse tamen de essentia Petri, ut Petrus est, dicemus et nos existentiam actualem et exercitam non esse de essentia absolute, esse tamen de essentia essentiæ actualis, prout est actu ens extra nihil; ideoque quamvis possit intelligi essentia absolute in esse potentiali, seu objectivo, sine actuali existentia, non tamen posse intelligi essentiam factam ens actu et extra nihil sine intrinseca et propria existentia.

14. *Aliquæ objectiones Theologicæ.* — Ex principiis autem supernaturalibus solet aliud argumentum sumi, scilicet, quia subsistentia propria separari potest, et per aliam suppleri; et similiter inhærentia potest separari, vel absolute, vel per modum oppositum per se essendi; ergo et existentia. Sed hoc etiam expeditum est ex dictis, quia subsistentia et inhærentia sunt modi ex natura rei distincti ab actuali essentia, quia non constituunt illam in ratione entis in actu, nec primo ac formaliter eam distinguunt ab ente in potentia, et ideo quamvis ab illa separentur, potest intelligi quod maneat essentia actualis eadem, licet sub alio modo essendi; secus vero est de existentia, quia est primum formale constitutivum actualis entitatis, et in re non distinguitur ab illa.

15. *Christi humanitas an existat Verbi existentia.* — Instant vero aliqui argumento Theologico, quia ex hoc principio metaphysico a nobis posito, sequitur Verbum divinum assumpsisse humanitatem cum existentia creata ejus, quod non solum videtur esse contra doctrinam D. Thomæ, sed etiam aliorum Patrum antiquorum, præsertim Leonis, Sophronii, Fulgentii, Damasceni. Videtur etiam esse parum consentaneum aliis veritatibus, quas de illo mysterio fides Catholica docet, ut quod beata Virgo non solum humanitatem, sed verum hominem conceperit, et quod Christus non tantum est unus, sed etiam unum ens simpliciter, et quod humanitas Christi non in se, sed in Verbo existit, ac de-

nique quod humanitas Christi operari proprie non possit, sed Verbum per ipsam.

16. Hæc difficultas posset hoc loco prætermitti, tum quod Theologica sit, tum etiam quod a nobis sit pro viribus disputata, in 1 tomo tertiæ partis, disp. 36, ubi verum esse ostendimus, quod in proposita objectione infertur; quia tamen nonnulli moderni scriptores acerbe ferunt doctrinam eo loco a nobis traditam, eamque impugnare conati sunt, non gravabor eis iterum respondere, quanquam nec nova testimonia nec rationes novas objiciant, sed novas tantum et inusitatas exaggerationes. Quid enim est cur doctrinam admirentur non novam, sed a multis et gravibus Theologis, tam antiquis quam modernis receptam, Altisiodoro, Alberto, Scoto, Durando, Gabriele, Bonav., Almain., Hervæo, Paludan., et ab ipso D. Thoma, in quæst. unica de Verbo incarnato, art. 4? quo non satis constat unquam mutasse sententiam, ut citato loco fuse declaravi. Ubi etiam ostendi Sophronium, Leonem et Fulgentium, nihil docuisse huic doctrinæ repugnans, quod late etiam attigeram in eodem tomo, disput. 8, sect. 1. De Damasceno vero ostendi non solum non repugnare, verum etiam huic nostræ doctrinæ plurimum favere. Unde valde miror quomodo gravis quidam auctor [1], qui sine dubio illa nostra scripta perlegerat, ausus postea fuerit scribere, et typis mandare, Damascenum, l. 3 de Fide, c. 22, expresse docere illam sententiam, quæ negat esse in Christi humanitate existentiam creatam; cum tamen in eo capite Damascenus nec verbum scribat de hac re, sed solum impugnet errorem asserentium Christum in gratia et scientia profecisse, quem his verbis confutat: *Qui autem eum progressus in sapientia et gratia perinde fecisse aiunt, ac si earum incrementum acciperet, non a primo illo carnis ortu factam esse unionem asserunt, nec personalem unionem tuentur.* Et infra: *Nam si caro ab ultimo ortu Verbo unita est, imo potius in ipso extitit, ac personalem cum eo identitatem habuit, quid tandem afferri potest, quin omnibus prorsus sapientiæ gratiæque opibus affluxerit?* Quid, quæso, in his verbis invenitur, quod illi sententiæ patrocinetur? aut quid ad institutum Damasceni spectabat, quod in humanitate Christi non sit existentia creata? dummodo a principio fuerit Verbo unita, quod nemo Catholicus negat; neque habet repugnantiam cum existentia creata ipsius naturæ, quia potuit semper existere in Verbo, ut Damascenus ibidem loquitur. In quo nobis potius favet, quia non ait extitisse Verbo, aut per Verbum, sed in Verbo.

17. Sed aiunt illam doctrinam esse parum consentaneam principiis fidei; at vero alii graves auctores existimant hanc sententiam fere evidenter sequi ex principiis fidei. Docet enim fides, assumpsisse Christum veram et realem humanitatem, non habentem solum esse objectivum, seu in potentia in causis suis, sed habentem aliquod esse reale et actuale, creatum extra causas suas; sed hoc est esse existentiæ; ergo assumpsit humanitatem cum aliquo esse creato. Consequentia evidens est et formalis; major autem est certa secundum fidem, quæ docet humanitatem Christi esse rem creatam, et a divino Verbo distinctam, et assumptam in unitatem personæ, et ab illa natura habere Christum esse humanum, quod est esse creatum, et consequenter est actuale, et non potentiale tantum. Minor vero in superioribus est demonstrata, et nobis videtur fere evidens ex ipsis terminis, si probe intelligantur, quia esse actuale et extra causas nihil aliud est quam existere, ut in superioribus late declaratum est.

18. Quapropter ex opposita sententia sequi videntur hæc absurda. Primum, humanitatem non esse ens creatum, quod est aperte falsum. Probatur sequela, quia ens dicitur ab esse, et constituitur ens actu per esse; ergo si humanitas constituitur ens actu per esse increatum, non est ens creatum, sed increatum, sicut, quia Christus non constituitur in esse personæ per creatam personalitatem, sed per increatam, non est persona creata, sed increata. Item vel humanitas dicitur ens creatum prout est actu existens, vel tantum prout est actu secundum esse essentiæ; primum dici non potest juxta illam sententiam, quia ponitur humanitas actu existens per existentiam increatam, unde necesse est ut hoc existens, ut sic, vel sit increatum, si formaliter et proprie loquamur, vel certe non pure creatum, sed constans e creato et increato. Si vero dicatur secundum, interrogo an illud esse essentiæ sit tantum in potentia, et ita non est creatum sed creabile, et in se revera est nihil in sua vero causa est ipsa creatrix es-

[1] Joan. Vinc., lib. De Gratia Christi, q. 7, dub. de hac re, concl. 2.

sentia; vel est esse actuale in se et extra causas, et hoc necessario esse debet esse xistentiæ, quia existere non est aliud quam ıctu esse extra causas, et quia creatio fornaliter ad existere terminatur, ut supra proatum est; non potest ergo intelligi ens ıctu pure creatum sine aliquo esse existentiæ reato.

19. Secundo inferri potest, incarnationem ıon fuisse veram et realem unionem et asumptionem, quia vera unio intercedere non otest, nisi inter realia actualia entia, quoum unum non habet intrinsece entitatem uam ab alio, quamvis posset unum ab alio endere, quæ omnia in superioribus late derata sunt. At vero, si humanitas Christi olum existeret per existentiam Verbi, intrinece constitueretur in esse actualis entitatis er Verbi existentiam.

20. Tertio inferri potest, Verbum fuisse nitum humanitati ut intellectæ in esse esentiæ tantum, quod ab æterno habebat, uia præter illud esse non habet humanitas liud, nisi esse existentiæ; si ergo hoc esse xistentiæ in humanitate Christi non fuit liud, nisi esse Verbi, ergo illud esse fuit imıediate unitum humanitati, quæ secundum æterna erat; igitur incarnari nil aliud fuit uam æternam essentiam trahere ad increaım esse Verbi. Hæc autem non est incarnao, sed fictio, quia illa essentia æterna nihil it, nec est assumptibilis secundum id præciquod ex se et ex æternitate habet; ergo nesse est ut aliquod aliud esse ei prius triıatur prioritate naturæ, vel saltem rationis, ıod satis est ut illud esse sit distinctum a bsistentia divina, quæ per unionem comunicatur.

21. Quarto inferri potest ex illa sententia, ımanitatem non habere a Deo per efficienım ejus proximam capacitatem, ut uniatur rbo, quod est etiam absurdissimum in docna fidei. Sequela patet, tum quia illa caitas non est in humanitate secundum quod esse existentiæ, sed tantum secunm esse essentiæ æternum, secundum od essentia humanitatis non est effective Deo. Tum etiam quia, si illa capacitas est humanitate per actualem efficientiam Dei, go existit ex vi illius efficientiæ; ergo hat aliquam existentiam factam et creatam; go hæc est existentia ipsiusmet humanita-. Et hæc ratio etiam probat humanitatem ım prius natura habuisse existentiam; am fuerit unita Verbo, quæ non potuit esse nisi existentia creata, ut per se constat. Et sequela patet, quia illa humanitas prius natura fuit capax unionis, quam actu unita; proxima autem capacitas non est nisi in entitate jam effecta, et existente extra causas suas.

22. *Virgo beatissima qualiter Christi existentiam attigerit.* — Sed videamus quæ sint aliæ veritates fidei, quibus illa doctrina parum consona existimatur. Prima erat, quia beata Virgo non solum humanitatem, sed Deum hominem concepit, cujus oppositum videtur sequi, si Christi humanitas habuit existentiam creatam. Sequela patet, quia tunc habuisset humanitas illam existentiam a matre, et consequenter tota efficientia vel causalitas matris, quæcumque illa sit, terminata fuisset ad illam existentiam creatam, et ibi stetisset; cum ergo illa existentia sit solius humanitatis et non Christi, Virgo solam humanitatem concepisset, et non Christum, neque Deum. Sed hæc difficultas (qualiscumque illa sit) multo magis urget, si in Christi humanitate non est esse existentiæ creatum, sed tantum esse essentiæ. Nam inde sequitur, totam actionem seu causalitatem matris terminatam fuisse ad esse essentiæ humanitatis, et ultra non fuisse progressam; ergo multo magis sequitur, concepisse solam humanitatem in esse essentiæ, et non humanitatem existentem, nedum ipsum Christum aut Deum. Antecedens patet, quia (ut supponimus) beato Virgo non concurrit immediate ad unionem illius humanitatis cum Verbo; ergo non concurrit ad actionem, qua illa humanitas facta est existens, quia illa fuit unitio juxta hanc sententiam; ergo tota causalitas Virginis versata est circa esse essentiæ humanitatis, et in eo stetit. Et hinc patet secunda consequentia, tum ad hominem, quia ejusdem formæ est cum illa, quam ipsi contra nos inferunt; tum, a fortiori, quia magis distat a Christo humanitas secundum solum esse essentiæ, quam humanitas jam existens; et nemo negare potest quin ordine naturæ saltem in aliquo genere causæ, scilicet, materialis, prius natura habuerit illa humanitas saltem esse essentiæ, quam fuerit assumpta seu unita Verbo.

23. Ex hoc ergo argumento colligimus unum principium necessario admittendum ab omnibus Catholicis, nimirum, Virginem non dici matrem Dei aut concepisse Deum, eo quod ipsa immediate effecerit unionem humanitatis cum Deo, quia constat non fecisse

illam neque ut principalem causam, neque ut instrumentum. Dicitur ergo concepisse Deum, quia causalitati ejus, qua concurrit ad uniendum corpus et animam Christi, et humanitatem formandam, simul conjuncta fuit Spiritus Sancti actio, qua illa humanitas, in eodem instanti quo formata est, unita est Deo, quo factum est ut tota conceptio, quæ utramque illam actionem includit, terminata sit non ad solam humanitatem, sed ad Deum hominem. Atque hoc modo philosophari debent omnes, sive dicant actionem Virginis versatam esse circa humanitatem quoad esse essentiæ tantum, sive etiam quoad esse existentiæ. Imo, qui solum illud prius affirmant, multo minorem concursum tribuunt Virgini in illa conceptione, ut ostensum est; et vix explicare possunt quomodo sit vera conceptio et generatio, per quam nullum esse existentiæ communicatur, et ex hac parte illa doctrina minus est consentanea etiam huic veritati fidei.

24. Hoc igitur facili negotio respondemus negando sequelam, quia illa conceptio absolute fuit terminata ad Deum in eodem instanti, ac simul secundum durationem realem. Nec refert quod actio Virginis et terminus ejus ordine naturæ antecesserit, quia id solum fuit in genere causæ materialis, et cum aliqua connexione et dependentia ab altera actione, qua illa humanitas fuit in eo instanti unita Verbo. Adde probabilius esse, animam et corpus prius natura unita fuisse Verbo, quam inter se, et ideo, secundum communicationem idiomatum, propriissime dicitur B. Virgo concepisse Deum, quia concurrit ad uniendum inter se animam et corpus Dei, et quæ jam subsistebant subsistentia Dei, et ita necessario genuit Deum, quia generatio terminatur ad suppositum, et talis generatio non potuit tunc ad aliud suppositum terminari, quæ omnia in citatis locis, ex 1 tomo tertiæ partis, latius declarata sunt, et in 2 tomo, disput. 1, sect. 1.

25. Aliud principium fidei, quod labefactari dicitur ex hoc principio metaphysico a nobis posito, est, quia Christus est unus simpliciter, et unum ens, cujus oppositum sequi videtur, si in eo est esse existentiæ creatum humanitatis. Ad hoc vero respondetur negando sequelam; dicitur enim Christus unus simpliciter propter unitatem personæ; est autem una persona, quamvis habeat duas naturas reales et actuales, quod est habere illas cum propriis existentiis. Unum autem ens dicitur Christus propter unum esse completum et per se unum; Christus autem ut Christus non est unum ens simplex, sed compositum (est enim persona composita), et ideo non oportet ut habeat unum esse simplex, sed compositum, juxta doctrinam superius demonstratam. Habet ergo Christus unum esse compositum ex esse humanitatis, et esse Verbi seu personalitatis ejus. Unde non impedit unitatem entis duplex esse naturæ vel extremorum, si inter ea sit vera et realis unio, præsertim substantialis, et quæ sufficiat ad componendum ens per se unum. Atque ita præsens doctrina metaphysica nihil derogat, imo maxime consonat dictæ veritati fidei, et confirmat aliam, quæ docet unitatem Christi non esse simplicem, sed per compositionem, cui veritati minus consentanea est alia doctrina, quæ tribuit Christo unum esse omnino simplex.

26. *Christi humanitas ut dicatur in Verbo existere.*—Tertium fidei principium est, quod humanitas non in se, sed in Verbo existit. Ita enim loquitur Sophronius, in sexta Synodo, actione undecima; et Damascenus supra citatus; et est res certissima; sed quænam (rogo) est illa consequentia: Humanitas existit propria existentia; ergo existit in se, et non in Verbo? Hæc enim est similis formæ: Accidens existit propria existentia distincta ab existentia subjecti; ergo existit in se, et non in subjecto; et tamen hæc invalida est, nam antecedens est verum, et consequens falsum. Probant autem illam consequentiam, quia existere in aliquo, nihil aliud est quam existere per existentiam ejus, et dependenter ab ipso. Sed ex his duobus, primum est falsum. Secundum vero est insufficienter dictum, et non satis declaratum. Prior pars probatur exemplo adducto de accidente; existit enim in subjecto, et non per existentiam subjecti; et forma, præsertim materialis, existit in materia, et ita omnes loquuntur, et tamen nemo unquam dixit existere formam per existentiam materiæ, et ratio constabit ex dicendis. Posterior pars declaratur, quia imprimis, ut aliquid dicatur existere in alio, non satis est existere dependenter ab illo. Nam materia existit dependenter a forma, et tamen non existit in forma et quælibet creatura existit dependenter a Deo, et tamen non existit in Deo, eo modo quo nunc loquimur. Igitur rem aliquam existere in alio, in præsenti dicit habitudinem ad terminum, vel suppositum a quo sustentatur

in sua existentia illa res, quæ in alio existere dicitur; sicut accidens existere in subjecto, significat habitudinem, et dependentiam ab illo in sua existentia in genere sustentantis, quamvis imperfectiori modo, et cum materiali causalitate. Sic igitur existere in aliquo, non est existere per existentiam ejus, sed est habere existentiam suam sustentatam ab alio, et in eo genere dependentem ab illo. Unde potius supponit vel includit existentiam propriam illius rei, addit vero unionem vel conjunctionem ad aliam rem a qua sustentetur, vel ut a supposito terminante dependentiam sine ulla propria causalitate, vel ut a subjecto, ut est in formis inhærentibus. Prior autem modus convenit humanitati Christi ratione hypostaticæ unionis. Et ideo ejus existentia propria non dicitur esse per se existentia actualis, quia non est terminata per propriam subsistentiam, sed vocatur inexistentia, quia innititur Verbo Dei; quam denominationem non habet ex seipsa, sed ex modo unionis, quo mediante habet ut sit in Verbo.

27. Si ergo existentia illa humanitatis præcise consideretur secundum id quod habet ex se, non constituit rem actu existentem in se vel in alio, sed tantum existentem substantialiter in tali natura; illi enim modi existendi, qui indicantur per illa verba, *in se*, vel, *in alio*, non sunt essentiales tali existentiæ, sed adjunguntur illi ad constituendum vel complendum suppositum, quamvis non eodem modo. Nam prior modus existendi in se est connaturalis, et complet suppositum sine unione ad alterum, tanquam proprius terminus, vel subsistentia talis naturæ, ut infra videbimus. Posterior autem modus existendi in alio est supernaturalis respectu naturæ substantialis completæ, et non constituit formaliter personam, sed unit naturam personæ, ut inde resultet una persona composita. Quia ergo humanitas Christi, licet habuerit existentiam propriam, non tamen habuit illam cum proprio modo existendi in se et per se, sed cum supernaturali modo unionis ad suppositum Verbi Dei, ideo dici non potest existere aut extitisse unquam in se, sed semper in Verbo.

28. ***Christi humanitas qualiter in nullo signo potuit operari, sed Verbum per ipsum.*** — Superest dicendum de quarta propositione valde consentanea doctrinæ fidei, scilicet, quod humanitas Christi nunquam potuit operari, neque in instanti temporis, neque in signo naturæ, priusquam Verbum operaretur per ipsam, cujus oppositum videtur sequi ex nostra sententia; nam si habuit existentiam propriam, prius natura extitit, quam fuerit unita Verbo; ergo etiam prius natura operari potuit, nam operatio consequitur esse. Respondetur tamen negando sequelam, quanquam non defuerint Theologi et docti, qui consequens illud affirmaverint, ut tractavi late, dicto 1 tomo tertiæ partis, disp. 10, sect. 1 et 2; sed in eo decepti sunt, ut ibi ostendi. Negatur ergo dicta consequentia. Et imprimis aliqui existimant, quamvis humanitas habeat existentiam propriam, non inde sequi prius natura extitisse, quam fuerit unita Verbo, quia potuit existentiam illam accipere per actionem dependentem a Verbo, ut a termino suppositali; sicut accidens habet propriam existentiam, et tamen non prius natura existit quam uniatur subjecto, quia recipit existentiam per actionem dependentem a subjecto, ut a causa materiali. Qui modus dicendi non est omnino improbabilis, nobis tamen non videtur verus, ut late disputavimus in dicto 1 tomo, disp. 8, sect. 1. Concedo ergo humanitatem illam prius natura extitisse, quam fuerit assumpta; nego tamen prius natura operatam esse, aut operari potuisse, quam fuerit assumpta, quia natura existens non est capax operationis, donec per subsistentiam aliquam terminata sit, quod late ostendi in dicto tomo, disput. 10, sect. 2 et 3, quod hic repetere non est necesse.

29. Solum addo, idem argumentum retorqueri posse in aliam sententiam, et eodem proportionali modo necessario esse ab adversariis solvendum. Nam negare non possunt quin humanitas Christi prius natura receperit esse essentiale actuale, quam fuerit assumpta a Verbo, ut supra probatum est, et passim ipsi docent; inferam ergo similiter, potuisse in illo priori humanitatem operari per illud esse essentiæ actuale, nam illud est proprium esse, ex quo sequitur operatio tanquam ex principio formali, et sufficiens conditio erit, quod sit actu extra suas causas. Maxime cum (juxta eorum opinionem) etiam secundum illud esse sit natura capax propriæ subsistentiæ, prius natura quam existat. Respondebunt ergo negando sequelam, quia ad operandum non satis est esse essentiæ actuale, donec terminetur per existentiam; cur ergo non admittent responsionem nostram, cum similem negamus consequentiam, quia existentia non prodit in operationem donec

terminetur per subsistentiam? Præsertim quia ipsi nullam rationem sufficientem reddere possunt, cur essentia talem existentiam requirat ad operandum, si, præcisa illa, jam habet in actu totam suam perfectionem essentialem in se et extra suas causas, et maxime si illam habet etiam propria subsistentia terminatam, quia jam non intelligitur quid addere possit existentia, quod ad operandum requiratur. Nos vero rationem reddimus, quia subsistentia est substantialis et intrinsecus terminus naturæ, pertinens suo modo ad substantiale rei complementum, et ideo est maxime intima, et primo resultans ex natura, vel saltem cum illa primum effecta : operatio vero est magis extrinseca vel accidentaria, et ideo secundum naturæ ordinem supponit subsistentiam, et in Christo supponit assumptionem, quia propria et creata subsistentia impedita est.

30. Non omittam ultimo loco advertere, prædictum tandem auctorem non parum nostræ favere sententiæ, dum, post omnes illas impugnationes et verborum exaggerationes, adjunxit, quanquam de facto Christi humanitas non habuerit existentiam propriam, potuisse tamen de potentia absoluta assumi cum propria existentia ad hypostaticam unionem. In quo certe ingeniose locutus est, quia in doctrina, quam ipse cum aliis sequitur, vix poterit rationem reddere cur id sit impossibile, cum nullam prorsus repugnantiam aut contradictionem involvat, ut in superioribus a nobis satis superque probatum est. Docent enim ipsi existentiam et subsistentiam in natura creata esse res distinctas, et Verbum in humanitate Christi Domini utramque impedivisse et supplevisse. Cur ergo non potuit impedire solam subsistentiam, et non simul etiam existentiam? præsertim cum, juxta eorumdem doctrinam, subsistentia sit prior natura quam existentia, et ideo, consequenter loquendo, unio naturæ ad subsistendum sit prior natura quam ad existendum; ac proinde, cum prius possit separari a posteriori (ut a philosophis communiter receptum est), si aliunde non oriatur specialis repugnantia, poterit unio sistere in sola subsistentia, et non ulterius progredi, permittendo naturæ propriam existentiam.

31. Itaque libenter hoc dictum admittimus, miramur tamen non advertisse hinc everti (velint, nolint) totam sententiam, omniaque fundamenta ob quæ negatur, humanitatem Christi de facto habere propriam existentiam. Primo quidem, quia si existentia propria non repugnat cum vera unione hypostatica, et cum unitate personæ in duplici natura, unde, aut quo fundamento dici potest, non esse in humanitate Christi talem existentiam, propriam, scilicet, et creatam? Quia fides nil aliud docet nisi talem unionem hypostaticam, qua una persona in duplici natura reali subsistat. Imo præterea docet, per talem unionem assumpsisse Verbum quidquid in humana natura plantavit, quod, nimirum, tali unioni non repugnet; si ergo existentia naturæ, ut supra dictus auctor concedere non veretur, non repugnat unioni, sed conservari potuit in natura personaliter unita, quo fundamento dici potest sublatam fuisse? Accedit quod, juxta illam sententiam, duæ sunt ponendæ uniones humanitatis ad Verbum, una ad subsistentiam, altera ad existentiam Verbi. Nam, licet ex parte Verbi non sit distinctio in re inter subsistentiam et existentiam, tamen ex parte humanitatis necessario est ponenda distinctio, cum dicatur una esse separabilis ab alia in re ipsa, quod est evidens signum alicujus distinctionis, saltem ex natura rei; sunt ergo duæ uniones distinctæ, quod est hactenus inauditum, et ipsi Thomistæ similem doctrinam in Durando graviter reprehendunt, et merito.

32. Quod ulterius sic urgeo, nam illæ uniones in re sunt distinctæ; ergo, sicut dicitur posse Deum conservare unionem ad subsistentiam sine unione ad existentiam, ita dicendum erit posse conservare unionem ad existentiam sine unione ad subsistentiam; est enim æqualis ratio, cum sit eadem distinctio, et non magis essentialiter pendeat una ab altera, quam e contrario. Esset ergo tunc persona creata habens naturam existentem sola existentia increata; esset etiam tunc unio substantialis inter naturam creatam et Deum absque unione hypostatica, quæ sunt inaudita, et parum consentanea doctrinæ Sanctorum Patrum et Conciliorum. Imo hinc ulterius concludimus, illam unionem ad existentiam, neque hypostaticam esse, neque in unione hypostatica intrinsece inclusam, ideoque gratis esse confictam in unione quæ facta est, nam secundum fidem sola unio hypostatica substantialis facta est inter humanitatem et Verbum.

33. Tandem, si illud est possibile, constituamus factum esse; nunquid tunc Christus non vere esset unus et unum ens per se, simpliciter? Revera esset, quia esset una pe

sona substantialiter composita, ratione cujus vere et proprie et homo esset Deus, et Deus homo. Et eadem ratione, dum ille homo conciperetur ex matre, conciperetur etiam Deus; et humanitas ejus, licet existeret existentia propria, non existeret in se, sed in Verbo, neque ipsa posset proprie operari, sed Verbum per ipsam; hic ergo casus aperte declarat, rationes, superius contra nos factas, non esse efficaces. Atque hæc satis sint de hac digressione, quæ hic necessaria visa est, ut constet, ea principia metaphysica a nobis tradi, quæ veræ Theologiæ deserviant; hoc enim præcipue intendimus et optamus. Jam ad inchoatam disputationem revertamur.

Essentiam actualem posse omnino everti cum sua existentia.

34. Dico ultimo, existentiam actualem esse separabilem ab essentia creaturæ, ita ut cum existentia simul ipsa essentia pereat, seu destruatur. Hæc assertio est certa et evidens. Primo, quia creatura non habet existentiam ex se, sed ab alio, saltem a Deo, a quo semper in suo esse pendet; sed Deus sicut libere dat esse creaturæ, ita etiam libere conservat eam in esse; potest ergo non conservare; ergo creatura potest privari esse; si autem privetur esse existentiæ, necesse est ut ejus essentia simul destruatur ac pereat, quia ablato esse existentiæ, essentia nihil est, ut in secunda sectione declaratum est. Ex quo confirmatur posita assertio, quia omne generabile (teste Aristotele) est corruptibile, et eadem ratione omne quod incipit esse, potest desinere esse, et desitio est proportionata inceptioni, id est, illud ipsum per desitionem potest amitti, quod per inceptionem acquisitum est; sed quando creatura incipit esse, essentia ejus incipit esse aliquid, quæ antea erat nihil, seu nondum erat; ergo, simili modo, potest ita desinere esse, seu separari ab esse, ut omnino suammet entitatem essentiæ amittat.

35. Sed quæret aliquis, qui possit separari hoc modo esse ab essentia, si in re sunt omnino idem, cum plane repugnet idem a seipso separari. In hoc enim magnam vim faciunt, qui contendunt essentiam debere distingui saltem ex natura rei ab essentia creaturæ, et præsertim Ægidius, locis supra citatis, et maxime in suo opusculo de Ente et essentia, contendens nec posse fieri creaturam, neque destrui, nisi essentia ejus sit aliquid distinctum ab ejus esse, cui possit esse imprimi, et ab ea separari. Hunc autem dicendi modum ante Ægidium retulit Alensis, 7 Metaph., text. 22, et eleganter refutavit. Quia esse creaturæ priusquam fiat, est pure objectivum, si absolute de tota creatura loquamur: *Et ideo* (inquit) *non oportet imaginari illud fieri ex hoc, aut quod ipsum imprimatur alicui*, puta, *ipsi essentiæ; si enim ita esset, cum illud, cui imprimitur res, præcedat, et non fiat per illud fieri, tota res non fiet.* Atque eadem ratio fieri a nobis poterit de desitione, si sit desitio simpliciter, per quam res in nihilum transit, et, salva proportione, applicari potest ad corruptionem, ut statim declarabimus.

36. Ad difficultatem ergo positam respondet idem Alensis, fieri rei non esse imaginandum, ac si ipsum esse imprimatur seu conjungatur essentiæ, tanquam actus potentiæ, sed solum quod tota realitas essentiæ, quæ prius erat sub natura possibili, tota postea sit in actu: *Et quidam* (ait) *istam rationem ut præcedit, vocant essentiam; ut autem est terminus actionis divinæ, vocant esse.* Simili ergo modo, non est imaginandum rem desinere esse, eo quod esse separetur ab essentia, sicut actus a potentia receptiva, aut sicut una res separatur ab alia, aut modus rei ab ipsa re, sed per hoc solum quod tota res, quæ erat ens actu, per actionem Dei suam entitatem amittit, et desinit esse ens actu. Cum ergo dicitur non posse rem separari a seipsa, si nulla est distinctio ex natura rei, illud verum est de propria separatione, qua id, quod separatur, non manet, et id, a quo separatur, manet, aut in eadem duratione, aut in eodem loco, juxta modum separationis; at vero hoc modo non separatur esse ab essentia, ut diximus. Si autem idem dicatur separari a seipso, quia totum desinit esse, et ab uno statu transit in alium, id est, ab statu essendi ad statum non essendi, vel ab statu actuali ad potentialem, sic non magis repugnat idem separari a seipso, quam repugnet idem nunc esse, et postea non esse, vel idem nunc actu terminare actionem suæ causæ, postea vero solum manere in potentia seu objective in causa. Ad hunc ergo modum, et juxta hanc postremam separationem, essentia creaturæ dicitur posse separari ab esse, quia eadem essentia, quæ est actualis dum est, potest amittere totam illam actualitatem, et redire ad solum esse objectivum, seu potentiale.

37. Est autem hoc loco advertendum, quod, licet de omni creata essentia verum sit, posse hoc modo separari ab esse, vel potius privari actuali esse, non tamen omnibus æque vel eodem modo convenit. Nam quædam sunt, quæ postquam semel esse recipiunt, non habent potentiam intrinsecam ut illo careant, seu ab eo separentur, sed solum per extrinsecam potentiam agentis, ut sunt entia incorruptibilia, ut supra tactum est, disput. 28. Alia vero sunt entia, quæ per intrinsecam potentiam possunt privari esse, ut sunt entia corruptibilia, quæ constant ex materia capaci alterius esse, ex quo sequitur corruptio vel desitio rei existentis. Rursus est notanda differentia inter desitionem rei per corruptionem et per annihilationem ; nam, licet in utraque, essentia amittat esse, seu separetur ab illo, tamen diverso modo. Quia in annihilatione omnino destruitur essentia secundum se totam, et secundum omnes partes suas, quia omnino privatur esse ; hoc enim est de ratione annihilationis, ut nullum esse relinquat, neque integrum, neque partiale, et ideo nihil etiam essentiæ relinquit. Imo etiam necesse est ut nullum esse tali desitioni succedat ex vi talis actionis, seu mutationis, juxta probabiliorem Theologorum doctrinam, quam in tertio tomo tertiæ partis late declaravimus. At vero in corruptione, quamvis essentia, quæ corrumpitur, sicut amittit esse, ita etiam destruatur ut tota jam non maneat, non tamen ita destruitur, quin aliqua pars talis essentiæ manere possit ; semper enim manet subjectum, seu materia, et interdum etiam forma, ut in hominis morte. Tunc autem quantum manet de esse essentiæ, tantum manet de esse existentiæ, quia non sunt taliter separabilia, ut a nobis supra abunde ostensum est. Quo fit ut per solam corruptionem non sit separabilis essentia ab esse secundum se totam et secundum omnem suam partem, nisi corruptioni adjungatur annihilatio. Hoc autem intelligendum est de propria corruptione totius compositi, nam si loquamur de accidente, aut de sola forma substantiali materiali, illius essentia omnino separatur ab esse, seu destruitur, quando totum corrumpitur, sed illa non proprie privatur esse, aut corrumpitur, sed concorrumpitur ad desitionem totius. Atque ita facile constat quomodo actualiter existere, sit separabile a quacumque essentia, sive integra, sive partiali, et quomodo, ablato esse, simul etiam ac respective essentia pereat, quod est etiam magnum indicium illa duo in re non esse distincta.

Tractatur objectio de enunciationibus perpetuæ veritatis.

38. Occurrit tamen statim trita difficultas superius tacta, sectione 1, prima ratione primæ opinionis. Quia si, ablata existentia, perit essentia, ergo propositiones illæ in quibus prædicata essentialia de re prædicantur, non sunt necessariæ, neque perpetuæ veritatis ; consequens autem est falsum, et contra omnium philosophorum sententiam. Quia alias omnes veritates circa creaturas essent contingentes, unde non posset de creaturis esse scientia, quia hæc solum est de veritatibus necessariis. Sequela probatur, quia si, ablata existentia, essentia nihil est, ergo nec est substantia, neque accidens, et consequenter neque corpus, neque anima, neque alia hujusmodi ; ergo nullum essentiale attributum potest de illa jure prædicari.

39. *Aliquorum opinio.* — Propter hanc difficultatem, quidam moderni Theologi concedunt has propositiones creaturarum non esse perpetuæ veritatis, sed tunc incipere veras esse cum res fiunt, et veritatem amittere cum res pereunt, quia (ut Aristoteles dixit), *ab eo quod res est, vel non est, propositio vera vel falsa est.* Verumtamen hæc sententia non solum modernis philosophis, sed etiam antiquis contraria est, imo et Patribus Ecclesiæ ; dicit enim Augustinus, 2 de Libero arbitrio, c. 8, *tria et quatuor esse septem, perpetue verum esse, etiam si nihil sit quod numeretur.* Et in eodem sensu dicit lib. 4 Geneseos ad litter., c. 7: *Senarius est numerus perfectus, non quia Deus sex diebus omnia perfecit, sed potius, e converso, ideo Deus sex diebus omnia perfecit, quia ille numerus perfectus est, qui perfectus esset, etiamsi illa non essent.* Similiter Anselmus, in dialogo de Veritate, cap. 14, ex professo contendit, veritatem harum enuntiationum esse perpetuam, neque destrui, etiamsi res ipsæ destruantur.

40. Nec satis est, si quis respondeat cum D. Thom., 1 p., quæst. 10, art. 3, ad 3, q. 16, art. 7, ad 1, et quæst. 1 de Veritate, art. 5, ad 11, et art. 6, ad 2 et 3, destructa creaturarum existentia, has enuntiationnes esse veras, non in se, sed in intellectu divino. Quia hoc modo non solum hujusmodi enuntiationes, in quibus attributa essentialia prædicantur, sed omnes etiam accidentales seu contingentes, quæ veræ sunt, habent verita-

tem perpetuam in intellectu divino. Quod si dicas esse differentiam, quia, licet omnes sint perpetuo in intellectu divino, non tamen cum eadem necessitate; nam illæ veritates, in quibus prædicatum essentiale tribuitur subjecto, ita sunt in intellectu divino, ut non potuerint non esse in illo, unde sunt simpliciter necessariæ, et absque ulla suppositione; at vero aliæ veritates contingentes, licet semper fuerint in divino intellectu, non tamen cum absoluta necessitate, sed solum ex suppositione quod in aliquo tempore futuræ essent; si hoc (inquam) dicatur, inde magis confirmatur et augetur difficultas contra præcedentem sententiam, quia propositiones illæ, in quibus essentialia prædicata dicuntur de subjectis, non ideo veræ sunt, quia ita futurum est in aliqua differentia temporis, tum quia etiam si Deus statuisset ut nil in tempore fieret, nihilominus cognosceret illas esse veras; tum etiam quia non solum sunt veræ ab æterno, quatenus de futuro enuntiari possunt in ordine ad tempus, sed simpliciter et abstrahendo ab omni differentia temporis, et in utroque valde differunt a veritatibus contingentibus, quæ solum in ordine ad existentiam pro aliqua differentia temporis veritatem habent. Rursus neque illæ enuntiationes sunt veræ quia cognoscuntur a Deo, sed potius ideo cognoscuntur, quia veræ sunt, alioqui nulla reddi posset ratio, cur Deus necessario cognosceret illas esse veras; nam si ab ipso Deo proveniret earum veritas, id fieret media voluntate Dei; unde non ex necessitate proveniret, sed voluntarie. Item, quia respectu harum enuntiationum comparatur intellectus divinus ut mere speculativus, non ut operativus; intellectus autem speculativus supponit veritatem sui objecti, non facit; igitur hujusmodi enunciationes, quæ dicuntur esse in primo, imo etiam quæ sunt in secundo modo dicendi per se, habent perpetuam veritatem, non solum ut sunt in divino intellectu, sed etiam secundum se, ac præscindendo ab illo.

41. *Communis sententia.*—Est igitur valde communis ac recepta sententia, has propositiones esse perpetuæ veritatis, quam docet cum antiquis Arabibus Albertus Magnus, Comment. libr. de Causis, propos. 8, et in Postprædicamentis, c. 9; et eam sequi videtur D. Thomas, citatis locis, quamvis totum hanc perpetuitatem referat ad intellectum divinum. Eamdem sententiam ex D. Thoma et Alberto defendit Capreolus, in 1, dist. 8, q. 1, conclus. 1; et Soncinas, 9 Metaphys., q. 5, ubi refert Henricum, Quodlib. 10, q. 2 et 3; et Hervæum, Quodlib. 3, q. 1; Scotum et alios auctores, in 3, dist. 21. Tenet etiam Cajetan., 1 Poster., c. 9; et Ferrariensis, 2 contra Gentes, cap. 52; et videtur esse sententia Aristotelis, lib. 9 Metaph., cap. 6, 7 et 9. Hanc autem sententiam ita declarant multi ex dictis auctoribus, ut dicant, essentias quidem rerum creabilium non esse æternas, simpliciter loquendo, ut supra, sect. 2, a nobis probatum est; connexiones autem prædicatorum essentialium cum ipsis essentiis esse æternas. Item aiunt, quando res creantur, essentias rerum creari et fieri, non tamen fieri prædictam connexionem, nam aliud est essentiam fieri, aliud vero est fieri, ut talis essentia sit talis rei, verbi gratia hominis, equi, etc., essentia. Primum enim est verum, nam essentia creata, simpliciter loquendo, habet causam efficientem, quia non solum fiunt existentiæ rerum, sed etiam essentiæ. Quod vero essentia sit talis rei, non habet causam efficientem, nec fit, quia de se est necessarium ac perpetuum; quod est dicere, hominem quidem, aut animal, habere causam efficientem; quod vero Petrus sit homo, aut homo animal, non habere causam efficientem, quia illa connexio de se est omnino necessaria. Unde consequenter etiam aiunt, quamvis essentia creaturæ habeat causam, veritatem tamen essentiæ non habere causam, quia consistit rei veritas in illa necessaria connexione, quæ de se perpetua est, et causam non habet, et hoc modo est scientia de veritatibus necessariis ac perpetuis.

42. *Fertur de proposita sententia judicium.* — Sed hæc etiam sententia, nisi amplius declaretur, non videtur posse defendi. Primo, quia si connexio illa talis prædicati cum subjecto æterna est, inquiro quid sit extra Deum, nam vel est aliquid, vel nihil; si aliquid, quomodo est æterna sine causa efficiente? Si nihil, mirum quidem non est quod efficientem causam non habeat, mirum tamen est quod possit esse æterna, aut quod sit realis connexio, si nihil est. Item connexio nihil aliud est quam unio; unio autem res aut modus rei esse debet; si ergo nulla res est æterna, neque etiam unio rerum esse potest æterna, quia modus rei non potest esse sine re. Præterea, quomodo potest essentia habere efficientem causam, et non habere ab illa ut sit talis rei essentia? Nam si essentia fit, in aliqua re seu entitate fit; ergo per eam-

dem efficientiam habet, quod sit talis rei essentia. Et confirmatur, nam, sicut essentia Petri non erat antequam fieret, ita nec Petrus habebat essentiam antequam crearetur vel generaretur; unde neque erat homo, neque animal, etc.; ergo totum hoc accepit per generationem a sua causa efficiente; ergo non solum fiunt essentiæ, sed etiam connexiones essentiales. Confirmatur secundo, nam cum forma (verbi gratia, anima) imprimitur materiæ, formaliter incipit dare toti composito non solum ut sit, sed etiam ut vivat, sentiat, etc.; ergo causa efficiens, quæ talem formam univit materiæ, non solum fecit illud totum, sed etiam fecit illud esse vivens, animal, etc.; ergo fecit ut talis essentia tali rei conveniret. Tandem, aut *esse* in his locutionibus sumitur in eadem significatione, vel in diversa; si in diversa, est aperta æquivocatio, et non constans doctrina; si in eadem, necesse est ut eamdem habeat causam efficientem. Quod ita declaro, nam cum dicitur essentia simpliciter habere causam efficientem, necesse est ut dicatur illam habere in ordine ad esse, quia nihil fit nisi ut sit. Vel ergo hoc intelligitur de esse in actu, et sic est verum; vel de esse in potentia, et sic est falsum, si in rigore sit sermo de causa efficiente actu, quamvis sit verum de causa potente efficere. At vero idem prorsus est, cum dicitur essentia esse talis rei; nam, si sit sermo de esse actuali, non potest esse essentia creata alicujus rei in actu nisi per causam efficientem; quia quod actu non est, non potest esse actu alicujus. Et hoc etiam probant rationes factæ, quia, sicut Petrus non est nisi fiat, ita neque in actu est homo, nisi fiat homo, sed est tantum homo in potentia. Unde si de hoc tantum esse sit sermo, verum est non habere causam efficientem in actu, requirit tamen illam saltem potentem efficere. Quid est ergo quod affirmatur de uno, et negatur de altero?

43. Atque hinc falsum etiam esse videtur, quod dicitur, essentiam habere causam efficientem, veritatem autem essentiæ non habere. Nam veritas essentiæ reipsa nihil aliud est quam ipsa essentia, vel ad summum consideratur ut proprietas intrinsece conjuncta cum essentia; ergo impossibile est quin habeat eamdem causam, vel æque primo, vel concomitanter. Qui enim intelligi potest ut aliqua causa efficiat aurum, et non efficiat verum aurum? Quod si efficiendo aurum efficit essentiam auri, quomodo efficiendo verum aurum, non efficit veritatem essentiæ auri? Unde eodem possumus uti dilemmate. Nam vel est sermo de veritate in potentia, vel in actu: quodcumque autem horum dicatur, eadem est ratio essentiæ et veritatis in potentia, vel in actu, ut patebit facile, applicando argumentum factum. Denique, aut est sermo de veritate complexa, quæ proprie est in intellectu componente et dividente, et hæc ita habet causam efficientem, sicut ipsa compositio et divisio nostri intellectus; nam illi inest, et cum ea incipit, eo modo quo est, ut dixit D. Thomas, 1 p., q. 16, art. 7, ad 4. Et idem est, servata proportione, de veritate, quæ est in compositione vocis, tanquam in signo. Aut est sermo de veritate rei, quæ fundat intellectus veritatem, et hæc non differt ab ipso esse. Unde est illud Aristotelis: *Ab eo quod res est, vel non est, propositio vera vel falsa est;* ergo eamdem habet causam quam ipsum esse, et eidem subest mutationi. Unde ipsemet D. Thomas, q. 1 de Verit., art. 6, ad 4, veritatem pronuntiatorum ait, etiam quantum ad essentialia rerum ipsarum, non esse omnino immutabilem, nisi rebus manentibus.

44. Hæc vero controversia (ut mihi quidem videtur) tota consistit in varia significatione illius copulæ, *est*, per quam conjunguntur extrema in his enuntiationibus. Duobus enim modis accipi potest. Primo, ut significet actualem et realem conjunctionem extremorum in re ipsa existentem, ita ut, cum dicitur, *homo est animal*, significetur reipsa ita esse. Secundo, solum significet, prædicatum esse de ratione subjecti, sive extrema existant, sive non. In priori sensu veritas propositionum pendet sine dubio ab existentia extremorum, quia juxta illam significationem verbum *est*, non absolvitur a tempore, seu (quod idem est) significat realem et actualem durationem, quæ nulla est, ablata existentia extremorum, et ideo talis propositio falsa est, nam est affirmativa de subjecto non supponente. Et in hoc eodem sensu, optime probant rationes proxime factæ, veritatem harum enuntiationum pendere ex causa efficiente, a qua pendet existentia extremorum. Item probatur, non solum essentiam creatam, absolute sumptam, habere causam efficientem, sed etiam applicationem essentiæ (ut sic dicam) ad hanc rem habere causam efficientem, id est, non solum hominem vel anima habere causam efficientem, sed etiam, hominem reipsa esse animal, habere causam effi

cientem. Quamvis enim non sit duplex actio vel efficientia, una, qua fit homo, alia, qua homo fit animal, tamen revera utrumque fit, quando homo generatur; solumque differt, quia his verbis, *homo est animal*, significatur complexe prout a nobis concipitur, re autem ipsa fit simplici actione, qua in re fit homo et animal, quatenus in tali re idem sunt. Ita docuit late Hervæus, Quodlib. 1, quæst. 10, quem defendit Javell., 5 Metaph., quæst. 12, contra Soncin., eodem lib. 5, quæst. 10, qui plane in æquivoco laborat, ut dictum est. Denique in hac eadem significatione procedit assertio nostra, quod existentia non separatur ab essentia, nisi per destructionem et desitionem ejusdem essentiæ. Neque contra eam procedit objectio facta; negatur enim, propositiones, in quibus essentialia prædicata dicuntur de subjectis, in eo sensu veras esse, ablata actuali existentia. Sic enim verum est illud Aristotelis, in Prædicam., cap. de Substantia: *Ablatis primis substantiis, impossibile est aliquid remanere;* et eodem modo dixit Averroes, 1 Physicor., com. 63, *quando res desinit esse*, *nomen perdere et definitionem.*

45. At vero in alio sensu propositiones sunt veræ, etiamsi extrema non existant; et in eodem sunt necessariæ ac perpetuæ veritatis, quia cum copula *est*, in dicto sensu non significet existentiam, non attribuit extremis actualem realitatem in seipsis, et ideo ad suam veritatem non requirit existentiam, seu realitatem actualem. Item, hoc declaratur ex prædictis auctoribus[1], quia propositiones in hoc sensu reducuntur ad sensum hypotheticum seu conditionatum; cum enim dicimus hominem esse animal, abstrahendo a tempore, nihil aliud dicimus, nisi hanc esse hominis naturam, ut non possit fieri homo quin sit animal. Unde, sicut hæc conditionalis est perpetua, *Si est homo*, *est animal*, vel, *Si currit*, *movetur*, ita hæc est perpetua, *Homo est animal*, vel, *Cursus est motus.* Atque hinc etiam fit ut hæ connexiones in hoc sensu non habeant causam efficientem, quia omnis efficientia terminatur ad actualem existentiam, a qua dictæ propositiones in hoc sensu abstrahunt. Et hoc solum probant rationes illæ quas congerit Soncinas locis citatis. Imo, in hoc eodem sensu non solum non requirunt hæ connexiones causam efficientem in actu, verum etiam neque in potentia videntur illam postulare, si formaliter ac præcise sistamus in earum veritate. Quod potest declarari ratione facta de propositione conditionali, cujus veritas non pendet ex causa efficiente, vel potente efficere, et ideo æque reperitur in rebus impossibilibus ac in possibilibus; æque enim vera est hæc conditionalis, *Si lapis est animal, est sensibibilis,* ac ista, *Si homo est animal*, *est sensibilis;* ergo etiam hæc propositio, *Omne animal est sensibile,* per se non pendet ex causa quæ possit efficere animal. Unde, si per impossibile nulla esset talis causa, nihilominus illa enunciatio vera esset, sicut hæc est vera, Chymera est chymera, vel similis. Quanquam in hoc possimus discrimen assignare inter connexiones necessarias, conceptas et enunciatas inter res possibiles seu essentias reales, et inter res fictitias vel entia rationis, quod in illis ita est connexio necessaria secundum intrinsecam habitudinem extremorum abstrahentium ab actuali existentia, ut tamen sit possibilis in ordine ad actualem existentiam, et hoc totum potest significari per copulam *est*, etiam ut a tempore abstrahit, ita ut, cum dicitur, *Homo est animal rationale*, significetur, hominem habere essentiam realem sic definibilem, seu (quod idem est) esse tale ens, quod non est fictum, sed reale, saltem possibile; et quoad hoc pendet veritas talium enuntiationum a causa potente efficere existentiam extremorum. At vero in entibus fictitiis, solum fiunt connexiones necessariæ sine habitudine, etiam de possibili, ad existendum, sed solum per ordinem et imaginationem, seu fictionem mentis. Denique juxta hunc sensum cessat etiam objectio facta contra assertionem nostram, quia, licet hæ connexiones sint necessariæ independenter ab existentia, nihilominus essentiæ, quæ per eas significantur, non sunt vera et actualia entia, si existentia privantur.

46. Sed adhuc supersunt duæ instantiæ. Prior est, quia nondum est explicatum quid sit ista necessaria connexio extremorum non existentium; nam, cum nihil in re ponat, difficile est intellectu quomodo possit fundare necessariam veritatem. Neque enim satisfacit si dicamus, ablata rerum existentia, solum manere hanc connexionem in divino exemplari, et ab illo oriri talem necessitatem; hoc (inquam) non satisfacit, nam licet veritas harum connexionum, ut realis et actualis veritas, non maneat nisi in divino intellectu (quo sensu locutus est D. Thomas ci-

[1] Fonseca, lib. 5, c. 5, q. 1 et 2.

tatis locis, præsertim 1 part., quæst. 16, art. 7, et sumitur etiam ex Anselmo, dialog. de Veritat., c. 7 et 8), nihilominus necessitas hujus veritatis, et prima radix ac origo talis connexionis, non videtur posse referri in divinum exemplar. Nam ipsummet divinum exemplar habuit hanc necessitatem repræsentandi hominem animal rationale, nec potuit illum alterius essentiæ repræsentare, quod non aliunde provenit, nisi quia non potest homo esse alterius essentiæ, nam, hoc ipso quod sit res alterius essentiæ, jam non est homo ; ergo ex objecto ipso et non ex exemplari divino provenit hæc necessitas ; semper ergo restat difficultas tacta, quomodo, scilicet, si objectum illud in se nihil est, possit ex se habere talem connexionem prædicatorum, ut fundet aliquo modo necessitatem talis scientiæ, et talis veritatis, ac talis exemplaris. Ad hoc dicendum videtur, hanc connexionem nihil aliud esse quam identitatem extremorum, quæ sunt in propositionibus essentialibus et affirmativis (idem dicendum est proportionaliter de diversitate extremorum in negativis). Omnis enim veritas propositionis affirmativæ fundatur in aliqua extremorum identitate vel unitate, quæ, licet a nobis concipiatur complexo modo, et per modum conjunctionis prædicati cum subjecto, tamen in re nihil est præter ipsammet rei entitatem. Identitas autem, cum sit proprietas entis (nam idem et diversum ad unitatem reducuntur, ut supra diximus), in omni ente, seu in omni statu entis cum proportione reperitur. Unde, sicut homo existens et animal in re idem sunt, ita homo possibilis, seu qui objici potest scientiæ aut exemplari hominis, identitatem habet cum animali proportionaliter sumpto ; hæc ergo identitas sufficiens est ad fundandam illam necessitatem, et reperiri potest in ente in potentia, quamvis nihil sit actu, quia nihil addit enti in potentia, nisi habitudinem rationis in ordine ad conceptus nostros.

47. *Dubiolum resolvitur.* — Sed tunc oritur secunda difficultas, nam sequitur hanc etiam connexionem esse necessariam, *homo est*, seu *existit*, aut *est existens*, et consequenter esse veram, etiamsi actu non existat, quod est plane falsum, et contra omnem sensum et verborum vim. Sequela autem patet, quia etiam homo et existens habent identitatem, vel objectivam et possibilem, vel actualem, si cum proportione sumantur. Item quia, si illa propositio reducatur ad conditionalem propositionem, reperietur vera et necessaria, quia non potest fieri homo quin sit existens, sicut non potest fieri quin sit animal ; tota autem necessitas hujus propositionis, *Homo est animal*, dicebatur esse, quia non potest esse homo sine animali, quæ necessitas dicitur ab aliquibus composita, seu ex suppositione ; eadem ergo est in illa, Homo est existens, quia non potest esse homo sine existentia. Respondetur, in re quidem, nullam fere esse diversitatem, si existens cum eadem proportione sumatur, vel in actu, vel in potentia, ut argumentum probat, et ex superioribus tractatis satis constat. Nihilominus tamen in modo loquendi est diversitas, et ideo absolute neganda est consequentia, quia verbum existendi simpliciter dictum non significat potentiam, sed exercitium existendi. Unde illa locutio, *Homo existit*, simpliciter dicta, non reddit sensum compositum, id est, homo est existens, sed simplicem et absolutum, et ideo si esset necessaria, significaret absolutam necessitatem existendi, quæ homini convenire non potest.

SECTIO XIII.

Qualis sit compositio ex esse et essentia, qualisve compositio sit de ratione entis creati.

1. Hæc quæstio necessaria est, tum ad explicandas difficultates tactas in secunda et tertia ratione pro prima sententia, propositis in sectione prima, tum ad examinanda vel declaranda multa quæ de hac compositione scripta sunt ab auctoribus, præsertim a Cajetano, de Ent. et essent., cap. 5, paulo post quæstionem 9, ubi, per comparationem ad compositionem ex materia et forma, declarat compositionem ex esse et essentia, quas in duobus convenire dicit, differre autem in decem.

Collatio compositionum ex esse et essentia, et ex materia et forma.

2. Prima convenientia est, quia utraque compositio est ex actu et potentia. De prima compositione hoc per se notum est ; de secunda probat, quia quidditas quælibet ex eo ponitur in rerum natura, quod existentiam acquirit. Quæ probatio valde debilis est, si sit sermo, ut revera est, de potentia receptiva, quia essentia non dicitur acquirere esse quia prius fuerit in potentia ad recipiendum et postea suscipiat actum, sed quia prius tota erat in potentia objectiva, seu activa suæ causæ, et postea fit ens actu. Secunda convenie

tia est, quod in utraque compositione actus et potentia reducuntur ad idem genus. Quæ vera est; intercedit enim etiam inter compositionem realem et rationis, seu inter compositionem physicam et metaphysicam, ut patet in compositione ex genere et differentia. Quanquam in hoc observari possit nonnulla diversitas, nam in physica compositione utraque pars, scilicet, materia et forma, ponitur tantum reductive in prædicamento; in metaphysica autem compositione, differentia tantum ponitur reductive in prædicamento; genus vero, quamvis ut pars possit etiam reduci, seu ad latus constitui, tamen ut est quoddam totum, directe collocatur. Idemque suo modo reperitur in compositione ex esse et essentia, quæ etiam metaphysica est, ut infra dicam; nam essentia integra directe collocatur in prædicamento, existentia vero concepta ut quidam modus, solum per reductionem, de quo in superioribus satis diximus.

3. Differentiæ legi possunt in prædicto auctore; sex enim priores omnes supponunt distinctionem realem inter essentiam et existentiam, et quod existentia non est actus nisi essentiæ completæ et compositæ ex materia et forma, et ideo neque nobis necessariæ sunt, neque oportet denuo impugnare multa quæ in eis dicuntur. Ut quod in compositione ex esse et essentia neutrum extremorum est pars substantiæ; est enim hoc verum in compositione completi entis, non vero in omni compositione ex esse et essentia; hæc enim etiam in materia ipsa, et forma, in anima separata reperitur. Item quod secunda differentia dicitur, in compositione ex materia et forma alterum extremum esse puram potentiam, non vero in compositione ex esse et essentia, hoc (inquam) imprimis non est generale, cum ipsa materia constet ex esse et essentia, et præterea, essentia præscindatur ab esse, magis potentiale ens est quam materia præcisa a forma, ut supponitur formæ cum suo esse, tanquam illæ potentialitates sint diversæ rationis, nam in essentia ut sic est objectiva, materia vero est receptiva. Et similia fere notari possunt in quatuor sequentibus differentiis, quas omitto.

Consurgat-ne unum per se ex esse et essentia.

4. Quod vero in septima dicit, ex materia et forma fieri unum per se, non vero ex esse et essentia, falsum esse censeo, etiam in opinione, quod essentia et existentia realiter distinguantur. Primo, quia comparantur ut actus et potentia ejusdem generis, quæ per se et ex natura sua instituta sunt ad componendum unum, et essentia sine existentia non habet completam actualitatem, imo neque est ens in actu; cur ergo non consurget ex eis ens per se unum? Secundo, quia non fit ex eis unum per accidens; ergo fit unum per se. Antecedens admittitur et probatur ab eodem Cajetano, quia unum per accidens aggregat res diversorum generum; consequentia vero probatur, quia ex essentia et esse fit revera unum; nam realiter uniuntur inter se, imo (quod mirabile est) ipse Cajetanus ibidem ait, *quod essentia per se adunatur cum esse;* inter unum autem per se et per accidens non potest medium excogitari. Tertio, quia alias nullum ens creatum esset per se unum, quatenus ens actu est. Quarto, quia ratio Cajetani est valde debilis, scilicet, quia ens per se unum fit ex partibus substantiæ; esse autem non est pars substantiæ. Est enim assumptio falsa, nam etiam fit per se unum ex substantia et actu seu termino substantiali, alioqui ex natura et subsistentia non fieret per se unum, neque suppositum substantiale, ut sic, esset per se unum, quod plane falsum est. Unde possumus Theologice improbare illam doctrinam, quia ex ea sequitur, Christum non esse unum per se, quia constat ex humanitate et Verbo, non ut ex partibus substantialibus, sed ut ex natura et subsistentia, vel tanquam ex essentia et esse.

Compositionem ex esse et essentia esse compositionem ex his.

5. Atque hinc simili modo constat octavam differentiam, quam idem auctor assignat, falsam esse, nimirum, quod compositio ex materia et forma est compositio ex his, et, ideo fit ibi unum tertium; compositio autem ex esse et essentia est compositio cum his, quia in eo non datur res quæ constet ex essentia et existentia, proprie loquendo, sicut datur res constans ex materia et forma, sed essentia componit cum existentia, et e converso, et ideo (inquit) dictum est quod adunantur per se, non tamen componendo tertium. Sed hæc distinctio duplicis compositionis, ex his, et cum his (ut alibi in simili causa contra Durandum ostendi) conficta est; omnis enim compositio vera secundum diversas habitudines est compositio ex his, et cum his, vel hujus ad hoc, ut proprius Durandus

dixit. Nam in ordine ad terminum, qui ex compositione resultat, dicitur compositio ex his, quia compositum non componit cum componentibus, sed componitur ex illis; secundum habitudinem autem componentium inter se, dicitur compositio cum his, vel hujus ad hoc, quia unum cum alio componit tertium. Impossibile autem est dari aliquam veram compositionem, quin detur aliquid per illam compositum, quod unitatem aliquam habeat compositioni proportionatam; ergo impossibile est dari veram compositionem quin sit compositio ex his. Consequentia est evidens ex dictis, et ex ipsa terminorum significatione; quid enim aliud est esse compositionem ex his, nisi esse compositionem unius rei constantis ex multis? Antecedens vero patet, quia omnis vera actio, præsertim transiens, habet aliquem adæquatum terminum; ergo et compositio habet adæquatum terminum, ad quem terminetur, qui esse non potest nisi compositum. Item, quia omnis compositio fit per unionem componentium; ex unione autem resultat unum, non simplex, sed compositum. Sic igitur, si compositio ex esse et essentia est vera compositio et realis, ut ipsi dicunt, negari non potest quin sit compositio ex his; negari etiam non potest quin ex ea resultet una res composita, nam si hæc datur, quid, quæso, est, quod ex esse et essentia componitur? Item Cajetanus nullam rationem affert, neque afferre potest, cur ex esse et essentia non componatur una res. Item alioqui pari ratione diceret, ex subsistentia et natura non fieri unum quid, quod plane est falsum, quia suppositum substantiale est unum. Sequela patet argumento supra indicato, quia etiam hæc compositio non est ex partibus substantialibus, sed ex essentia et termino seu modo essentiæ. Unde hic etiam urget ratio Theologica, quia sequitur, incarnationem non esse compositionem ex his, quia est compositio ex natura et supposito, vel ex esse et essentia. Atque ita etiam fit, Christum non constare ex natura divina et humana, quod est contra modum loquendi Conciliorum, dicentium Christum ex duabus et in duabus naturis subsistere.

6. Omissis ergo differentiis, juxta opinionem asserentem, esse et essentiam esse res distinctas, dicendum esset, compositionem ex esse et essentia convenire cum aliis univoce in communi ratione veræ et realis compositionis ex reali potentia et actu ad idem genus seu prædicamentum aliquo modo pertinentibus, ideoque convenire etiam in ratione com positionis, qua fit per se unum ex multis Differre autem, quia actus hujus compositio nis non est proprie forma, nec substantialis neque accidentalis, sed simplex quidam ter minus essentiæ, vel modus intrinsecus e proportionatus illi, et consequenter etiam differre ex parte alterius extremi, scilicet, es sentiæ, quia non est propria materia, se potentia receptiva alterius rationis, et pro portionata tali actui.

Compositio ex esse et essentia analogice dicitu compositio.

7. At vero juxta nostram sententiam dicen dum est, compositionem ex esse et essenti analogice tantum compositionem appellar quia non est compositio realis, sed rationis compositio enim realis non est nisi ex extrem in re ipsa distinctis; hic autem extrema no sunt in re distincta, ut ostendimus; erg compositio ex illis non potest esse realis. S cut autem ens rationis non est ens nisi an logice ac solo fere nomine, ita composit hæc non habet univocam convenientiam cu compositione reali materiæ et formæ, ver gratia, sed analogam tantum proportione Atque hæc est prima et quasi generica diff rentia inter hanc compositionem, et illa quæ est ex materia et forma. Cum hac ve conjuncta est alia differentia, quæ ad re præsentem spectat, quod compositio ex m teria et forma reperitur tantum in corporib et sensibilibus rebus; hæc vero ex esse et sentia communis est omnibus entibus crea quæ sunt entia in actu; et ideo illa composi physica est, quia non abstrahit a materia cundum esse; hæc vero est metaphysica, q abstrahit, et communis est entibus imma rialibus. Ex quo etiam fit, ut illa prior co positio physica fundamentum sit physi transmutationis; hæc vero minime, sed se abstrahat a corruptione, vel transmuta ne physica, nisi quatenus adjungitur reb in quibus prior compositio reperitur. Ab a vero metaphysicis compositionibus diffe generatim loquendo, quia ad diversum ter num quasi formalem effectum ordinatur particulari vero differt a compositione ex tura et subsistentia, quia hæc realis est, illa tionis; ab aliis vero compositionibus ratio ut ex genere et differentia, etc., quia illa se abstrahunt ab existentia actuali, et co derantur etiam in ente in potentia; hæc ro consideratur tantum in re actu existe

Quomodo ex esse et essentia compositio sit rationis tantum.

8. Sed contra hanc explicationem occurrunt nonnullæ objectiones, quarum solutionibus res hæc magis declarabitur. Prima est, quia si hæc est tantum rationis compositio, non potest dici esse de ratione creaturæ, quia vel non est communis omnibus creaturis, vel non propria earum; nam compositio rationis fingitur a ratione; ergo extrinsecus advenit creaturis; ergo non est de ratione earum, nec potest dici omnibus communis. Quod si dicatur communis, non quatenus actu cogitatur, sed quatenus circa omnes creaturas excogitari potest, hoc modo non erit proprie entis creati, sed in Deo etiam cogitari aut fingi poterit; nam compositio rationis non repugnat perfectæ simplicitati reali, et ideo non repugnat Deo. Sic enim dicunt Theologi, personas divinas constitui relationibus, seu subsistentiis personalibus, quæ constitutio plane est quædam rationis compositio, nam relationes ratione distinguuntur ab essentia, et personæ relationibus, et ipsa essentia constituuntur, et quasi componi intelliguntur; sic etiam Theologi nonnulli attribuunt Deo compositionem ex genere et differentia. Nec defuerunt etiam qui putarent esse distingui ratione ab essentia, etiam in Deo.

9. Respondetur, hanc compositionem ex esse et essentia ita esse rationis, ut non ab intellectu mere gratis conficta sit, sed in re habeat aliquod fundamentum. Dicitur ergo hæc compositio esse de ratione entis creati, non quatenus ab intellectu completur vel cogitatur, sed secundum fundamentum quod in ipso ente creato habet; hoc autem fundamentum non est aliud, nisi quia creatura non habet ex se actu existere, sed tantum est ens potentiale, quod ab alio potest esse participare; nam hinc fit ut essentia creaturæ concipiatur a nobis ut potentiale quid, esse vero ut modus seu actus, quo talis essentia fit in actu constituitur. Atque in hoc sensu optime intelligitur, quomodo hæc compositio sit de essentia entis creati, nam de essentia ejus est non habere esse ex se, sed solum posse participare illud ab alio. Dico autem esse de essentia ejus, si ens creatum ut ens actu sumatur, nam si sumatur in potentia, non poterit esse de essentia ejus esse hoc modo actu compositum, nam in hoc involvitur repugnantia; sed erit de essentia ejus esse aptum ad essendum cum tali compositione et non aliter, et in hoc completur propria ratio entis creati in actu, vel in potentia, quam in tota hac disputatione præcipue declarare intendimus.

10. *Compositio ex esse et essentia qualiter creaturarum propria.* — Rursus ex dictis intelligitur facile quomodo hæc compositio sit propria entis creati, et Deo attribui non possit; nam fundamentum ejus includit imperfectionem repugnantem Deo, qui est ens actu per essentiam, et neque est, neque concipi potest ut ens potentiale, quia ipsa potentialitas essentiæ, Deo, ut Deus est, repugnat. Quocirca quidquid sit de compositione rationis in communi, an, quatenus talis est, repugnet perfectioni divinæ (nam fortasse aliqua non repugnat, nisi sit quæstio de nomine, et ad vitandam vocis invidiam vocetur constitutio, et non compositio, etiam rationis), tamen compositio illa rationis, quæ in re habet fundamentum includens imperfectionem, Deo plane repugnat, et hac ratione, qui melius ex Theologis sentiunt, negant in Deo compositionem ex genere et differentia, tametsi rationis sit; quia requirit in re aliquod fundamentum imperfectionem includens, scilicet, limitationem perfectionis, quæ possit genere et differentia circumscribi, ut præcedenti disputatione tactum est. Sic ergo longe majori ratione repugnat Deo compositio ex esse et essentia. Qui vero ei talem compositionem attribuunt aut in eo esse et essentiam ratione distinguunt, vel non concipiunt quid sit Deus, vel non satis intelligunt in quo ratio hujus compositionis consistat, vel non loquuntur de distinctione rationis, de qua nunc agimus, sed quæ excogitari potest inter esse et essentiam in communi prout abstrahit a Deo et creaturis.

11. *Objectio.* — Secunda objectio esse potest, quia juxta nostram sententiam nec compositio rationis excogitari potest ex esse et essentia. Nam compositio per se alicujus rei esse debet ex extremis realibus, quamvis ipsa rationis sit; non enim dicitur rationis, quia ipsa extrema per rationem ficta sint, sed quia, licet quid reale sint, tamen in re non sunt duo, sed unum; at vero essentia et esse neque in re sunt, nec etiam concipi possunt, ut duo extrema realia, quia, quando sunt duo extrema, eo modo quo sunt duo, unum non includitur in alio; essentia vero non concipitur ut extremum reale, nisi ut includens esse, ut a nobis supra dictum est; ergo non potest concipi per modum compo-

sitionis hæc actualitas, quam essentia intelligitur habere ab esse. Et urgetur amplius hæc difficultas in ipsamet existentia creata; illa enim est ens creatum, unde necesse est ut etiam in illa locum habeat hæc compositio; nam illa est potentialis, et potest interdum esse, interdum non esse, et tamen in illa non potest intelligi compositio ex essentia et esse, alias procederetur in infinitum.

12. *Dissolvitur.*—Respondetur primo, non esse necessarium ad compositionem rationis, ut extrema sint vel concipiantur tanquam entia realia actualia, præsertim præcise sumpta, et quatenus unum non includitur in conceptu alterius, sed satis esse quod extrema sint rationes aliquæ reales aptæ ad existendum aliquo modo. Quod patet aperte in compositione rationis ex natura specifica, et differentia individuante; natura enim specifica, ut præcisa per conceptum ab omnibus differentiis individuantibus, non est ens actu, sed solum ratio quædam realis apta ut sit actu in individuis (loquimur autem de illa compositione, ut rebus realibus attribuitur, seu ut habet terminum realem). Igitur quod extrema sint entia realia in actu, est quidem per se necessarium ad compositionem realem; ad compositionem autem rationis minime. Unde potest triplex compositio rationis distingui. Una, quæ sit ex extremis, ut in re ipsa sunt entia in actu, licet non sint actu distincta. Alia, quæ sit inter extrema realia quidem aptitudine seu formalitate reali objectiva, abstrahentia tamen ab actualitate existentiæ. Alia denique quæ sit quasi media, ita ut unum extremum ejus sit solum ratio aut essentia realis præcise concepta, aliud vero sit existentia actualis. Et hæc responsio est optima, et satis conformis modo concipiendi.

13. Secundo vero dici posset, non omnem compositionem rationis esse ex extremis, quæ mutuo se excludunt, seu quorum neutrum includitur in conceptu alterius, sed satis esse ut unum possit ab alio præscindi, quamvis alterum e converso non possit. Sic enim substantia est aliquo modo composita secundum rationem, quia resolvi potest in duos conceptus entis, et modi per se, quamvis in conceptu modi necessario includatur ens. Sic ergo dicetur in præsenti. Et utroque modo potest confirmatio de ipsa existentia expediri; primo enim dici potest satis probabiliter, existentiam actualem, hoc ipso quod ab exercitio actualiter existendi abstrahitur, confundi cum ipsa essentia, et ideo existentiam ut exercitam non concipi ut compositam, sed ut simplicem modum componentem ens in actu creatum. Quapropter, cum dicitur hæc compositio esse de ratione entis creati, intelligitur vel de eo quod concipitur ut id quod est, et non ut præcisa ratio essendi, vel intelligitur cum proportione, scilicet, compositionem hanc esse de ratione entis creati, ut compositi per illam, vel ut componentis. Vel secundo dici potest, in ipsamet existentia posse concipi hanc compositionem sine processu in infinitum, quia ipsa, dum est ratio essendi essentiæ, etiam est ratio essendi sibiipsi, ut in superioribus fusius tractatum est.

Quomodo esse creaturæ sit esse receptum.

14. Tertia objectio erat, quæ facta est in dicta secunda ratione primæ sententiæ, quia ex dictis sequitur, esse creaturæ non esse receptum in aliqua potentia receptiva, sed esse subsistens; ex quo ulterius inferebatur esse perfectissimum et infinitum, quia non habet unde limitetur. Prima sequela probatur, quia si in re ex esse et essentia non fit compositio tanquam ex actu et potentia, ergo in re ipsum esse non est actus receptus in potentia; ergo est irreceptus, et in se subsistens. Hæc difficultas imprimis non procedit de esse accidentium; nam hoc est receptum in subjecto. Deinde non procedit de esse formæ substantialis materialis; nam hoc etiam receptum est in materia, a qua limitari potest. Atque eadem fere ratione non procedit de esse animæ rationalis, qui, licet non recipiatur in materia ut pendens ab illa, tamen coaptatur illi, et per habitudinem ad illam limitari potest. Ex quo ulterius fit, multo minus procedere rationem in esse ipsius materiæ, quod multo est imperfectius quam esse formæ, magisque potest per habitudinem ad formam limitari, quam esse ipsius formæ per habitudinem ad materiam. Unde hoc ipsum fere dicunt de essentia et esse qui realiter illa distinguunt; aiunt enim esse limitari per essentiam cujus est actus et essentiam per esse, quia est potentia receptiva illius. Præterea hinc facile cessat illa difficultas in esse totius substantiæ compositæ; limitabitur enim ex partibus componentibus; non enim potest esse illimitatum, quod ex limitatis partibus constat.

15. Solum ergo restat esse Angelorum, de quo fatendum est, non esse proprie receptum in subjecto proprie sumpto, nec secundum

partem, quia est indivisibile, nec secundum se totum, quia est substantiale et completum; lici tamen potest illud esse receptum in supposito ex natura rei distincto ab ipso esse ssentiæ, idque satis esse ut sit limitatum t finitum. Quod in hunc modum potest delarari, nam aut loquimur de esse solius naturæ angelicæ, aut de esse subsistentiæ ejus, ut de adæquato esse totius suppositi. Esse aturæ recipitur in supposito ex natura rei istincto ab ipsa, et ex hac parte limitatur, uia in compositionem trahitur, et per talem ubsistendi modum limitatur ac determinaır. Esse vero ipsius subsistentiæ ex eo clare mitatur, quia solum est modus quidam talis turæ. Denique completum esse totius supositi, cum compositum sit ex limitatis extreıs, limitatum etiam esse necesse est. Sic itur non oportet ut esse creaturæ illimitam sit, quamvis sit irreceptum in sub cto.

16. Quod vero infertur, fore subsistens riis modis potest intelligi. Primo, quod esntialiter et adæquate ac per seipsum sit se subsistens. Secundo, quod sit subsistens asi denominative per aliquem modum seu rminum sibi intrinsecum. Hoc posteriori do in nulla sententia negari potest, quin se creatum, si sit substantiale et complen, natura sua sit subsistens, quia non est hærens, nec ab aliquo alio sustentatum, l propria subsistentia terminatum. Et quia e subsistentia ex natura rei distinguitur a i esse, et ab illa habet quod subsistat, ideo o illud denominative subsistens, et non entialiter. Et hic modus esse subsistentis llam indicat infinitatem vel illimitationem ali esse, cum sit imperfectus modus subendi, et cum compositione aliqua. Priori em modo fatemur, solum esse Dei esse sic sistens actu, seipso essentialiter ac per se mo, quod habet ex vi suæ infinitatis. Ne- ex eo quod in creatura compositio ex et essentia non sit realis, sequitur quod s esse sit subsistens illo modo; nam it sermo de esse naturæ substantialis, hoc subsistit nisi per modum superadditum; ero sermo sit de esse ipsius subsistentiæ, l non est proprie subsistens, sed ratio sistendi; si denique sit sermo de toto posito, illud quidem est subsistens, non en per se primo et adæquate, sed per ndam alium terminum seu modum suum. ue ita omnino satisfit difficultati proposi- etiam si admittamus nonnulla principia, quæ nondum satis demonstrata sunt, ut quod esse subsistens sit proprium divini esse, vel quod requirat infinitam perfectionem.

17. Aliter vero posset responderi, dupliciter intelligi esse irreceptum : uno modo, quod sit irreceptum, tam in aliquo quam ab aliquo, et hoc modo non sequitur, ex nostra sententia, quod esse creaturæ sit irreceptum, ut per se constat, et de tali esse recte dicitur esse infinitum, quia est esse independens, et non participatum, sed potius fons totius esse participati, et tale esse merito singulari modo potest appellari ipsum esse subsistens, quia, cum non sit participatum, ex se est ac subsistit cum omni perfectione essendi, et hoc sensu recte dicitur esse proprium Dei, quod sit ipsum esse subsistens. Alio vero modo dici potest esse irreceptum in aliquo, quamvis sit receptum ab aliquo, et hoc modo conceditur, esse creatum posse esse irreceptum ; nego tamen inde sequi, quod sit illimitatum ac infinitum. Tum quia, licet sit irreceptum in subjecto, solum est subsistens per compositionem aliquam cum ipsa subsistentia ; ex quo non potest colligi infinitas, ut in priori responsione declaratum est ; tum etiam quia non esset purus actus, sed per participationem. Sed, inquiunt, si esse est participatum, ergo ab aliquo participatur ; ergo participatur ab essentia, cujus est esse ; ergo oportet esse distinctum ab illa, et realem compositionem cum illa facere. Respondetur ex Alexand. Alensi supra, quando esse creatum dicitur esse per participationem, *non esse imaginandum, quod una res sit quæ participat, sicut essentia, et alia quæ participatur, sicut esse, sed quia una et eadem res est realitas modo participato, et per vim alterius, sicut per vim agentis; hæc enim realitas de se non est nisi sub modo possibili; quod autem sit et possit vocari actus, hoc habet per vim agentis.* Et declaratur hoc ipsum in ipsamet essentia vel substantia creata ; est enim essentia, et substantia per participationem, non quia ab alia re vel substantia participetur subjective (ut sic dicam), sed solum quia effective est a divina substantia, cujus est quædam participatio.

18. Sed instabatur, quia esse non receptum in aliquo non habet unde limitetur; quia neque a receptiva potentia, neque ab aliqua differentia contrahente. Ad hoc uno verbo sufficienter responderi posset, seipso, et ex vi entitatis suæ esse limitatum et finitum, neque indigere aliquo limitante vel contra-

bente, in re distincto a seipso, sed intrinsece natura sua esse tantæ perfectionis per suam formalem entitatem; extrinsece vero limitari a Deo, vel effective, quia ab eo recipit tantam perfectionem essendi, et non majorem, vel ut a causa exemplari, quia commensuratur tali ideæ divinæ repræsentanti tantam perfectionem, et non majorem. Ut vero hoc magis declaretur, distinguere possumus duplicem contractionem seu limitationem, unam metaphysicam, et alteram physicam. Metaphysica contractio non requirit distinctionem actualem ex natura rei inter contractum et contrahens, sed ad illam sufficit distinctio conceptuum cum aliquo fundamento in re, et hoc modo (si velimus cum multis loqui) admittere possumus, essentiam finiri et limitari in ordine ad esse, et, e converso, ipsum esse finiri ac limitari, quia est actus talis essentiæ. Nam sub distinctis rationibus, seu in diverso genere causarum, non repugnat hic circulus; sicut in ipsamet essentia distinguimus genus, et differentiam, per quam species constituitur ac limitatur ad talem ac tantam perfectionem, et ipsa differentia, ut differentia est, dici potest limitari in ordine ad tale genus, cujus est actus, et e converso. At vero, physice loquendo, si essentia sit simplex, substantialis, et completa, ut est substantia angelica, revera non indiget aliquo formaliter ac intrinsece limitante, præter seipsam; sed sicut substantia composita limitatur a suis intrinsecis componentibus, seu principiis (a quibus simul sumptis et unitis in re non distinguitur), quod nihil aliud est quam per suammet entitatem intrinsece limitari, ita substantia simplex creata, physice ac realiter seipsa limitata est. Quam limitationem habet, vel in potentia antequam fiat, vel in actu cum fit. Unde cum existentia nihil aliud sit quam essentia in actu constituta, sicut essentia actualis per seipsam, vel per sua intrinseca principia est formaliter limitata, ita etiam existentia creata limitationem habet ex ipsa essentia, non ut est potentia in qua recipitur, sed quia in re nihil aliud est quam ipsamet actualis essentia.

Inter existentias dari essentialem diversitatem.

19. Ex his intelligitur, sicut essentiæ rerum creatarum differunt specie, ita etiam existentias, quod non negant etiam illi, qui opinantur essentiam et existentiam esse res distinctas. Nam potius asserunt, differentias essentiarum, præsertim in substantiis immaterialibus, sumi per ordinem ad diversa esse, ut sumitur ex Cajetano, de Ente et essentia, c. 6, quod non posset esse verum, nisi in ipsis existentiis esset diversitas. Item, quia ipsi aiunt existentiam comparari ad essentiam, vel tanquam ad principium intrinsecum a quo manat, vel tanquam ad proprium et connaturale susceptivum; ergo sub utraque ratione, necesse est ut existentia sit proportionata essentiæ, et consequenter quod tanta sit distinctio inter existentias, quanta est inter essentias. Hoc autem multo magis necessarium est juxta nostram sententiam, quia si existentia in re nihil aliud est quam essentia actualis, sicut essentiæ actuales specie distinguuntur, ita necesse est existentias distingui. Dices : ergo sicut in essentiis distinguuntur genera et species, ita possunt in existentiis distingui; nam, sicut omnes essentiæ creatæ conveniunt in communi et transcendentali ratione essentiæ, ita existentiæ omnes in communi ratione existentiæ, et sicut quædam essentiæ magis inter se conveniunt quam cum aliis, et deinde inter se differunt, et inde sumuntur varia genera et differentiæ essentiarum, ita plus conveniunt inter se existentiæ, verbi gratia, Angelorum, quam cum existentiis hominum, et rursus inter se essentialiter differunt; poterunt ergo ab eis abstrahi conceptus generis et differentiæ. Respondetur in re quidem verum esse, majorem convenientiam seu similitudinem reperiri inter quasdam existentias quam inter alias, imo in hoc eamdem fere servari proportionem inter existentias et inter essentias, propter rationes factas. Unde etiam Cajetanus, de Ente et essentia, cap. 4, paulo ante quæstionem 6, ait, actualem existentiam per propria principia ipsius entis constitui, et ideo non esse extraneæ naturæ ab ipso ente. Ex quo necessario fit, habere eamdem proportionem similitudinis et differentiæ ad existentias aliarum rerum, quæ est inter ipsas naturas seu essentias. Et Scotus in 2, dist. 3, quæst. 3, ait, esse existentiæ, eo modo quo distinguitur ab esse essentiæ, non esse ex se distinctum nec determinatum, sed determinari ex determinatione essentiæ. Ex quo etiam fit ut tale sit qualis est essentia, talemque proportionem servare unum esse ad alia, qualem habet una essentia ad alias.

20. Nihilominus tamen (ut ibidem ait Scotus) non oportet distinguere differentias existentiarum a differentiis essentiarum, neque præ

dicamentales coordinationes, quia hæc solum distinguuntur proprie in eo quod est, seu quod habet rationem completi entis in unoquoque prædicamento, seu quod concipitur ut ens completum; existentia autem non concipitur a nobis ut id quod est, sed ut quidam simplex modus, quo essentia constituitur in ratione actualis entis. Sicut etiam inter ipsas differentias potest intelligi major aliqua convenientia aliquarum inter se, quam cum aliis, et nihilominus non distinguimus in eis conceptum generis et differentiæ, sed solum simplices modos, quibus unaquæque differentia determinatur ad propriam et quasi specificam rationem. Sic igitur intelligendum est de existentiis, quantenus metaphysice a nobis concipiuntur, ut modi essentiarum; possunt enim concipi sub ratione, seu conceptu magis vel minus communi et proprio; in particulari tamen illi conceptus non habent rationem generis et speciei proprie sumpti, sed vel ad hæc reducuntur, vel se habent potius ut conceptus transcendentalis et modus ejus. Atque ita potest etiam metaphysice intelligi, unamquamque existentiam creatam limitari per proprium et particularem modum, per quem ad talem existentiam determinatur. Neque hæc abstractio et determinatio conceptuum repugnat actualitati existentiæ, quia quamvis existentia in ordine ad essentiam comparetur, ut actus ad potentiam objectivam, nihilominus in ipsa existentia actuali potest concipi similitudo et diversitas cum alia existentia, quæ sufficit ad fundandum prædictos conceptus cum sola distinctione rationis.

Utra sit perfectior, essentia vel existentia.

21. Atque hinc tandem intelligitur, quid sentiendum sit in illa comparatione, quæ a multis controvertitur, inter essentiam et existentiam, utra illarum perfectior sit. Quæ collatio proprie solum habet locum in opinione, quæ admittit distinctionem in re inter essentiam actualem et existentiam; estque diversitas opinionum etiam inter auctores qui illam sententiam sequuntur. Quidam enim sentiunt in omni re existentiam esse perfectiorem essentia, quia est talis actualitas ejus, sine qua essentia nullam haberet perfectionem. Propter quod dixit D. Thomas, 1 part., q. 4, art. 1, ad 3, *quod ipsum esse est perfectissimum omnium; comparatur enim ad omnia ut actus, nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est.* Et in eamdem sententiam trahitur Dionys., cap. 5 de Divin. nom., dicens, quod ipsum esse est maxima omnium perfectionum quas a Deo recipimus. Et Aristoteles, 8 Ethic., cap. 11, vocat ipsum esse maximum Dei beneficium.

22. Alii vero contendunt entitatem essentiæ esse perfectiorem, quia est in unaquaque re veluti substantia ejus; nam existentia solum est quidam modus, seu terminus ejus. Et revera per se est incredibile, esse in homine entitatem aliquam ei connaturalem perfectiorem anima rationali secundum essentiam ejus, secundum quam est ad imaginem Dei, per quam habet formalem ac principalem virtutem efficiendi operationes suas perfectissimas. Item si Theologice argumentari velimus, Verbum (juxta eorum opinionem) assumpsit essentiam hominis, et non existentiam; ergo, si existentia est id quod est perfectissimum in homine, sequitur assumpsisse Verbum id quod in homine est minus perfectum; quod autem perfectissimum est, inassumptum reliquisse, quod est valde absurdum. Tandem (juxta illam sententiam) necessario dicendum est essentiam actualem habere propriam entitatem, quæ formaliter et intrinsece est extra nihil, et non per existentiam ipsam, ut in superioribus ostensum est, quia alias non potest in essentia concipi propria entitas, in qua ab existentia distinguatur. Hoc autem posito, evertitur omnino fundamentum, ob quod censeri posset essentia minoris perfectionis quam existentia, nimirum, quia ab illa habet omnem actualitatem in ratione entis; est enim hoc falsum et non consequenter dictum in illa sententia, quia necessario ponenda est aliqua actualitas in essentia secundum se; posset ergo in illa superare existentiam. Neque obstat quod existentia ponatur ut terminus vel modus essentiæ, quia inde solum potest colligi excessus secundum quid; sicut etiam subsistentia est modus et terminus essentiæ, et nihilominus est simpliciter minus perfecta, licet secundum quid eam superet, quatenus illam actuat, ut inferius videbimus.

23. Sed quanquam hæc ratio ad hominem, seu ex concessis principiis urgens sit, tamen, absolute loquendo, involvit contraria sententia aliam pugnantiam, nimirum, quod essentia actualis, ut sic, formaliter et intrinsece includat actualitatem in genere entis, sitque extra nihil, et quod non eodem modo includat existentiam, cum proprius conceptus actualis existentiæ, nec intelligi, nec declarari

possit, nisi per primam actualitatem qua ens in actu distinguitur ab ente in potentia, ut in superioribus late probatum est. Involvitur ergo manifesta repugnantia, cum dicitur essentia, præcisa existentia, includere actualem perfectionem, in qua potest existentiam superare. Quapropter, licet hæc comparatio in re ipsa proprie fiat, supposita in re distinctione, nihil tamen firmum aut constans in ea dici potest, juxta prædictam sententiam. At vero, supponendo existentiam in re non distingui ab essentia, constat non habere locum prædictam comparationem, secundum rem ipsam et de essentia actuali loquendo, quia cum sint idem, non potest una esse perfectior altera, vel minus perfecta. Quod si secundum rationem aut præcisionem mentis illa duo comparentur, præfertur existentia essentiæ, quia præcisa existentia non intelligitur manere essentia in actu, sed potentia tantum, et quia nihil est actu perfectum, nisi quod actu est, ideo dicitur ipsum esse perfectio perfectionum omnium, et maxima omnium perfectionum. Et hoc modo interpretatur Dionysium D. Thomas, quæst. 20 de Veritate, art. 2, ad 3, ubi ait esse dici nobilius quam vivere vel intelligere, si fiat comparatio, separato per intellectum esse a vivere. Quapropter, si comparatio fiat inter existentiam præcise conceptam ut modum, et essentiam, ut actu existentem, sic essentia concipitur ut quid perfectius, quia concipitur ut id quod est, seu ut includens totam perfectionem essentiæ et existentiæ.

Quæ compositio sit de ratione entis creati.

24. Quarta objectio erat, quæ in tertia ratione proposita est, in sect. 1, in favorem secundæ sententiæ. In qua petitur an aliqua compositio sit de ratione entis creati, et quænam illa sit. In qua re breviter notandum est, sermonem esse posse, aut de compositione secundum rationem, aut de compositione reali, quæ ex rebus realiter, aut ex natura rei distinctis consurgit. Rursus loqui possumus de ente creato, aut prout in re ipsa existit, aut prout mente præscinditur secundum aliquam rationem, quæ præcisio interdum fundari potest in distinctione aliqua, quæ in re ipsa sit, ut cum præscindimus naturam a supposito, vel substantiam ab accidente; interdum vero fundari potest in aliqua convenientia, vel proprietate, aut eminentia rei absque actuali distinctione, ut quando præscindimus genus a differentia, et similia.

25. Dicendum ergo est, de ratione entis creati in re ipsa existentis, esse compositionem rationis, seu potius fundamentum ejus; hoc enim modo compositio ex esse et essentia est de ratione entis creati, ut supra declaratum est. Rursus dicendum est, nullum esse ens creatum, quod, prout reipsa existit, non includat compositionem aliquam realem, ex natura rei loquendo; eam vero compositionem non esse ex esse et essentia, sed [illegible] aliis rebus aut modis realibus. Declaratur inductione; nam substantia creata ut naturaliter existit a parte rei, includit compositionem ex natura et supposito, de qua infra dicendum; accidens vero cum naturaliter existat in subjecto, includit compositionem cum illo, et in sese includit compositionem cum ipsa actuali inhærentia, tanquam cum modo entitatis suæ (loquimur enim de proprio accidente realiter a substantia distincto). Quocirca, etiamsi consideremus, substantialem naturam supernaturali modo existentem, ut est humanitas in Verbo, etiam in illa inveniemus realem compositionem, non tantum ex suis partibus, sed etiam cum Verbo, et cum modo unionis quem habet ad Verbum. Et similiter in accide[illegible] forma supernaturali modo existente, ut [illegible] quantitas Eucharistiæ, inveniemus (juxta probabilem sententiam) compositionem ex identitate accidentis cum modo per se existendi, incompossibili cum actuali inhærentia.

26. Rursus omni enti creato necessaria est actualis dependentia a prima causa, quæ dependentia est ex natura rei distincta ab ente, quod per eam fit vel conservatur, ideoque cum illo facit compositionem realem, quæ inseparabilis est ab omni ente creato actu existente, quia neque tale ens esse potest sine aliqua dependentia, nec ipsa dependentia esse potest sine aliquo termino. Tandem probabile est, nullum esse possibile ens creatum, quod in re ipsa non habeat compositionem aliquam ex subjecto et accidente; nam si tale ens sit accidens verum, aut modus realis accidentalis, necessario requirit subjectum cum quo faciat compositionem, ut per se notum est; si vero sit substantia, cum necessario sit finita, necessario habere debet definitum locum seu ubi vel præsentiam localem, secundum quam potest recipere mutationem, et ideo necesse est esse distinctam ab illa, et facere compositionem

cum illa. Et eadem ratione potest habere compositionem cum accidentibus realiter distinctis. An vero hoc sit necessarium in omni substantia creata vel creabili, non satis constat, nec videtur posse demonstrari ex sola ratione entis creati ut sic, quamvis probabilior sit sententia, quæ hoc affirmat, de qua nonnulla diximus supra, disp. 18, agentes de potentiis, quæ sunt principia proxima per quæ creaturæ agunt, et aliqua addemus infra de quantitate et qualitate disputantes. Ex his ergo satis constat, in omni ente creato prout in re ipsa existit, inveniri compositionem realem, quæ non fundatur in distinctione esse ab essentia, sed fundatur in aliis distinctionibus rei existentis ab aliquo modo suo, vel ab aliquo accidente, quæ distinctio oritur quidem ex limitatione entis creati, a nobis autem cognoscitur ex separatione, vel mutatione, quæ esse potest inter rem vel talem modum. Hæc autem distinctio locum non habet inter esse et essentiam actualem, ut ostensum est, et ideo non est eadem ratio de hac et de aliis compositionibus ex natura et supposito, et similibus.

27. Atque hinc ulterius colligimus, si loquamur de ente creato quod in re ipsa existit, non tamen secundum omnia quæ in re ipsa habet, sed secundum aliquam mentis præcisionem, sic non esse necessarium, omne ens creatum includere aliquam realem compositionem. Quod etiam inductione demonstratur. Nam si consideremus substantialem naturam immaterialem, ut præcisam ab accidentibus, et ab actuali subsistentia propria, vel ab unione cum aliena, sic nulla realis compositio in ea reperitur. In naturis vero compositis ex materia et forma, licet integra natura non possit a tali compositione præscindi, tamen in partibus ipsis præcise conceptis non est talis compositio; atque hoc modo materia præcise concepta est simplex entitas substantialis, et similiter forma; simplex (inquam) respectu essentialis compositionis, nam compositio ex partibus integralibus excludi non potest, propter imperfectionem materiæ. Atque hac ratione forma accidentalis præcise concepta simplex est, nisi materialis sit, et inde habeat compositionem ex partibus integralibus, vel nisi intendi possit et remitti, atque ita habeat graduum latitudinem et compositionem; quæ sunt imperfectiones, seu compositiones provenientes ex peculiaribus rationibus aliquorum entium, non vero ex ipsa ratione entis creati ut sic. Non ergo repugnat enti creato ut sic, quod, sub aliqua ratione præcise conceptum, sit simplex, absque reali compositione.

28. Neque hoc inficiari possunt illi auctores, qui essentiam creatam, et existentiam realiter distinguunt, quia necessario fateri coguntur, ipsam existentiam præcise conceptam esse simplicem entitatem, præsertim si spiritualis seu angelica existentia sit. Quia in ea non possunt excogitari partes, aut extrema ex natura rei distincta, ex quibus componatur. Et simili modo aliqua essentia creata præcise concepta erit simplex absque reali compositione; nam ut sic non includit compositionem ex esse et essentia, cum supponatur præscindi a suo esse, quod (juxta illam opinionem) fieri potest non solum mente, sed etiam re ipsa. Ut, verbi gratia, si ponamus angelicam naturam assumi a Verbo, talis natura, ut condistincta a Verbo, nullam realem et substantialem compositionem includeret, quia, ut sic, nec ex esse et essentia, nec ex natura et subsistentia constaret. Non est ergo de ratione entis creati ut præscindi non possit a reali compositione, quando non integre et adæquate concipitur prout in re est, sed secundum aliquam præcisam vel essentialem rationem. Neque contra hoc aliquid objicitur in illa tertia ratione, quod difficultatem novam ingerat, aut quod non sit necessario solvendum in omni sententia, etiam ab his qui putant compositionem ex esse et essentia esse realem, et ex rebus distinctis; nam illa compositio potest resolvi in componentia, et de ipsis componentibus inquiram an sint simplicia, vel composita; hoc posterius dici non potest propter rationes factas, et quia alias procederetur in infinitum. Si vero dicatur primum, habemus quod intendimus, quia ipsa essentia, quæ cum existentia componere dicitur, creata est, et actualis entitas.

29. Quapropter addendum ultimo est, omne ens creatum quantumvis præcise et incomplete conceptum, includere saltem aptitudinem ad compositionem, id est, quod possit cum alio ente, aut modo entis unum ens componere; imo includere etiam necessitatem, seu indigentiam alicujus similis compositionis cum alio ente, vel modo entis, ut in rerum natura possit existere, in quo necessario deficit a perfectione puri actus, et divinæ simplicitatis. Hoc totum patet ex dictis, quia nec substantia potest existere, nisi cum modo aliquo subsistendi, vel alio qui vicem eius

uppleat, cum quo necessario facit compositionem aliquam. Et eadem vel major ratio st de accidente respectu subjecti, et respectu actualis inhærentiæ. Et (quod certius est) mne ens creatum requirit actualem dependentiam, atque adeo compositionem cum lla. Hæc igitur imperfectio satis est ad declarandam rationem, et imperfectionem entis creati ut sic, neque ob eam causam necessaria est in creaturis realis compositio ex esse et essentia.

SECTIO XIV.

An de ratione entis creati sit actualis dependentia, et subordinatio ac subjectio ad primum et increatum ens.

1. Hactenus explicuimus rationem entis creati, absolute considerando intrinsecam compositionem ejus, et entitatem ejus per ordinem ad proprium actum essendi, a quo habet formaliter ut ens sit. Nunc explicanda et declaranda est amplius hæc ratio entis creati per habitudinem et comparationem ad primum et increatum ens, nam cum comparatione illius analogice sit ens, optime per collationem ad illud ipsius ratio declarabitur.

2. Principio igitur supponendum est (id quod est certum apud omnes) ens creatum, quatenus tale est, essentialiter includere dependentiam a primo et increato ente. Quia hæc est prima ratio distinguens ens creatum ab increato, ut supra tractando hanc divisionem ostensum est. Item, quia saltem hoc modo est de ratione entis creati, ut habeat esse receptum ab alio, quod est habere esse dependens; ergo maxime a primo ente, quod habet esse ex se, non receptum ab alio. Denique omne ens hujusmodi est ens per participationem; ergo essentialiter pendet ab eo a quo rationem entis participat. De qua re fuse diximus in disp. 20 et 21, ubi explicuimus quid sit hæc dependentia, et quomodo dicatur essentialis creaturæ, quia ex vi suæ essentiæ illa indiget, non quia ipsamet dependentia componat intrinsece essentiam creaturæ. Quam vero relationem seu habitudinem ad creatorem includat ens creatum, vel ratione suæ essentiæ, vel ratione suæ actualis dependentiæ, constabit ex dicendis infra, disput. 47, de habitudine transcendentali et prædicamentali, et in disput. 48, de habitudinibus omnis dependentiæ vel actionis.

3. Ex hoc ergo principio sequitur primo, omne ens creatum esse sub dominio Dei, quantum ad suum esse, id est, ita esse subjectum Deo, ut ab illo possit in nihilum redigi, et privari suo esse, per solam suspensionem illius influxus, quo ipsum conservat. Probatur ex dictis, quia ens creatum essentialiter pendet ab increato, in sensu exposito; ergo ex hac dependentia necessario sequitur prædicta subjectio; nam, hoc ipso quod creatura indiget divino influxu ut sit, de se est subjecta annihilationi, si tali influxu privetur. Sed quæres an hæc ipsa subjectio in ordine ad annihilationem sit tam essentialis creaturæ, sicut est ipsa positiva, seu radicalis dependentia. Respondetur, quantum ad id, quod ponit in creatura, esse æque essentialem; quantum vero ad id quod connotat, seu requirit ex parte Dei, non videri ita essentialem, si præcise et formaliter loquamur. Declaratur, nam essentialis dependentia entis creati ab ente increato formaliter solum respicit increatum ens tanquam infinitum principium, et pelagus essendi, et efficacissimum, ut possit sui participationem communicare, et hæc perfectio præcise sumpta sufficiens esset ad intelligendam in creatura rationem entis creati. At vero prædicta subjectio ejusdem entis in ordine ad annihilationem connotat in Deo libertatem in conservanda creatura, quam semel produxit, quæ libertas, quamvis ipsi Deo essentialis sit, atque ita ex parte Dei sit necessarius usus talis libertatis, ut creatura recipiat esse, et in eo conservetur, tamen ex parte ipsius creaturæ, et ad rationem entis creati ut sic, videtur hoc accidentarium; nam si per impossibile intelligeremus Deum non libere, sed necessario se communicare ad extra, nihilominus intelligeremus in creatura veram rationem entis creati, absque subjectione ad Deum in ordine ad annihilationem. Quia intelligeremus in Deo potestatem efficiendi et conservandi ens creatum, quod satis esset ad intelligendum ex parte ipsius entis creati essentialem dependentiam a Deo; non tamen intelligeremus ex parte Dei plenum dominium supra esse creaturæ, quia tale dominium non est sine libertate, et ideo nec in creatura intelligeretur subjectio in ordine ad annihilationem, quia hæc subjectio et dominium sunt correlativa, et uno ablato, alterum auferri necesse est.

4. Et hac ratione dixi, hanc subjectionem quantum ad id quod connotat ex parte Dei, non includi in ratione entis creati præcise ac

formaliter sumpti; quantum ad id vero quod per hanc subjectionem importatur in ipso ente creato, et quantum ad id quod ex parte ejus requirit, essentialis illi est hæc subjectio, et eamdem omnino radicem, seu eumdem gradum entis indicat, quem essentialis dependentia. Per hanc enim subjectionem nihil aliud significatur nisi ens creatum talis esse naturæ et essentiæ, cui non repugnat in nihilum redigi, si ex parte causæ non desit libertas ad suspendendum influxum, quo illi communicat esse. Atque hoc sensu dici potest, hanc subjectionem esse essentialem enti creato, ut sic, præsertim quia, licet per nostros conceptus unam perfectionem ab alia præscindamus, tamen absolute est de essentia Dei, ut habeat plenum dominium omnium creatorum entium, vel actu, vel potestate, ita ut si velit illa producere, non possit extra suum dominium illa constituere; ergo, e converso, seu eadem proportione est de essentia entis creati, ut semper sit subjectum Deo, et sub ejus dominio, ita ut ab ipso possit in nihilum redigi. Unde ex hoc dominio, quod nobis notius esse videtur, optime confirmamus dependentiam quam ens creatum habet a Deo, non solum in fieri, sed etiam in conservari, quia si non ita penderet, non posset Deus ad nutum suæ voluntatis ens semel creatum in nihilum redigere, et ita non haberet plenum dominium ejus, quod divinæ perfectioni repugnat. Quæ ratio in dicta disput. 21 latius tractata est.

5. Ex quo ulterius colligere, seu addere possumus, aliam etiam subjectionem seu dependentiam a Deo esse intrinsecam enti creato, ut sic, scilicet, in agendo seu in causando. Potest autem hæc dependentia vel subjectio duobus modis declarari. Primo, absolute, et hoc modo videri potest non esse universalis, quia non est de ratione, vel essentia entis creati, ut aliquid agere possit. Alio modo potest hæc subjectio conditionate tantum, seu ex hypothesi intelligi, scilicet hanc esse conditionem entis creati, ut si quidquam efficere possit, in ipsa effectione necessario pendeat ab actuali concursu, et adjutorio primæ causæ, et entis increati. Et quidem si loquamur de propria efficientia, erit hæc posterior expositio adhibenda; si vero sermo sit de causalitate in genere, debet hæc conditio priori modo exponi, quia nullum est ens creatum quod non habeat aliquod causalitatis genus; nam si est accidens, vel est principium proximum efficiendi aliquid, vel saltem formaliter afficit subjectum; si vero est substantia, aut est materia, et illa habet causalitatem materialem; aut forma, et hæc habet causalitatem formalem, et fortasse nulla forma est quæ non sit principium efficiendi aliquid, sicut etiam omnis substantia spiritualis et completa habet aliquam operationem, cujus est principium efficiens. Itaque in omni ente creato reperietur aliquod causalitatis genus, et aliquis modus communicandi suam perfectionem, in quo ab actuali Dei influxu essentialiter pendet. Quamvis diverso modo; nam causalitas effectiva entis creati pendet a Deo, etiam ut efficiente causa prima ac præcipua; aliæ vero causalitates, verbi gratia, materialis et formalis, non pendent in eodem genere, sed in genere efficientis causæ; nam quod materia materialiter causat, necesse est ut illud ipsum Deus causet efficienter. Quæ omnia supra, disp. 22, latius tractata et declarata sunt.

6. Potest autem hic etiam quæri, an hæc subordinatio in agendo vel causando, formaliter pertineat ad essentialem rationem entis creati ut sic, vel potius sit tanquam proprietas ejus. Videtur enim hoc posterius esse dicendum, quia causare vel efficere, vel virtus etiam efficiendi, non pertinent ad essentiam entis creati, sed ad proprietates ejus; ergo dependentia in causando non pertinet ad rationem creati entis, sed ad summum erit tanquam proprietas consequens illud. In contrarium vero est, quia hæc dependentia non fundatur in aliqua qualitate, vel proprietate entis creati, quæ sit extra essentiam ejus, sed in intrinseca limitatione illius; ergo hoc modo pertinet ad essentiam non minus quam dependentia in esse. Atque ita sane dicendum est, aliud esse loqui de ipsa formali causalitate seu dependentia, aliud de conditione entis creati, ratione cujus nihil potest se solo efficere, vel causare, nisi cooperante Deo. De priori clarum est non pertinere formaliter ad essentiam entis creati, ut ratio facta probat, et quia conservari potest integra essentia entis creati absque actuali causalitate, seu actuali adjutorio Dei ad causandum. At vero de posteriori conditione, seu radice hujus dependentiæ, dicendum est, in re nihil aliud esse præter essentiam ipsam entis creati ut sic, quia remoto etiam per intellectum omni alio superaddito tali essentiæ, invenietur ex vi sua hanc habere limitationem et imperfectionem, ut se sola non sit sufficiens ad aliquid agendum vel causandum-

et ideo de potentia Dei absoluta fieri non potest ens creatum, quod hujusmodi subordinationem non habeat ad increatum ens; ergo signum est esse fundatam in ipsamet essentiali ratione entis creati. Quocirca, quamvis per præcisionem rationis, et conceptus inadæquatos mentis, apprehendi possit dependentia in essendo, ut prior ratione quam dependentia in causando, et ideo possit etiam prior concipi ut primo constituens, et modificans communem rationem entis ad rationem entis creati; posterior vero concipi valeat ut proprietas vel attributum creati entis; tamen in re ipsa hoc non est attributum accidentale, sed quasi transcendentale, cum in re nihil addat essentiæ entis creati, licet concipiatur per habitudinem ad aliquid extrinsecum, et sub ea ratione censeatur tanquam proprietas metaphysica potius quam physica, ad eum modum quo transcendentalia attributa entis sunt proprietates ejus.

7. Ultimo dicendum est, de ratione entis creati esse ut sit subjectum vel subordinatum enti increato ad obediendum illi in recipiendo et agendo quicquid contradictionem non implicaverit. Hæc conditio entis creati magis ad Theologos spectat, quam ad philosophos naturales; differt enim hæc proprietas a præcedenti, quod illa solum consistit in dependentia entis creati quoad vim naturalem efficiendi vel causandi effectus suæ naturæ proportionatos, et ideo talis dependentia lumine naturali facile cognosci potest; hæc vero posterior conditio addit, ens creatum ex vi suæ entitatis aptum esse obedire Deo in recipiendo vel agendo quemcumque effectum possibilem, et non repugnantem, etiamsi naturalem virtutem vel capacitatem talis entis excedat. Quod non potest tam facile cognosci lumine naturæ, quia attingit aliquo modo, seu dicit habitudinem ad supernaturales effectus, quos creatura attingere non potest, nisi ut elevata per divinam virtutem, quæ elevatio magis est nobis manifestata per ea quæ revelata sunt, quam naturali lumine. Ex his ergo, quæ, vel per fidem revelata sunt, vel revelatis sunt magis consentanea, colligitur satis probabiliter hæc proprietas entis creati. Nam credimus hominem recipere a Deo supernaturales perfectiones quas natura ejus non postulabat, nec ei debebantur. Item, humanitas Christi elevata est ad unionem hypostaticam, cujus naturaliter capax non erat. Item, eadem humanitas, et sacramenta, et alia hujusmodi elevantur a Deo ad agendum aliquid ultra suam naturalem virtutem; hæc autem omnia supponunt hujusmodi creaturas ex se, et antequam eleventur, natas esse obedire Deo volenti tali modo in illis, aut per illas operari, et quoad hoc est eadem ratio de his creaturis, et de omnibus; ergo dicendum est ens creatum ut sic habere hanc subordinationem ad Deum, ut natum sit obedire illi in agendo, et recipiendo quidquid non repugnaverit.

8. Atque hinc nata est doctrina Theologorum de potentia obedientiali creaturarum respectu Dei, quam prius indicavit Augustinus, lib. 9 Gen. ad lit., c. 17, et inde D. Thomas 1 p., q. 115, art. 2 et 4, et in 1, dist. 42, quæst. 2, art. 2, ad 4, quem cæteri Theologi, præsertim ejus discipuli, secuti sunt, et apertius eam declarant in potentia passiva; est autem eadem proportionalis ratio de potentia obedientiali activa, ut late tractavi in 1 tomo tertiæ partis, disput. 31, sect. 6. Denique ratio hujus subordinationis a priori sumenda est ex pleno dominio quod Deus habet in suam creaturam, ut ea uti possit in omnem usum qui non involverit repugnantiam aut contradictionem. Hujusmodi enim plenum dominium ad infinitam Dei omnipotentiam pertinet; non enim est dominium omni ex parte perfectum, nisi includat potestatem ad omnem usum possibilem. Huic autem pleno dominio Dei correspondet in creatura plena subjectio; nam duo hæc correlativa sunt; ad hanc autem subjectionem necessaria est talis conditio ex parte creaturæ, ratione cujus apta sit ad exequendum quicquid Deus voluerit, vel recipiendo, vel agendo. Unde, sicut non potest Deus ens creatum efficere, cujus plenum ac perfectum dominium non habeat, ita non potest ens creatum fieri, quod non habeat prædictam conditionem, et subordinationem, seu subjectionem ad Deum.

9. Dices: hæc conditio vel subjectio nec formaliter pertinet ad essentialem rationem entis creati præcise conceptam, nec etiam est proprietas naturaliter ac necessario consequens illam; ergo nullo modo per se aut necessario convenit enti creato. Antecedens patet quoad priorem partem; quia essentialis ratio entis creati in hoc præcise consistit, ac sufficienter salvatur, quod sit ens essentialiter pendens a Deo. Quoad posteriorem vero partem probatur, quia illa subjectio est in ordine ad supernaturales actiones vel effectus, et ideo non pertinet ad naturalem ordinem, sed ad supernaturalem; ergo non potest

consequi ex ratione entis creati ut sic; quia ens creatum abstrahit a naturali et supernaturali. Respondetur, hujusmodi conditionem entis creati, quam per hanc ultimam subjectionem ad Deum declaravimus, non addere ipsi enti cui convenit aliquam rem, vel realem modum ex natura rei distinctum ab ipso ente, sed explicare solum ipsam intrinsecam conditionem entis creati, sub diversa habitudine ad Deum, et ad omnipotentiam illius, et supernaturales actiones ejus. Quapropter per hanc conditionem in re ipsa nihil aliud explicatur, quam essentia entis creati; declaratur autem per modum cujusdam attributi, seu proprietatis metaphysicæ, similis attributis entis, ut in proximo superiori puncto dicebamus.

10. Ad argumentum ergo respondetur, si de re ipsa loquamur, essentialem rationem entis creati non declarari plene et adæquate per hoc solum quod est ens dependens; nam, licet in hac habitudine implicite contineatur omnis alia subjectio ad Deum, non tamen explicite declaratur, quod a nobis fit, cum explicamus omnes prædictas subjectiones ad Deum. Inter quas, prout a nobis ratione distinguuntur per inadæquatos conceptus, quamdam etiam rationem ordinis intelligimus, et unam apprehendimus ut primariam et essentialem rationem; alias vero ad modum proprietatum. Unde sub hac consideratione concedimus hanc esse proprietatem entis creati; negamus tamen per se et intrinsece pertinere ad supernaturalem ordinem, quia non constituit modum aut determinatum ordinem entium, sed talis est, qualis est entitas, in qua reperitur, ut latius in prædicto loco a nobis dictum est. Quin potius (quod advertendum est) non tantum hæc ultima subordinatio in ordine ad divinam omnipotentiam, ut operantem super legem naturæ, communis est naturalibus et supernaturalibus entibus, sed etiam prior, quæ est in ordine ad actiones vel causalitates unicuique rei connaturales. Supponimus enim ex Theologia, quædam esse naturalia entia, alia supernaturalia, præsertim illa quæ dicuntur supernaturalia quoad substantiam, quæ solum sunt accidentia quædam, quæ nulli substantiæ creatæ possunt esse connaturalia. Hæc ergo supernaturalia entia actiones habent, vel causalitates suis entitatibus proportionatas, in quibus etiam subordinantur Deo, et ab ipso pendent, in qua dependentia conveniunt cum cæteris entibus naturalibus, servata proportione. Atque hac ratione, dependentia entis creati a Deo in omni sua ac propria causalitate communis est non solum naturalibus entibus, sed etiam supernaturalibus; possunt autem hæc supernaturalia entia elevari ad agendum vel causandum aliquid ultra causalitatem sibi connaturalem; nam in hoc non minus subjiciuntur Deo quam reliqua entia ordinis naturalis, atque hac ratione omnis hæc subjectio et dependentia respectu Dei abstrahit ab ente naturali et supernaturali, et communis est omni enti creato ut sic.

11. Per hæc igitur sufficienter videtur declarata communis ratio entis creati, et obiter jam explicuimus causas, effectus et proprietates ejus. Nam ens creatum ut sic præcise et abstracte sumptum, non requirit aliam causam, nisi ipsum increatum ens, in quo habet sufficientem causam efficientem, exemplarem et finalem; formalem autem et materialem per se ac positive non postulat ex sola communi ratione entis creati, sed admittit illas in aliquibus entibus, de quibus postea videbimus. Et simili modo, licet quædam entia creata requirant alias causas efficientes præter Deum, saltem ut connaturali modo fiant vel exsitant, tamen ratio entis creati ut sic illas non requirit. Simili modo philosophandum est de effectibus; nam ens creatum ex vi hujus communis rationis, licet sit capax causalitatis, nullum tamen definitum causalitatis genus sibi determinat, sed hoc solum quod in omni causalitate sua, quæcunque illa sit, Deo subordinatur, et ab illo pendet, prout jam declaratum est. Ex quo tandem proprietates entis creati ut sic sufficienter sunt etiam traditæ; nullas enim alias habet, præter communia attributa entis, quæ modo sibi accommodato participat, et alia, quæ limitationem et imperfectionem ejus concomitantur, ut sunt compositio, dependentia et subjectio, de quibus dictum est. Illa vero prima conditio entis creati, nimirum, quod finitum aut limitatum necessario esse debeat, explicari hoc loco fusius posset; tamen prætermittendam eam duxi, quia limitatio quoad perfectionem essentialem entis creati nullam habet difficultatem, cum supra demonstratum sit, non posse creaturam divinam perfectionem adæquate recipere; quod si inferior sit, necesse est ut infinite ab illa distet; quia res simpliciter infinita (ut est Deus) non potest aliam superare excessu finito, alias per finitum augmentum possent ad æqualitatem pervenire. Si autem ens creatum necessario distat

infinite a perfectione divina, necesse est ut ipsum sit finitæ perfectionis essentialis. Quod vero spectat ad infinitatem entis, vel in quantitate molis, vel intensione alicujus qualitatis, non est præsentis disputationis, cum non pertineat ad ens creatum, ut sic, sed ad determinatas rationes entis, de quibus proprie disputant philosophi, in 3 Phys., et attinguntur a Theologis, 1 p., q. 7, et in 1 dist. 43.

DISPUTATIO XXXII.

De divisione entis creati in substantiam et accidens.

Explicata communi ratione entis creati, sequitur declaranda ejus divisio, ut per eam ad pertractandas et dignoscendas determinatas rationes entium, quantum ad metaphysicum spectat, progrediamur. Solet autem hujusmodi ens proxime dividi in decem prædicamenta ; tamen divisio a nobis proposita aptior visa est ad servandum doctrinæ ordinem, et explicandum rationes omnes communes, et quasi transcendentales, quæ sub ente considerari possunt. De hac ergo divisione breviter dicemus, quomodo membra ejus opponantur, et sufficienter divisum exhauriant, et quomodo in illius communi ratione conveniant.

SECTIO I.

Utrum ens proxime et sufficienter dividatur in substantiam et accidens.

1. Prima ratio dubitandi esse potest, quia substantia non solum in entibus creatis, sed maxime in increato reperitur ; non ergo recte dividitur ens creatum per rationem substantiæ, alioquin continebitur aliquid sub membro dividente, quod non continetur sub diviso ; vel saltem modus contrahens seu determinans divisum, universalior erit seu communior quam ipsum divisum. Quod si forte dicatur substantiam in ea divisione non sumi, ut abstrahit a creata et increata, sed definite pro substantia creata, oritur hinc alia difficultas, nimirum ens prius fuisse dividendum in substantiam et accidens ; deinde vero substantiam in creatam et increatam ; quandoquidem substantia creata non convenit cum increata solum in ratione entis, sed etiam in ratione substantiæ ; ergo nullo modo potest præsens divisio enti creato attribui.

2. Secundo, sunt aliæ divisiones entis æque universales, et immediate partientes ipsum ens ; ergo nulla est ratio ob quam præsens divisio cæteris præferatur. Antecedens patet, nam ens dividi potest in absolutum et respectivum, quæ divisio adæquata est enti, cum nullum excogitari possit ens, quod non sub altero membrorum contineatur. Unde fit, hanc divisionem esse proximam et immediatam ipsius entis, alioquin non possent membra dividentia illud adæquate dividere. Item dividitur ens creatum in actum et potentiam, quæ etiam est adæquata et immediata divisio. Item dividi potest ens in completum et incompletum ; dantur enim quædam entia integra et totalia, ut sunt substantialia supposita, quæ merito completa entia nominari possunt ; alia vero sunt, quæ sunt partes aut affectiones talis entis, quæ sub ratione entis incompleti comprehenduntur ; sub quo membro non tantum accidentia, sed etiam partes substantiæ comprehenduntur. Unde constat, hanc divisionem esse valde diversam a præcedenti ; quod autem sit adæquata, per se notum est, quia membra immediatam contradictionem includunt, dividuntque immediate ipsam rationem entis, quia illi modi quasi transcendentes sunt, et proxime determinant et quasi afficiunt ipsam rationem entis. Videtur autem hæc partitio aptior ad explicandam communitatem, seu analogiam entis, quia solum ens completum esse videtur principale membrum, et per habitudinem ad illud, reliqua omnia entis rationem participant.

3. Tertio hinc oritur præcipua difficultas, nam videtur illa divisio plane insufficiens ; nam præter substantiam et accidentia, datur aliquid quod participat rationem entis, et non est substantia nec accidens ; ut, verbi gratia, modus rei non est substantia rei, ut per se notum est, nec etiam est accidens, quia non inhæret, sed per quamdam identitatem afficit rem cujus est modus. Quod præsertim declaratur in dependentia creativa, qua ens creatum producitur et conservatur a Deo ; illa enim aliquid rei est, et hoc modo sub ente continetur ; et non est accidens, quia non est in subjecto, nec ex subjecto, sed est prior natura omni subjecto, cum sit ex nihilo ; nec etiam est substantia, quia ex natura rei distinguitur a substantia, quæ per ipsam producitur. Et confirmatur augeturque difficultas ex quibusdam proprietatibus substantiæ vel entis, quæ secundum suas rationes formales non censentur esse substantiæ, sed proprie-

tates substantiæ, et tamen non sunt etiam accidentia, quia in re non distinguuntur a substantia, nec realiter nec modaliter, sed tantum formaliter, ex mentis præcisione, quæ est rationis distinctio. Assumptum declaratur, nam est proprietas substantiæ, esse aptam ut subslet accidentibus, quæ tamen proprietas neque addit substantiæ ullum accidens, nec declarat ipsam rationem substantiæ. Simile est de hac proprietate esse principalem virtutem operandi, et similibus. Idemque argumentum majori ratione fieri potest de ipsis proprietatibus entis in communi, quæ nec accidentia esse possunt, nec substantiæ, cum utrisque communes sint, et tamen sunt entia, alioqui nihil essent; illa ergo duo membra non dividunt sufficienter ens.

Quæstionis resolutio.

4. Nihilominus dicendum est, illam esse optimam ac sufficientem divisionem entis. Quæ sententia adeo est communis, ut tanquam res per se nota ab omnibus recepta sit; quapropter magis indiget terminorum explicatione quam probatione. Quod ergo in rebus creatis quædam sint substantiæ, quædam vero accidentia, ex ipsa continua rerum mutatione et alteratione manifestum est; mutatur enim aqua, verbi gratia, ex calida in frigidam, et e converso, et homo nunc sedet, nunc vero ambulat, per quas mutationes aliquid rei amitti vel acquiri necesse est, alioqui non fieret mutatio realis; non amittitur autem, nec mutatur substantia; integra enim manet substantia aquæ vel hominis, sive calefiat, sive frigefiat, sedeat, aut ambulet; est ergo accidens illud in quo fit mutatio; dantur ergo in entibus quædam quæ sunt accidentia. Unde ulterius necessario concluditur, aliquod esse ens, quod sit substantia; nam accidens alicujus est accidens, nimirum substantiæ. Quod si quis dicat etiam accidentis posse dari accidens, respondetur, necessario sistendum esse in aliqua substantia, quia, licet unum accidens alteri accidat, tamen cum neque in hoc ordine possit in infinitum procedi, neque sisti in aliquo accidente, quod nulli subjecto accidat (alioqui jam non esset accidens, sed substantia), necessario sistendum est in aliquo ente, quod sit substantia, quodque sit primum et quasi radicale subjectum et fundamentum accidentium. Quod etiam manifestant prædictæ accidentales mutationes, sub quarum terminis necesse est ut idem subjectum maneat, quod non potest esse nisi substantia, sive sola ac nuda, sive aliis accidentibus affecta. Sic igitur satis constat, convenienter dividi ens in substantiam et accidens.

5. Quod vero sufficienter etiam dividatur, eodem fere discursu concludi potest; nam vel ens tale est, ut nulli alteri accidat, vel est tale ut alicui accidat, seu ut alicui enti adhæreat, illudque afficiat accidentaliter, seu extra essentiam ejus. Quidquid priori modo se habet, sub ratione substantiæ comprehenditur; quod autem posteriori, sub ratione accidentis. Non potest autem inter hæc duo membra sic explicata medium inveniri; nam immediatam contradictionem includunt, ut ex ipsis verbis a nobis propositis satis constat. Coincidit autem hæc ratio cum illa vulgari, quod ens per se, et in alio, habent inter se immediatam oppositionem, unde necesse est alterutrum ex his modis omni enti convenire; ens autem per se constituit substantiam; ens vero in alio constituit accidens; ergo adæquate dividunt ens. Quid autem per hos duos modos, *per se*, et *in alio*, significetur, non potest breviter explicari, sed in sequentibus disputationibus tractandum est; nunc tantum supponatur, utrumque sumi ut includit immediatam negationem alterius, ita ut quidquid non est in alio ad modum accidentis, id est, inhærendo, vel afficiendo extra essentiam rerum, per se esse dicatur et sit substantia, et e converso, quidquid per se non est, sed alicui adhæret, sit in alio, et accidens dicatur. Quanquam ex his duobus modis melius modus per se concipiatur, et explicetur a nobis per negationem alterius, quia simplicior est quam modus existendi in alio. Atque hoc nunc sit satis ad explicandam sufficientiam hujus divisionis; nam exacta declaratio horum modorum inferius tradenda est, ut dixi. Et respondendo ad difficultates propositas hæc divisio amplius declarabitur.

Responsio ad primam dubitandi rationem.

6. Ad primam ergo rationem dubitandi, primo dicendum est, in hac divisione, prout a nobis tradita est, membra dividentia sumenda esse proportionata diviso. Cum ergo divisum sit ens creatum, utrumque membrum dividens accipiendum est, quatenus per modum enti creato accommodatum constituitur. Et quidem in accidente hoc nulla indiget declaratione, quia juxta sanam et Ca-

tholicam doctrinam nullum est increatum accidens, quia neque extra Deum est aliquod ens increatum, neque in Deo est aliquod accidens, ut supra ostensum est. De alio vero membro, scilicet, substantia, fatemur quidem Deum esse substantiam increatam, atque ita posse abstrahi rationem substantiæ in communi a creata et increata; tamen in hac divisione non hoc modo sumitur, sed quatenus constituitur per modum proprium substantiæ creatæ. Qui modus dupliciter explicari potest. Primo, ut substantia non tantum dicatur, quæ per se est, sed quæ accidentibus substat vel substare potest; quomodo videtur Aristoteles sumpsisse et descripsisse substantiam in prædicamentis. Hæc vero explicatio supponit imprimis omnem substantiam creatam et creabilem aptam esse substare accidentibus, quod alicui fortasse non omnino evidens apparebit; mihi autem indubitatum est, ut ex dictis in disputatione præcedente de compositionibus entis creati constare potest. Illa vero descriptio declarat rationem substantiæ creatæ per habitudinem ad aliquid extrinsecum, cum tamen illius ratio absoluta sit, et intra proprium genus contineatur.

7. Secundo ergo modo explicari potest, ex eo quod modus per se essendi, qui essentialiter constituit substantiam creatam, imperfectus est, vel quia aliquam compositionem includit in tali substantia, vel certe quia, licet includat negationem inhærendi, tamen non dicit ex vi suæ præcisæ et essentialis rationis actualem modum subsistendi, quo ultimate ac perfecte videtur substantia compleri ac constitui. Substantia itaque increata est per se ipsa substantialiter atque essentialiter subsistens, atque ita ex vi suæ essentiæ habet completam rationem substantiæ; substantia vero creata si incompleta sit, hoc ipso deficit a perfecta ratione substantiæ, et ex se vel non subsistit actu nisi in alio, seu in toto, vel non perfecte subsistit, neque omnino absolute, sed in ordine ad componendum aliquod totum, ut materia prima. Si vero sit completa substantia, quamvis subsistat actu, non tamen vi suæ essentiæ formaliter ac præcise, sed per aliquem modum et actum suæ essentiæ, et ideo substantialis natura creata, ut infra dicam, non est essentialiter actus subsistens, sed aptitudine. Sic igitur constat, sub hac divisione, prout in præsenti assignatur, non comprehendi substantiam increatam.

8. Neque necesse fuit prius dividere ens in substantiam et accidens, et deinde substantiam in creatam et increatam; quamvis enim negari non possit quin talis modus dividendi fundamentum habeat in re, et ideo non si rejiciendus tanquam includens aliquid falsum vel in rebus ipsis repugnans, nihilominus in de non fit, illum dividendi modum fuiss ordine naturæ præferendum. Quin potius, s attente res consideretur, non possunt hujus modi divisiones quadam serie, et ordine nobis concipi et tradi, ita ut non possint s cundum alias rerum convenientias et diff rentias aliis etiam modis concipi et coord nari. Ut (retorquendo argumentum) licet d videretur ens in substantiam et accidens posset substantia non dividi immediate creatam et increatam, sed in spiritualem materialem, et deinde substantia spiritua dividenda esset in creatam et increatam. V aliter posset dividi substantia in viventem inanimem, et rursus substantia vivens in r tionalem sive intellectualem et irrationale ac deinde intellectualis in simplicem s pure intellectualem, et compositam seu d cursivam, ac tandem simplex et pure int lectualis in creatam et increatam. Atque et aliis modis possunt in infinitum hæ di siones multiplicari, quia convenientiæ et d ferentiæ rerum infinitis pene modis possu a nobis concipi per habitudinem ad diver actiones, seu rerum proprietates.

9. Quapropter, ad constituendum aliqu divisionis modum ordini doctrinæ maxi accommodatum, consideravimus, ut su notatum est, summam ac primam entium tantiam ac diversitatem, quam invenir inter ens creatum et increatum. Quam enim ens increatum possit sub aliis rati bus, præter communem rationem entis, c venire cum aliquibus entibus creatis, u ratione substantiæ, et in aliis jam propos et in ratione entis absoluti vel respectivi similibus, nihilominus, omnibus pensa major est distinctio ac diversitas inter increatum, et quodlibet creatum, quam i omnia creata inter se comparata, et merito prius divisimus ens in creatum e creatum, quam in substantiam et accid Præsertim quia Deus extra omne genus, extra omne prædicamentum existit; u licet aliquo modo conveniat in ratione stantiæ cum aliquibus entibus creatis, tamen univoce, sed analogice, ut ex sup dictis de ente creato et increato sumi

potest, et ideo ad constituendum sub ente decem genera summa, seu prædicamenta rerum, oportuit prius increatum ens a cæteris secernere, et deinde ens creatum in cætera membra ordinate distinguere.

Responsio ad rationem secundam.

10. Atque ex his patet responsio ad secundam rationem dubitandi; concedimus enim posse alias divisiones entis creati excogitari, quibus et immediate et adæquate dividatur, præterquam in substantiam et accidens; hoc enim satis probant exempla ibi adducta, et quoad hoc eadem est ratio de ente creato, quæ de ente in communi. Nihilominus tamen hæc divisio entis creati in substantiam et accidens cæteris a nobis prælata est, propter easdem causas supra indicatas. Prima est, quia major est diversitas inter substantiam et accidens, quam inter quælibet alia membra, quæ sub ente creato excogitentur, quia majorem oppositionem includunt, et quia major est analogia entis respectu illorum, ut statim dicetur, quod est signum minoris convenientiæ, majorisque distantiæ. Quod etiam ex his exemplis in argumento adductis intelligi potest. Primum erat de divisione in absolutum et respectivum, in qua si ens respectivum sumatur pro respectu transcendentali, vix distingui potest in re ab absoluto, sed ratione tantum, quia nullum est ens creatum adeo absolutum, ut non includat in sua entitate aliquem transcendentalem respectum, ut supra tactum est. Si vero sumatur proprie pro respectu prædicamentali, hujusmodi respectus vel nihil rei addit entibus absolutis, vel, si quid addit, multo minus distat a cæteris accidentibus, majoremque cum illis convenientiam habet, quam ipsa accidentia inter se.

11. Aliud exemplum erat de actu et potentia, quæ si sumantur pro ente in actu, et ente in potentia, non sunt proprie ac positive diversa entia, sed indicant diversos status ejusdem entis, ut supra declaratum est, et ideo illa divisio in eo sensu non tam deservit ad declarandas diversas naturas entium, quod hic intendimus, quam ad explicandum ipsam communem rationem entis creati, quod de se non habet esse actu, et ideo illa divisio supra est a nobis declarata, simul cum ipsa ratione entis creati. Si vero actus et potentia proprie sumantur pro potentia agendi vel recipiendi, et actu utriusque, sic illa membra nec maxime inter se distant; nam sæpe potentia et actus ad idem genus pertinent; nec etiam illa duo membra in eo sensu sumpta adæquate dividunt ens; non enim omne ens est actus aut potentia in ea proprietate, quamvis si actus late sumatur pro quocunque formali constitutivo, sive sit propria forma, sive modus, aut terminus, et potentia sumatur pro quovis principio agendi, aut recipiendi, sic revera potest quodlibet ens ad aliquod ex dictis membris reduci. Tamen non ita declarant propriam et intrinsecam rationem uniuscujusque entis, sicut ratio substantiæ et accidentis, nec tantam diversitatem inter entia ipsa constituunt, ut dictum est.

12. Aliud exemplum erat de ente completo et incompleto; quæ duo membra fatemur adæquate et immediate dividere ens; nihilominus tamen non est ita apta ad præsentem doctrinam, sicut divisio entis in substantiam et accidens; quia tam in accidentibus quam in substantiis dari possunt entia completa et incompleta respective, et major est convenientia inter ens incompletum substantiale cum substantia completa, quam cum quocunque accidente, et e converso, major est diversitas inter quamcunque substantiam et accidentia, quam inter substantiam completam et incompletam inter se. Accedit altera generalis ratio, quod hæ divisiones entis ordinantur ad distinguenda prædicamenta, seu genera rerum, et declarandas eorum essentias, et ad hunc finem longe aptior est divisio entis in substantiam et accidens, quam in ens completum et incompletum. Imo vix potest ratio entis completi et incompleti exacte declarari, nisi supposita priori divisione; nam quod in uno genere est incompletum, perfectius ens esse potest quam quod est completum in alio; et quod in uno genere est completum in propria ratione illius generis, est simpliciter incompletum in ratione seu latitudine entis. Non est ergo necessaria illa divisio, sed in singulis generibus entium commodius explicatur.

Primum dubium de modis entium, circa tertiam dubitandi rationem.

13. In tertia difficultate nonnulla brevia dubia insinuantur. Primum est, an modus entis qui ex natura rei distinguitur ab illa re, cujus est modus, sub hac divisione comprehendatur, et ad quod illius membrum pertineat Et quidem propter argumentum factum existimare quis posset, hos modos non continer

sub diviso hujus divisionis, et ideo necessarium non esse ut aliquod ex membris dividentibus illis conveniat. Hi enim modi non habent propriam entitatem et realitatem, et ideo neque entia dici possunt, sed solum modi entium; cum ergo divisum hujus divisionis sit ens, non complectetur hos modos, et ideo nec accidentia erunt, nec substantiæ. Verumtamen hic modus dicendi falsus est, nam constat, ab Aristotele, et aliis philosophis, multa inter accidentia numerari, quæ solum sunt modi entium, ut figura, Ubi, et alia hujusmodi; de quibus suis locis videbimus. Et ratio est, quia ens creatum prout absolute distinguitur ab increato, complectitur quidquid non est nihil, sed aliquam realem essentiam, seu formalitatem habet in rerum natura; hoc enim totum complectitur ens creabile transcendentaliter et in tota sua latitudine sumptum; ergo etiam ens creatum ambit omnia quæ non sunt omnino nihil, et extra Deum sunt; hi autem modi reales non sunt nihil, sed suas reales essentias habent sibi proportionatas; continentur ergo sub diviso hujus divisionis.

14. Aliter ergo dici potest, hos modos entium revocari ad genera rerum quarum sunt modi, et cum quibus habent realem identitatem, ita ut modus substantiæ revocetur ad substantiam, et sit substantia saltem incompleta; modus vero accidentis sit accidens, et ad illud genus accidentis revocetur, in quo fuerit ipsum accidens, cujus est talis modus. Sed neque hæc sententia in universum verum habet; nam, licet interdum ita contingat, quod modus rei participet illam rationem substantiæ, vel accidentis, quæ est in re cujus est modus, non est autem hoc semper verum; nam figura est modus quantitatis, et tamen non participat rationem quantitatis, sed qualitatis, et similiter Ubi est modus quantitatis vel substantiæ, et tamen nec est substantia, nec quantitas, sed peculiare genus ac prædicamentum constituit. Et idem multi censent de relationibus prædicamentalibus, si in ipsa substantia immediate fundentur; non enim habent proprias entitates realiter distinctas ab aliis, sed ad summum sunt quidam modi entium, et tamen novum genus accidentis constituunt.

15. Quocirca duo a nobis exponenda sunt: unum est, quando modus entis sit substantia, quando vero accidens; aliud est, quando ille modus, qui est accidens, revocetur ad prædicamentum alterius accidentis, vel novum genus accidentis constituat. Circa p
mum dicendum est, in substantiis illum m
dum substantialem esse, qui ad constitut
nem et complementum ipsius substantiæ p
tinet; e contrario vero illum esse acciden
lem modum, qui supponit substantiam co
plete constitutam, et illam afficit sub ali
alia ratione. Exemplis declaratur: nam u
materiæ cum forma substantiali, vel for
cum materia, per se ordinatur ad const
tionem substantiæ completæ, et in intrins
ratione substantiæ compositæ includitur,
ideo talis modus substantialis est; simil
subsistentia est intrinsecus terminus subs
tialis naturæ, complens ac constituens s
stantiale suppositum, et ideo est etiam s
stantialis modus; idemque dicendum e
de existentia substantiali, si illa esset mo
ex natura rei distinctus ab essentia act
naturæ substantialis. Ac denique eodem
do dicunt Theologi, unionem humanitati
Verbum, quamvis supernaturalis sit, nih
minus esse substantialem modum, quia
constitutionem unius personæ composit
trinsece concurrit. Altera pars decla
etiam exemplis; nam in substantia,
gratia, Angelica, jam completa in ra
suppositi per suam subsistentiam, datur
dus præsentiæ localis in hoc vel illo sp
seu loco, cui præsentiæ respondit localis
tus Angelo proportionatus, qui etiam
modus subjecti, in quo est; et tamen n
est modus substantialis, nec illis m
censetur aliquid substantiale in Angelo
tari, quia neuter pertinet ad constituti
seu complementum Angelicæ substa
Idemque, servata proportione, reperit
substantia corporea, si præsentia locali
in sola quantitate, sed in ipsamet subs
intelligatur. Quo etiam modo dicunt T
logi, præsentiam sacramentalem co
Christi in Eucharistia, quæ ad genus l
præsentiæ revocatur, esse modum acc
talem illius corporis, quia nullo modo
tat ad substantialem constitutionem, vel
plementum ejus. Idem est de relatione
titatis, quæ immediate in substantia f
tur (si supponamus has relationes ess
dos), nam talis relatio nihil confert ad
stantiæ complementum; æque enim pe
substantia fuit Adam, quando nullum h
hominem similem, seu ejusdem speci
postea, quando alii producti fuere.

16. Ratio vero utriusque partis facile
potest; nam substantia completa, cu

us per se unum, et in suo genere absolum, non nisi ex substantia vel substantiis nstat; quidquid ergo intrinsece concurrit l constitutionem substantiæ, substantiam ltem incompletam esse necesse est. Item bstantia incompleta nihil aliud est, nisi vel bstantia ista in aliquo esse imperfecto, vel quod est pars, seu complementum subntiæ; ergo omnis modus, qui ita conrrit ad constitutionem substantiæ, est subntia incompleta, seu modus substantialis, non est accidens. Denique de ratione accintis est ut supponat subjectum suum; ergo odus, qui non supponit, sed complet subntiam, non est accidens. Atque hinc patet io alterius partis; nam postquam substan- jam est plene in suo genere constituta, idquid ei additur, sive sit res, sive modus, accidens ejus; sed modus qui nullo mospectat ad complementum substantiæ, se supponit illam plene constitutam in suo nere; est ergo accidens ejus. Major cont, tum ex communi ratione accidentis, tum am quia si modus adveniens substantiæ n est accidens, sed aliquid substantiale, go complet amplius, et quasi magis inteit ipsam substantiam cujus est modus; ergo is modus non supponit substantiam plene nstitutam; ergo si eam sic constitutam pponit talis modus, non erit substantialis, l accidentalis. Tandem, quia nulla alia rareddi potest cur aliqui modi advenientes bstantiæ sint accidentales, nisi quia non tinent ut modi ad constitutionem vel commentum ejus.

17. Solum habet peculiarem difficultatem, æ in prædicto argumento tangebatur, de pendentia substantiæ, et maxime de illa e est per modum creationis; nam illa non nstituit intrinsece substantiam, neque peret ad complementum ejus; ergo nullo moerit substantia etiam incompleta, cum tan neque accidens esse possit, propter ranem ibi tactam, scilicet, quia non est in bjecto. Hæc vero difficultas generalis esse test de omni actione seu dependentia, amvis specialem rationem difficultatis hat, in illa quæ non est ex subjecto; de qua ex professo dicendum erit inferius dispundo de actione et de passione. Nunc breviter itur, nullam dependentiam, seu fieri, ut sic, bere rationem accidentis respectu termini ad em tendunt, sed esse modum quemdam lirecte seu reductive pertinentem ad præamentum sui termini; sub qua consideratione motus localis reducitur ad prædicamentum Ubi, alteratio ad qualitatem; et fortassis sub hac ratione Aristoteles de motu disseruit in Postprædicamentis. Ratio autem hujus est, quia de ratione accidentis est, ut supponat subjectum suum; de ratione autem dependentiæ seu fieri est, ut non supponat terminum suum, nam est via ad illum, et ideo non potest dependentia respectu termini habere rationem accidentis. An vero quando talis dependentia est in subjecto, et de subjecto, respectu illius habeat rationem accidentis, in dicto loco tractabimus. Recte tamen ex dictis colligitur, illam dependentiam, quæ et ad substantiam tendit, et in subjecto non recipitur, non habere rationem accidentis, sed modi substantialis. Unde consequenter dicendum est, non esse de ratione substantialis modi, ut intrinsece et in facto esse constituat substantiam, sed satis esse ut constituat illam tanquam via ad illam, seu ut intrinsecum fieri ejus, et quod non aliter illam afficiat; sic enim omne fieri, ut sic, nihil aliud est quam suus terminus in esse incompleto, ut calefactio est veluti quidam incompletus calor, et sic de reliquis.

18. Ex dictis facile est respondere ad aliam partem, quam secundo loco proposuimus, scilicet, quando modus, qui est accidens, reducatur ad aliud genus accidentis, vel novum genus constituat. Eadem enim fere regula, quam de modis substantialibus tradidimus, applicanda hic est. Nam interdum accidentalis modus solum est ad complementum alterius accidentis, seu ad exercendum effectum formalem ejus, et tunc modus accidentalis non constituit novum genus seu prædicamentum accidentis, sed ad illud reducitur, ad cujus complementum pertinet; nam in eo genere quid incompletum est. Quando vero modus accidentalis non spectat ad complementum, vel constitutionem alterius accidentis, sed per sese peculiari modo afficit substantias, vel immediate, vel medio aliquo accidente, tunc per se habet peculiarem rationem accidentis, et novum prædicamentum, vel proprium genus alicujus prædicamenti constituit. Exemplis res declaratur: nam actualis inhærentia quantitatis in substantia modus est ex natura rei distinctus a quantitate, quandoquidem in Eucharistiæ sacramento ab ea separatur, qui tamen modus non constituit aliquod genus peculiare alicujus prædicamenti, sed ad prædicamentum quantitatis reducitur, quia intrinsece perti-

net ad constitutionem rei quantæ, et ad exercendum formalem effectum quantitatis. Et idem proportionaliter est de inhærentia qualitatis, quæ ad prædicamentum qualitatis reducitur. Item punctus tanquam incompleta quantitas ad genus quantitatis revocatur, quia intrinsece competit ad constitutionem ipsius quantitatis, cujus est modus, vel terminus; imo, licet forte punctus habeat suam entitatem, nihilominus, quia solum ordinatur ad terminandam vel uniendam quantitatem, ad illam revocatur; multo ergo magis modus, qui est complementum alicujus accidentis, ad illud revocatur, neque constituet per se suum genus accidentis.

19. At vero figura quamvis sit modus quantitatis, non revocatur ad prædicamentum quantitatis, sed genus quoddam qualitatis constituit, et Ubi similiter est alius modus quantitatis, qui non reducitur ad quantitatem, sed novum prædicamentum constituit. Cujus rei causa non potest esse alia, nisi quia tales modi non conferunt per se ad effectum formalem quantitatis, neque ad integritatem, vel constitutionem ejus, sed novum et specialem modum afficiendi habent; idem ergo est in omnibus similibus. Ratio item generalis fere tacta est; nam quoad priorem partem eadem est ratio proportionalis in accidentibus, quæ est in substantia; nam sicut id, quod componit, aut integrat substantiam, est incompleta substantia, sive sit pars, sive modus ejus, ita quod complet vel integrat aliquod accidens, est quid incompletum in eo genere accidentis, sive sit pars, sive modus ejus. Quoad posteriorem autem partem ratio est, quia si modus est accidentalis, et non est pars, vel complementum accidentis in suo esse, necesse est ut habeat proprium modum afficiendi accidentaliter, qui proprium genus accidentis constituet, quia in suo ordine est completum accidens, neque est aliquod genus accidentis ad quod revocetur, tanquam quid incompletum in eo ordine. Atque hæc doctrina notanda est ad distinguenda prædicamenta accidentium, et eorum rationem seu sufficientiam tradendam; de qua posterius disputabimus, et si quid difficultatis circa hanc doctrinam occurrerit, ibi melius expedietur.

Quæ distinctio necessario intercedat inter substantiam et accidens.

20. In confirmatione illius tertii argumenti indicatur aliud dubium, nimirum, quanta distinctio necessaria sit inter accidens et substantiam. Quidam enim existimant, requiri disjunctionem realem propriam et rigorosam, qualis est inter res mutuo separabiles. Ita significavit Soncinas, 7 Metaph., quæst. 36, et alii, ut videbimus tractando prædicamenta accidentium, præsertim relationis. Sed hoc non est in universum verum, ut ex dictis in proximo puncto constat, evidentiusque constabit ex dicendis inferius de singulis prædicamentorum seu rerum generibus. Et ratio breviter nunc est, quia ad rationem accidentis sufficit, quod sit modus ex natura rei distinctus a substantia, afficiens illam omnino extra genus substantiæ, ut est Ubi, verbi gratia, et si quid est aliud simile.

21. Alii e contrario sentiunt, de ratione accidentis non esse quod distinguatur a substantia ex natura rei, id est, vel realiter, vel modaliter, sed satis esse quod distinguatur ratione formali præcisa per intellectum, cum fundamento in re, qualis est in exemplis in prædicta confirmatione adductis. Sic enim in materia prima distinguimus potentiam recipiendi a substantia materiæ, quia ratio potentiæ diversam rationem formalem denotat, quamvis contingat a parte rei non distingui ab entitate in qua est. Item interdum substantia est virtus proxima ad agendum, vel virtute naturali (ut est probabilis opinio), vel saltem virtute obedientiali, quæ virtus non est a parte rei distincta ab ipsa substantia, et tamen est formaliter accidens ad qualitatem pertinens; nam potentia species est qualitatis; virtus autem agendi nihil est aliud quam potentia quædam. Item, relatio identitatis substantialis specificæ est formaliter accidens, et tamen non est aliquid a parte rei distinctum a substantia. Denique est urgens argumentum, quia, ut duo prædicamenta accidentium distinguantur, non est necessaria a parte rei distinctio inter ipsa, sed sufficit distinctio rationis formalis per intellectum ut constat in actione et passione, et inferius latius dicitur; ergo ad distinguendum accidens a substantia, similis distinctio sufficit; est enim æqualia ratio, cum non sit necessaria major distinctio quam prædicamentalis.

22. Alii putant, necessariam esse in re aliquam distinctionem, saltem modalem. Primo, quia ratio accidentis realis non constituitur mente nostra, sed in re esse debet, alioqui non esset ens reale, sed rationis; ubi vero non est distinctio in re ipsa, non po-

test vera ratio accidentis in re ipsa consistere; ergo ad veram rationem accidentis, oportet quod a parte rei sit aliqua realis distinctio inter illud et substantiam. Minor probatur, quia alias nulla ratio afferri posset, ob quam attributa Dei, aut actus voluntatis, vel intellectus ejus, non sint vera et realia accidentia, quia si identitas non obstat, nihil est quod obstet; nam etiam ibi est distinctio rationis formalis fundata in re, et completa per intellectum. Secundo, quia si in re nulla est distinctio, nihil est quod in re accidat alicui; nam idem non potest accidere sibiipsi, cum nihil possit cogitari magis essentiale quam idem sibi; ergo sine distinctione in re non potest concipi vera ratio accidentis realis, nam de ratione accidentis est ut accidat alicui. Vel potest aliter formari ratio, quia de ratione accidentis est aliqua realis inhærentia actualis, vel aptitudinalis; sed ejusdem ad seipsum non potest esse vera et realis inhærentia, sed omnimoda identitas secundum rem; ergo sine distinctione aliqua in re non potest vera ratio accidentis intelligi. Tertio declaratur aliter, quia quando mens concipit diversis modis seu conceptibus eamdem substantiam, nullum format conceptum distinctum et adæquatum essentiæ talis substantiæ; ergo quilibet ex illis conceptibus est inadæquatus substantiæ secundum rationem substantialem et essentialem ejus; ergo ratio formalis concepta in substantia, ut sola ratione distincta ab illa, nunquam habet veram rationem accidentis. Primum antecedens patet, quia si substantia quælibet concipiatur distincte et adæquate, ut in se est, solum uno conceptu concipietur, et secundum unam rationem formalem illi adæquatam et essentialem, quia nulla ratio formalis potest esse magis essentialis quam illa, quæ est adæquata entitati rei, et ab illa in re ipsa non distinguitur; ergo nulla forma vel modus potest habere in re veram rationem accidentis, nisi vel realiter, vel modaliter ex natura rei a substantia distinguatur. Atque hoc modo intelligi videtur, quod D. Thom. ait, in 1, distinct. 33, quæst. 1, art. 4, ad 4, ea, quæ sunt in genere substantiæ et accidentis, non esse in re idem, ut latius docet, 4 contra Gent., cap. 14.

23. Alii denique distinctione utendum putant. Aliud est enim loqui de accidente reali et physico, aliud vero de accidente logico, seu prædicamentali. Accidens priori modo dicitur, quod in re vere inest, et accidentaliter advenit, et hoc sine dubio requirit distinctionem aliquam ex natura rei, ut argumenta proxime facta convincunt. Posteriori autem modo dicitur accidens id, quod secundum modum prædicationis et conceptionis nostræ accidentaliter ac contingenter dicitur, secundum specialem aliquam rationem, quæ ad constituendam aliquam ordinationem prædicamentalem sufficiat, et hujusmodi accidens non semper requirit actualem distinctionem in re, juxta hanc sententiam. Quam existimo necessario esse probandam, propter argumentum factum, quod ad distinctionem prædicamentorum non semper est necessaria distinctio in re. Quod etiam verum esse de aliquibus generibus accidentium ad substantiam comparatis, præsertim Relatione et Quando, ex discursu prædicamentorum constabit. Deinde, negari non potest quin aliquæ denominationes prædicamentorum accidentium a rebus, quæ sunt substantiæ, desumantur, ut esse vestitum, deauratum, et aliæ similes. Præterea, metaphysice abstrahendo ac præscindendo, aliqua sunt extra essentiam rei, quæ a parte rei non sunt actu distincta; ergo, pari ratione, poterunt aliqua prædicari accidentaliter, secundum prædicamentalem distinctionem, etiamsi in re non sint distincta a substantia. Et ita facile possunt argumenta pro aliis sententiis adducta dissolvi, quanquam non omnia exempla, quæ in eis sumuntur, vera sint. Quæ omnia ex discursu prædicamentorum accidentium evidentius et clarius intelliguntur. Nunc vero, ut comparemus substantiam et accidens, præcipue agimus de accidente vero et physico, ac reali, alias non poterit commode fieri comparatio.

SECTIO II.

Utrum ens analogice dividatur in substantiam et accidens.

1. Supponimus ens non dici æquivoce de substantia, et accidente; neque enim in hoc invenio inter auctores opinionum diversitatem; estque expresssa sententia Aristotelis, 4 Metaph., c. 2, et aliis locis infra citandis, et necessario sequitur ex dictis supra de uno conceptu formali et objectivo entis; nam nomen æquivocum subordinatur distinctis conceptibus. Item sequitur ex dictis de objecto hujus scientiæ; non enim posset ens in communi esse objectum metaphysicæ, si esset mere æquivocum. Item hoc ipsum ne-

cessaria consecutione infertur ex dictis de divisione entis in increatum et creatum; nam si respectu horum non est æquivocum, multo minus erit respectu substantiæ et accidentis; longe enim major distantia est, minorque convenientia entis creati ad increatum, quam accidentis ad substantiam creatam. Unde rationes ibi factæ hic possunt eadem efficacitate applicari. Quod ergo Porphyrius, ex sententia Aristotelis, dixit in cap. de Specie, ens æquivoce dici de primis decem generibus, primum Scotus, in 1, distinct. 3, negat apud Aristotelem inveniri; de Porphyrii autem auctoritate non curat. Deinde dicendum est ab antiquis auctoribus analoga sub æquivocis comprehendi, ut constat ex Aristotele, in Anteprædicam., cap. 4; et ex August., in Categoriis, c. 2. Et hoc significavit Aristoteles, locis infra citandis, de analogia entis, et præsertim 1 Elench., c. 6, ubi, agens de æquivocis, exempla ponit in ente. Relinquitur ergo quæstio de analogia entis creati, respectu substantiæ et accidentis.

2. Et quidem auctores omnes, qui ens faciunt univocum ad Deum et creaturas, consequenter dicunt, ens creatum esse univocum ad substantiam et accidens, ut Scotus, in 1, dist. 3, quæst. 1, et in 3, dist. 8, quæst. 1; et Gabriel, in 1, dist. 2, quæst. 4, et alii, tum Scotistæ, tum Nominales. Fundamenta hujus sententiæ eadem fere sunt in hac quæstione, quæ in illa de Deo et creaturis, et immediate quidem probant ens creatum dicere unum conceptum formalem et objectivum communem substantiæ et accidenti, quia contingit esse nos certos aliquid esse ens creatum, et postea inquirere an sit substantia, vel accidens. Item, quia per accidentia investigamus substantias, quod non facimus, nisi incipiendo ab his in quibus substantia formaliter convenit cum accidente, et deinde distinctionem vel differentiam investigando. Si enim substantia et accidens in nullo conceptu formaliter convenirent, ex vi accidentis nullum conceptum substantiæ formare possemus, quia neque proprium, ut per se constat, neque communem, si talis communis conceptus non admittatur; necessario ergo admittendus est; si autem aliquis conceptus est communis, maxime conceptus entis. Item, quia substantia et accidens in ratione entis creati sunt aliquo modo similia; tam enim accidens ac substantia, habet suum esse, per quod est intrinsece ens. Item, quia ens creatum potest esse objectum scientiæ, et medium vel extremum demonstrationis, et ex illo confici potest universalis propositio et contradictio, quæ omnia sunt indicia manifesta unius conceptus communis formalis et objectivi. Ex hoc vero ulterius concludunt dicti auctores, ens creatum esse univocum, quia dicitur de substantia et accidenti secundum idem nomen, et eamdem rationem, quæ est univocorum definitio.

Posterior sententia opposita.

3. Communior vero sententia est, ens esse analogum ad substantiam et accidens. Hæc censetur esse sententia Aristotelis, dicto lib. 4 Metaph., cap. 2, et 7 lib., cap. 2 et 4, et lib. 1 Ethic., c. 6. Quibus locis D. Thom., Aver., Alexand., et alii idem docent. Tenet etiam Porphyr., in c. de Specie, ubi idem sequuntur Albert., Ammonius et alii. Et D. Thom. sæpissime, et omnes ejus discipuli hanc sententiam docent, ut supra retuli. Atque hæc sententia, absolute loquendo, probanda est. Rationes autem, quibus multi ex Thomistis illam confirmant, a nobis admitti non possunt; nam intendunt ut excludant unum conceptum objectivum entis. Prima est illa, quod ens dicitur immediate de substantia et accidentibus omnibus, quod repugna nomini univoco, quia terminus univocus significat immediate unam rationem præcisan et abstractam, et communem illis de quibu univoce dicitur.

4. Secunda ratio est, quia, si accidens esset univoce ens, non definiretur per substantiam, contra Aristotelem, 6 Metaphysicæ, cap 1. Sequela patet, quia, quæ univoce conveniunt in aliqua ratione, conveniunt in eaden definitione, et ideo non potest unum per aliu definiri.

5. Tertia ratio est, quia si ens esset univocum respectu substantiæ et accidentium, pos set in eorum definitionibus poni, quia sempe licet in definitione ponere omnes ratione communes, in quibus propinquiora gener possunt univoce resolvi; nam loco nomin positi in definitione, licet ejus definitione ponere, teste Aristotele, 2 Topic., c. 2. Cor sequens autem est contra eumdem Arist 8 Metaph., textu 17, et plane falsum, et cont usum omnium. Ratio autem esse potest, v quia ens non est genus, neque differentia, v certe quia ens adjunctum cæteris prædicat nihil eis addit, ut ait Aristoteles, 4 Metaph cap. 2, unde esset supervacanea nugatio a

dere ens cæterisd efinitionum terminis. Quarta ratio afferri solet, quia si ens esset univocum, esset genus, nam esset universale; esset enim unum in multis et de multis, et non posset esse aliud universale quam genus, ut patet facile discurrendo per reliqua, et quia prædicaretur de pluribus differentibus specie. Consequens autem est falsum, alias prædicamenta non essent primo diversa, neque darentur decem suprema rerum genera, possentque dari differentiæ contrahentes ens, nam hoc est ratione generis; hoc autem esse impossibile probat Aristoteles, 3 Metaph., text. 10, quia genus est extra rationem differentiæ; ens autem esse non potest extra rationem alicujus.

Expenduntur rationes posterioris sententiæ.

6. Nihilominus hæ rationes mihi non videntur eficaces; nam prima, ut dixi, non solum procedit contra univocationem entis, sed etiam contra unitatem conceptus ejus; nam si ens habet unum conceptum, necesse est ut illum immediate significet, nisi fortasse sit sermo de medio in re ipsa præciso ab inferioribus, vel saltem quod ita possit ratione præscindi, ut habeat differentias contrahentes, in quibus non includatur, quomodo conceptus entis non est præcisus ab inferioribus, ut supra dixi, quamvis absolute sit medium ratione distinctum a substantia et accidente. Quod si illo priori et stricto modo medium sumatur, negabitur facile de ratione termini univoci esse, ut significet immediate aliquam naturam illo modo abstractam et præcisam ab inferioribus; nam satis est quod significet rationem communem æque inventam in inferioribus, quomodocunque communis sit; nam ex ratione univocationis nihil aliud colligi potest, et ex discursu hujus sectionis variis exemplis constabit illum modum præcisionis et abstractionis non esse necessarium ad univocationem.

7. Secunda ratio posset fortasse in aliquo sensu esse efficax, ut infra videbimus; ut tamen proposita est, dissolvi potest, distinguendo consequens ibi illatum; nam aut est sermo de accidente, ut ens est, vel ut accidens est. Priori modo, concedenda est sequela; nam verissimum est, in definitione accidentis, ut est ens, non cadere substantiam, sed solum id quod est de ratione entis in quantum ens. Quamvis Cajetan., de Ente et essentia, quæst. 3, contrarium sentiat; et citat Antonium Trombetam idem asserentem. Ex quo ad hominem quidem bene contra illum argumentatur, tamen absolute illud falsum est. Quia plus est de ratione accidentis in quantum accidens, quam in quantum ens; sed habitudinem ad substantiam præcise dicit in quantum accidens; non ergo in quantum ens; ergo ut sic non definitur per substantiam. Item ens in quantum ens habet suam rationem, in qua non ponitur substantia, ut supra declaratum est; sed accidens præcise sumptum in quantum ens, solum constituitur illa ratione formali entis; ergo. Denique hoc evidenter sequitur ex unitate conceptus objectivi entis, contra quam æque procedit ratio illa in hoc sensu proposita. Hinc vero non sequitur univocatio, ut mox videbimus, et supra late declaratum est tractando de analogia entis ad creatum et increatum. Posteriori autem modo negatur sequela; nam accidens licet non ex communi ratione entis, tamen ex propria ratione accidentis ut tale est, indiget per substantiam definiri, eo quod sit entis ens. Quod si dicas, etiam hoc repugnare univocationi entis, respondeo, fortasse id verum esse; hac enim ratione dixi, posse illam rationem esse efficacem; id tamen non recte probatur ratione ibi facta, scilicet, quia, quæ univoce conveniunt, habent eamdem definitionem; est enim hoc verum, si definiantur præcise sub ratione in qua conveniunt, non sub propriis rationibus.

8. Tertia ratio non solum procedit contra entis univocationem, sed etiam contra unitatem conceptus ejus, vel potius (ut verius loquar) contra neutram earum procedit, sed difficultatem quamdam proponit, quæ in omni sententia et opinione locum habet. Nam, sive ens sit univocum, sive analogum, et sive dicat unum conceptum, sive non, nihilominus verum est substantiam esse ens per se, et accidens ens in alio. Cur ergo in definitione, quæ datur per substantiam, vel accidens, non licebit ponere loco substantiæ ens per se, et loco accidentis ens in alio? Ut, si definitur Angelus, quod sit substantia creata intellectualis, cur non dici potest ens creatum per se, intellectuale? Rursus eadem difficultas est de novem primis generibus accidentium; unumquodque enim definitur, vel potius describitur esse accidens taliter afficiens substantiam; cur ergo non poterit definiri esse ens in substantia, taliter afficiens illam? et de inferioribus accidentibus similiter inquiri potest, cur, sicut definiuntur per sua suprema

genera, non possint per descriptiones illorum, in quibus ens vel accidens ponitur, definiri. Neque enim ea incommoda, quæ in tertia ratione contra hunc definiendi modum proponuntur, videntur esse alicujus momenti, quia, licet definitio sufficienter detur per genus proximum et differentiam, tamen etiam potest dari per genus remotum, et omnes differentias intermedias, et eadem ratione poterit loco supremi generis poni prædicatum transcendens cum modo determinante. Neque propterea committeretur nugatio, sicut non committitur, cum dicitur substantia esse ens per se, sed distinctius explicatur quod substantia dicit confusius; et licet ens includatur in ipso modo per se, et in omnibus differentiis inferioribus, tamen ut non sit nugatio, sufficit diversus modus significandi et concipiendi, per modum determinabilis et determinantis.

9. Hæc proposita sint, non ut concludamus, ens ponendum esse explicite in definitionibus rerum, sed ut ostendamus, eamdem esse difficultatem in quacunque sententia de analogia entis. Nam, si ens non est ponendum in definitionibus, non ideo est quia est analogum, sed quia est transcendens. Quocirca dicendum est, cum Aristoteles negat ens poni in definitionibus, loqui de propriis definitionibus, quæ ex genere et differentia constant, in qua proprietate dicendum etiam est, suprema genera definiri non posse, ideoque transcendentia ad definitiones rerum non pertinere. Accedit, quod id censetur supervacaneum, quia quando res quælibet definitur, supponitur esse ens; nam quæstio, quid est, supponit quæstionem, an est. Quod si quis vellet, ut rem totam distinctissime explicaret, quoad posset, loco substantiæ (et idem est proportionaliter de accidente) illam qualemcunque ejus descriptionem ponere, esset quidem prolixus et morosus, et misceret descriptionem cum propria definitione, nihil tamen falsum diceret aut faceret absurdum, ut argumentum, mea sententia, convincit, etiamsi ens analogum sit, imo etiamsi unum conceptum non diceret.

10. Ad quartam rationem neganda est sequela, quia, licet ens esset univocum, posset non esse genus, quia non dicit conceptum unum omnino præcisum a differentiis, sed in eis inclusum, et ideo non facit propriam compositionem metaphysicam, cujus veluti potentialis pars est genus. Unde multi probabiliter sentiunt, accidens esse univocum, et non esse genus, et motum similiter dici univoce de actione et passione, et ipsum ens esse univocum respectu aliquorum, licet non respectu omnium, de quibus exemplis postea dicemus. Posset etiam in hoc numero poni persona, vel relatio increata, prout communis est tribus personis, vel relationibus divinis; dicitur enim univoce de illis; quæ enim ratio analogiæ ibi excogitari potest? dicitur etiam in quid, si formaliter de quidditate personæ vel relationis ut sic loquamur, et tamen non est genus, cum non possit habere differentias contrahentes; hæc enim duo quasi correlativa sunt. Latius ergo patet univocum prædicatum, etiam in quid, quam genus. Quare consequenter dicendum est, tale prædicatum univocum non esse universale, eo, scilicet, modo quo Porphyrius de universalibus tractavit, quæ in prædicamentis collocantur, vel ad prædicamenta coordinanda et distinguenda deserviunt. An vero tale prædicatum possit latiori modo dici universale, quæstio fere erit de modo loquendi, quæ ad rem præsentem parum aut nihil referet.

Resolutio.

11. Igitur ratio analogiæ entis creati respectu accidentis et substantiæ sumenda est ex eodem principio, ex quo analogiam entis ad Deum et creaturam declaravimus, nimirum, quia ens per se essentialiter postulat hunc ordinem descendendi prius ad substantiam quam ad accidens, et ad substantiam per se, ad accidens vero propter substantiam, et per habitudinem ad illam.

Qualis analogia hic interveniat.

12. Quod ut declaremus, dubitari potest primo an hæc analogia sit proportionalitatis an proportionis. Multi enim existimant esse proportionalitatis tantum, ut Cajetanus, et alii. Et revera, qui negant unum conceptum entis, coguntur ita sentire, nisi velint dicere accidens esse ens per solam extrinsecam denominationem, quod absurdissimum est. Alii vero utrumque analogiæ modum hic admittunt. Ego vero idem censeo hic esse dicendum, quod de ente communi ad Deum et creaturas dictum est, hic, scilicet, non intervenire proprie analogiam proportionalitatis, sed attributionis tantum. Non quod non possit a nobis considerari illa proportio, quod sicut substantia se habet ad suum esse, ita accidens se habeat ad suum; nam sicut revera in re est proportio, ita etiam potest a nobis consi

derari; sed, quod accidens neque sit, neque denominetur ens propter hanc proportionem, sed propter intrinsecum esse, per quod in ordine entium constituitur.

13. Quod eisdem argumentis confirmari potest, quibus supra in explicanda analogia entis ad Deum et creaturas usi simus. Nam ex analogia secundum proportionalitatem duplici impositione significat sua significata. Una propria, altera per translationem et metaphoram, propter nonnullam similitudinem, vel proportionem. Nomen autem *ens* non significat hoc modo accidens, sed unica impositione, qua impositum est ad significandum quicquid aliquo modo habet esse. Est ergo hæc analogia attributionis, atque ita illam explicuit Aristoteles, 1 Ethicor., cap. 6, ubi ait, ens esse analogum, et dici per prius et posterius, *quia quod est per se*, scilicet, substantia, *prius natura est, eo quod ad aliquid*, id est, ad substantiam ipsam, *dicitur*, ut est accidens; et 4 Metaph., cap. 2, ait, *ens multipliciter dici, verum ad unum;* et comparat cum sano, quod est analogum attributionis. Atque idem repetit lib. 7, cap. 4, et lib. 11, cap. 3, et lib. 12, cap. 4, ubi etiam declarat, reperiri quamdam proportionalitatem inter principia accidentis et substantiæ, non tamen dicit analogiam entis positam esse in hac proportionalitate, sed in attributione. Et eodem modo intelligendus est D. Thom., in 3, distinct. 1, quæst. 1, art. 1, ubi eamdem proportionalitatem proponit; aliis tamen locis diserte explicat, hanc analogiam solum esse proportionis, præsertim 1 cont. Gent., cap. 34.

Qualis attributio hæc sit.

14. Secundo dubitari potest qualis sit hæc analogia attributionis entis creati ad substantiam et accidens. Ad quod breviter ex superius tractatis dicendum est, cum duplex sit analogia attributionis, una, quæ sumitur ab eadem forma, quæ intrinsece est in uno analogatorum, in aliis vero per extrinsecam denominationem; altera, quæ dicit formam seu rationem formalem intrinsece inventam in omnibus analogatis cum aliquo ordine, vel habitudine eorum inter se; dicendum (inprimis) est, hanc analogiam esse posterioris generis, non prioris. Nam accidens non est ens per denominationem extrinsecam a substantia, sed per intrinsecam entitatem suam, secundum quam habet suum proprium esse; est enim aperta repugnantia, quod aliquid sit ens reale per extrinsecam denominationem; nam sola extrinseca denominatio nihil rei ponit in re denominata. Item, quia ostendimus supra, ens immediate significare unum conceptum objectivum, cujus formalis ratio intrinsece reperitur in omnibus entibus, et ex vi illius sub entis significatione seu analogia comprehenduntur. Est ergo hæc analogia cum intrinseca habitudine seu inclusione rationis formalis entis, tam in accidente quam in substantia. Unde fit, hanc analogiam non posse in alio consistere, nisi in hoc quod illamet ratio formalis entis non omnino æqualiter et indifferenter descendit ad accidens et substantiam, sed cum quodam ordine, et habitudine quam per se requirit, nimirum, ut prius sit absolute in substantia, et deinde in accidente cum habitudine ad substantiam.

15. Et ita solvitur fundamentum Scoti. Recte enim probat, ens significare substantiam et accidens medio eodem conceptu formali et objectivo, negamus tamen id satis esse ut sit univocum proprie, nisi sit etiam perfecte unum in habitudine et indifferentia ad inferiora. Et in hoc differt hæc unitas conceptus entis ab unitate generis; nam genus, licet in speciebus sit inæqualiter perfectum ratione inæqualium differentiarum, ex quo dici solet physice aut secundum rem esse æquivocum seu analogum, tamen secundum se sumptum non solum abstrahit ab illa inæqualitate, sed etiam ab omni ordine unius ad alterum, quia non descendit ad unam speciem mediante altera, aut per habitudinem ad alteram, et ideo metaphysice est perfecte univocum; secus vero est de ente propter contrariam rationem. Accedit etiam quod inæqualitas generis, prout existit in speciebus, provenit solum ex differentiis contrahentibus, quæ formaliter ac præcise genus ipsum non includunt, solumque consistit in diversis gradibus perfectionis; at vero illi modi, quibus ens creatum determinatur ad esse substantiæ vel accidentis, intrinsece includunt ipsum ens, et ideo dicitur ens quodammodo ex se habere illam inæqualitatem quam habet in substantia et accidente. Quæ etiam non consistit in qualicunqne diversitate perfectionis, sed in participatione adeo diversa, ut in substantia sit absolute et simpliciter; in accidente vero solum diminute et per habitudinem ad substantiam.

16. Ex quo etiam intelligimus, hanc analogiam esse diversam ab aliis, quia in re ipsa existit, et ex vi ejus derivatur ad nomen abs-

que ulla negatione intellectus nostri, sed sola impositione talis nominis ad significandam talem rationem formalem, quæ ex se non respicit plura nisi cum ordine et habitudine eorum inter se; unde nomen ideo est analogum, quia significat rationem analogam, seu non perfecte unam, neque æque indifferentem. Aliæ vero analogiæ, in quibus secundaria significata solum per denominationem extrinsecam talia sunt, fundantur potissime in impositione et attributione intellectus nostri; nam forma significata per nomen ex se tantum est in uno analogato, et non dicit intrinsecam habitudinem ad aliud, sed intellectus noster considerans aliquam habitudinem extrinsecam, transfert nomen, et analogiam complet.

Sitne accidens absolute ens.

17. Tertio dubitari potest, an hæc analogia tanta sit, ut ratione illius absolute negandum sit, accidens esse ens, nisi cum aliquo addito, scilicet, ens secundum quid, vel entis ens, prout loquitur Aristot., 7 Metaph., textu 2 et 15. Quidam enim videntur sentire, hanc locutionem absolute prolatam, Accidens est ens, esse falsam; quod significat Soto in Antepræd., cap. 4, quæst. 1, in probationibus conclusionis 3; et post conclusionem quartam, solvens quoddam argumentum, nescio quam differentiam in hoc invenit inter analogiam entis ad creaturam respectu Dei, et ad accidens respectu substantiæ; nam de creatura dicitur simpliciter, de accidente vero minime, sed tantum secundum quid.

18. Sed nihilominus dicendum est, non obstante hac analogia, ens absolute et sine addito prædicari posse de accidente. Quod patet primo ex communi modo concipiendi et loquendi omnium philosophorum, qui absolute dicunt, sola entia realia constitui in prædicamentis, et quantitatem vel qualitatem esse realia entia. Item hac ratione ens potest esse medium, et extremum demonstrationis, et ex eo potest confici vera distributio et contradictio. Unde ipsemet Soto, in fine illius quæstionis, negat hanc propositionem, Omne ens est substantia, et merito, nam si omne ens esset substantia, non recte divideretur ens in substantiam et accidens. Hinc vero aperte sequitur, hanc esse veram, Accidens est ens; nam si non omne ens est substantia, ergo aliquod ens est non substantia; ergo aliquod ens est accidens; quid enim esse potest illud ens, quod non est substantia, nisi accidens? ergo per simplicem conversionem, accidens etiam est ens. Præterea, quænam differentiæ ratio potest in hoc assignari inter creaturam respectu Dei, et accidens respectu substantiæ? ideo enim absolute dicitur creatura ens, quia habet intrinsecum esse suum, quo formaliter existit, sicut Deus per suum, quamvis non sit æquale, neque independens, ut auctores contrariæ sententiæ docent; sed etiam accidens habet suum esse intrinsecum. quo formaliter existit, quamvis non æque perfecte, nec independenter, ac substantia : est ergo in hoc eadem proportionalis ratio; sicut ergo homo est ens, non obstante analogia ad Deum, ita et qualitas est ens, non obstante analogia ad substantiam.

19. Neque Aristoteles unquam hoc negavit, sed solum ait, accidentia non habere quod sint entia, nisi in substantia, seu ut entis entia, ut D. Thomas, in dicto loco, 7 Metaph., declaravit. Cum autem dicitur accidens esse ens, non excluditur quod sit entis ens, sed tantum non exprimitur. Dices, analoga per se sumpta stare pro primario significato; cum ergo accidens dicitur absolute ens, in rigore significatur quod sit substantia. Respondetur illud axioma habere locum in analogatis, quæ per diversas impositiones significant plura, unum proprie, aliud metaphorice, vel unum intrinsece, aliud per solam extrinsecam denominationem; non vero in his quæ immediate significant unam rationem formalem intrinsece inventam in multis, ut patet in analogia entis ad Deum et creaturas. Et ratio est clara, quia, cum talis ratio sit immediatum significatum talis vocis, et illa ratio proprie et intrinsece reperiatur in omnibus analogatis, de omnibus poterit simpliciter prædicari. Neque obstare potest, quod non eodem ordine vel perfectione reperiatur in singulis, quia hoc non excluditur per illam prædicationem, sed solum affirmatur talem rationem , scilicet, entis, ut sic, in accidente reperiri, quod verum est.

Sintne accidentia inter se comparata univoc[e] entia.

20. Quarto dubitari potest, an ens crea[tum] dicatur univoce de accidentibus inter s[e] comparatis, esto sit analogum ad illa com[paratione] substantiæ; videtur enim fieri no[n] posse ut eadem vox ex vi ejusdem impositi[onis] et significationis sit analoga et univ[o]ca, etiam respectu diversorum; ergo si e[n]

absolute est analogum, non potest esse univocum respectu accidentium, etiamsi inter se comparentur. Atque ita multi sentiunt, et præsertim coguntur ita philosophari qui negant, ens creatum immediate significare rationem aliquam communem vel substantiæ et accidenti, vel accidentibus inter se, sed immediate significare decem suprema genera; hinc enim aperte sequitur, non posse esse univocum, etiam ad prædicamenta accidentium, quia de ratione univoci est, ut significet immediate aliquam rationem communem. Quanquam Fonseca, qui in ea est sententia, lib. 4 Metaphys., cap. 2, q. 1, sect. 5, affirmat, licet ens sit analogum respectu eorum, de quibus immediate dicitur, esse tamen univocum respectu aliquorum, quæ sub eodem genere vel specie continentur, ut de homine et equo, vel de duobus hominibus; eadem autem ratio est de duobus coloribus, vel aliis accidentibus et qualitatibus. Quod si illi objicias, quia si ens absolute sumptum non dicit unam rationem, non potest esse ejusdem rationis comparatione quarumlibet rerum, ac proinde neque univocum. Respondet negando assumptum, quia, licet ens non dicat unam rationem, sed plures, per aliquam illarum potest esse univocum, verbi gratia, per rationem substantiæ, aut qualitatis. Sed contra, quia inde non habetur ens esse univocum, sed substantiam, vel qualitatem. Neque enim verum est, ens significare substantiam vel qualitatem sub propriis rationibus earum. In quo non æquiparatur ens ad cætera analoga, vel æquivoca, sed est in eo longe diversa ratio; nam alia non significant plura ex unica impositione, sed ex pluribus, et ideo ex singulis impositionibus significant singula significata secundum proprias rationes. At vero ens significat substantiam, qualitatem, etc., ex vi unius impositionis, et ideo impossibile est ut significet singula secundum proprias rationes, quod etiam in superioribus, aliis rationibus late confirmatum est.

21. Quapropter aliter procedendum est juxta principia a nobis posita, et dicendum, eam quidem sententiam esse veram, non tamen esse adeo restringendam. Ratio prioris partis est, quia quamvis ens respiciat substantiam et accidens cum habitudine et ordine, qui fundet analogiam, duas vero substantias præsertim completas et integras æque respicit sine tali ordine; ergo respectu illarum nullam rationem analogiæ habet. Hæc autem ratio æque procedit de duobus accidentibus, quæ inter se nullam habent habitudinem, quia, eo modo quo unumquodque illorum est ens, habet suum esse sine habitudine ad aliud; ergo nulla ratio analogiæ excogitari potest in ente respectu illorum; cum ergo sit commune illis, et non analogum, erit univocum.

22. Atque hinc declaratur altera pars, cujus sensus est, hanc univocationem non esse restringendam ad res contentas sub eodem genere vel specie, sed etiam posse habere locum in rebus diversorum prædicamentorum, ut, verbi gratia, in quantitate et qualitate, quæ sub nullo communi genere continentur. Probatur eadem ratione, quia ens dicit rationem communem illis, et non per habitudinem unius ad aliud; ergo æque respicit utrumque; ergo nulla ibi ratio analogiæ intercedit. Imo etiam si quis contendat, ens dici de qualitate et quantitate, non propter rationem communem, nec propter attributionem, sed propter proportionalitatem, scilicet, quia sicut quantitas se habet ad suum esse, ita qualitas se habet ad suum, licet (inqnam) sic aliquis opinetur, non potest explicare analogiam in ente respectu qualitatis et quantitatis, inter analogiam (inquam) veram ac propriam, in qua nomen per prius de uno dicatur quam de alio, quia nec quantitas, nec qualitas habet quod sit ens propter proportionem ad aliam, quia non est major ratio de una quam de altera, sed utraque absolute est ens per suum esse, in quo fundatur quidem illa proportio tanquam relatio quædam, tamen hæc non sufficit ad analogiam, nisi vel sit tam impropria, ut non sufficiat ad formalem convenientiam, vel nisi cum convenientia formali (quæ hic negari non potest, ut supra ostendi), alia habitudo vel dependentia intercedat. Quia similis relatio vel proportio etiam in univocis reperitur, imo tanto proprior et exactior, quanto major est univocatio; nam, sicut homo comparatur ad suam sensibilem differentiam, ita leo ad suam, et sic de aliis.

23. Posset forte excogitare aut respondere aliquis, in hac comparatione entis ad quantitatem, verbi gratia, et qualitatem, nec univocationem esse, neque analogiam, sed æquivocationem; sumereque posset argumentum ab aliis analogis, tam attributionis quam proportionalitatis; *sanum* enim, quamvis analogice dicatur de urina et medicina respectu animalis, tamen respectu earum

inter se videtur æquivoce dici, quia nec dicitur univoce, ut per se constat, cum nihil commune illis significet; neque analogice, quia non dicitur de una per habitudinem ad aliam. Sic etiam *leo* videtur æquivoce dici de Christo et de dæmone, quamvis de utroque dicatur analogice per comparationem ad verum leonem. Et videtur illa analogia esse proportionalitatis; quia illa vocis translatio fundata videtur in comparatione Christi, verbi gratia, et leonis ad utriusque fortitudinem; nam, sicut leo se habet in suis actibus ad fortitudinem suam, ita Christus ad suam. Tamen quia hæc proportio longe diverso modo, et in diversis rebus consideratur in Christo et in dæmone, ideo respectu illorum videtur vox æquivoca; et idem facile est considerare in aliis metaphoricis translationibus.

24. Sed quidquid de aliis analogis impropriis aut metaphoricis, in quibus verum sine dubio est, non esse univocationem respectu extremorum, quæ ex diversis habitudinibus aut proportionibus idem nomen participant, et quæstio tantum de nomine esse potest an illa sit dicenda æquivocatio, aut analogia saltem mediata, quod magis videtur habere usus, tamen in præsenti hoc dici non potest. Quia, ut dicebam, si proportionem seu proportionalitatem hic consideremus, non est impropria et metaphorica, sed cum convenientia formali, quæ sufficit ut nomen significet illa omnia sub eadem communi ratione. Si vero sermo sit de attributione, quamvis quantitas et qualitas diversas habitudines dicant ad substantiam, tamen non denominantur entia ab illis habitudinibus, ut diversæ sunt, sed solum ut in ratione essendi similes sunt. Quapropter accommodatius esset exemplum in *sano*, verbi gratia, quatenus de multis medicamentis dicitur; nam, licet sit analogum respectu animalis, est tamen univocum respectu diversorum medicamentorum, quia eadem ratione et æque primo de illis dicitur, et licet in eis diversi sint modi efficiendi sanitatem, tamen non sumunt sani denominationem ex illis modis, ut diversi sunt, sed solum ut conveniunt in communi ratione efficiendi sanitatem. Et confirmatur tandem hæc posterior pars; nam etiam albedo et nigredo, verbi gratia, habent diversas habitudines ad substantiam; imo et substantiæ ipsæ, ut homo, verbi gratia, et equus habent diversos modos essendi specificos, et nihilominus ens dicitur univoce respectu illorum, quia ratio entis, ut sic, neque explicat, neque requirit illam diversitatem, et ideo, illa non obstante, habet suam unitatem formalem seu objectivam, quæ, si aliunde tollatur habitudo unius ad alterum, seu dependentia, sufficit ad univocationem; sed hoc totum reperiri potest in aliquibus primis generibus accidentium, si ens ad illa præcise sumpta comparetur; ergo.

25. Ad rationem in contrarium factam respondetur, non esse inconveniens, idem nomen esse analogum et univocum respectu diversorum, ut dictum est de sano respectu animalis et medicamenti, vel respectu medicamentorum inter se. Et patet a fortiori; nam potest esse æquivocum et univocum, ut canis respectu animalis et sideris, vel respectu plurium latrantium. Et ratio est, quia quod respectu quorumdam significat diversas rationes, vel rationem communem cum habitudine et ordine, potest respectu aliorum significare rationem eamdem, et sine ordine vel habitudine inferiorum inter se. Fateor tamen intercedere differentiam, quia in aliis æquivocis vel analogis, nomen non habet analogiam et univocationem etiam respectu diversorum ex vi ejusdem impositionis, sed ex una habet univocationem, et ex pluribus analogiam, vel æquivocationem, quia multiplex illa significatio solum in multiplici impositione, vel metaphorica translatione fundatur. At vero ens ex vi unius et ejusdem impositionis habet utrumque respectum comparatione diversorum. Ratio est, quia non significat plura ex vi plurium impositionum, sed ex vi unius rationis objectivæ in multis inventæ, quæ in quibusdam reperitur cum ordine et habitudine eorum inter se, in aliis vero sine tali ordine vel habitudine. Sed quæres an hæc univocatio entis respectu accidentium inter se sit universalis respectu omnium generum accidentium, vel aliquorum tantum. Respondeo hoc pendere ex simili quæstione de accidente in communi, an sit univocum ad omnia, quam infra tractabimus.

Sitne ens univocum ad omnes substantias

26. Quinto, potest dubitari an ens dictum de substantia, et de omnibus quæ sub substantia continentur, sit univocum respectu illorum, vel aliquam admittat analogiam. Ex cujus dubii resolutione pendet cognitio primi analogati, seu principalis significati in ha-

analogia entis creati respectu substantiæ et accidentis. Videri ergo potest esse univocum ad omnes substantias, quia substantia est primum analogatum in ea partitione; quidquid ergo participat rationem substantiæ, participat rationem primi analogati; ergo participat simpliciter seu principaliter rationem entis; ergo univoce. In contrarium vero est, quia ipsamet substantia, quæ ab accidente condistinguitur, non est univoca respectu omnium quæ sub illa continentur; ergo neque ens potest esse univocum respectu illorum; consequentia patet tum a paritate rationis, tum etiam quia ratio entis creati primario solum convenit illis entibus, quæ sunt substantiæ simpliciter. Antecedens vero patet, quia substantia, prout condistinguitur in hac divisione contra accidens, abstrahit a completa et incompleta; ut sic autem non est univocum prædicatum, sed analogum, quia substantia incompleta tantum est substantia secundum quid, de qua re disputatione sequenti tractabimus. Atque hæc posterior pars videtur veritati conformior. Ad quam confirmandam potest etiam accommodari fundamentum positum de substantia et accidente, nimirum, quod substantia completa primario ac per se habet suum esse, substantia vero incompleta tótum suum esse habet in ordine ad substantiam completam; ergo ens ex se postulat hunc ordinem, ut primario in substantia completa, deinde vero in incompleta in ordine ad completam reperiatur; dicitur ergo de illis secundum eamdem rationem analogiæ.

27. Atque hinc consequenter existimare quis potest, primarium significatum hujus analogi non esse substantiam in communi, ut abstrahit a completa et incompleta, sed substantiam simpliciter, quæ sola est substantia completa. Quod quidem verum est, si sit sermo de tota latitudine entis creati absolute sumpti. Si vero sermo sit de tota illa significatione, prout ad hæc duo membra revocatur, scilicet, substantiam et accidens, ut in hac divisione fit, necesse est dicere substantiam ut sic, in tota sua abstractione esse primum analogatum, quia alias non posset in hac bimembri divisione, ut talis est, primarium significatum designari. Ad hoc autem necesse non est ut primum analogatum in se sit univocum respectu omnium quæ sub illo comprehenduntur, neque etiam quod ens de illis univoce dicatur, sed satis est quod ens primario dicatur de substantia absolute et simpliciter comparatione accidentium; ita ut, licet comparatione substantiarum prius de una quam de alia dicatur, tamen ipsamet secundaria significatio in latitudine substantiæ sit primaria respectu accidentium.

28. Dices, hinc sequi, comparando ens ad solas substantias incompletas et accidentia, de illis analogice dici, et primario de substantiis incompletis. Consequens autem videtur falsum, primo, quia substantia incompleta non est capax accidentis, unde accidens non dicit habitudinem, nec per se pendet, nisi a substantia completa; ergo solum comparatione illius est analogatum sub ente. Deinde, quia alias sequitur, quodlibet accidens esse analogice ens respectu cujuslibet substantiæ incompletæ, quod etiam videtur falsum, tum quia sæpe accidens nullam habet subordinationem et dependentiam cum hoc vel illo modo, aut differentia substantiæ; tum maxime quia aliquod accidens videtur esse simpliciter nobilius ens quam aliqua substantia incompleta, ut, verbi gratia, intellectus videtur esse perfectius ens quam materia prima, et quam forma lapidis, et gratia videtur longe nobilior.

29. Responsio prima esse potest concedendo primam sequelam; non enim potest aliter intelligi analogia inter accidens in communi, et substantiam etiam in communi, ut abstrahit a completa et incompleta, nisi ratio entis primario intelligatur convenire substantiæ, non solum quatenus talis vel talis est, sed etiam ex se, et ex sua præcisa ac communi ratione. Unde videtur fieri. omne ens, in quo talis ratio substantiæ ut sic reperitur, esse principalius ens quam accidens.

30. Ad primam autem impugnationem, negatur substantiam incompletam non esse capacem accidentis; anima enim rationalis incompleta substantia est, et in se recipit accidentia; et materia prima, juxta probabilem sententiam, recipit quantitatem; quod si aliqua substantia incompleta se sola non est capax accidentium, id habebit ex proprio modo essendi, non ex communi ratione substantiæ incompletæ. Unde dicitur secundo, quamvis substantia incompleta per se primo non recipiat accidentia, tamen substantiam completam non recipere illa, nisi quatenus ex incompletis constat, vel physice, vel metaphysice, pro ratione compositionis suæ; et hoc satis esse ut ratio entis per se primo respiciat substantiam absolute, sive completam, sive incompletam, comparatione accidentis.

Ad alteram vero partem conceditur sequela. Ad primam vero impugnationem respondetur, ut ens sit analogum ad quodvis accidens, respectu cujusque substantiæ, non oportere ut tale accidens secundum peculiarem rationem dicat habitudinem ad talem substantiam, sed satis esse ut ratio substantiæ in se sit prior quam ratio accidentis, et quod illa constituat ex se ens simpliciter, non vero hæc, licet in particulari hoc accidens dicat habitudinem ad hanc substantiam, et non ad aliam. Sicut *sanum*, dicitur analogice de quolibet signo comparatione animalis, licet in particulari hoc signum indicet sanitatem in hoc animali, et non in alio. Adde idem argumentum fieri posse de accidenti respectu substantiæ completæ, quia non quodlibet accidens dicit habitudinem ad quamlibet substantiam completam.

31. Secunda impugnatio videri potest difficilior, quia totus ordo accidentium nobilitate superat totum ordinem substantiæ creatæ, etiam completæ, non quod omnia accidentia omnes substantias superent, sed quod quædam accidentia videantur nobiliora quibusdam substantiis, sicut e contrario; imo, quia comparando maximum ad maximum, nobilissimum accidens perfectissimam substantiam superare videatur. Ut enim Theologi docent, et in hoc opere nos sæpe indicavimus, substantia creata non potest esse supernaturalis, neque ordinis divini; accidens autem potest esse supernaturale, et divini ordinis; tale ergo accidens superabit in perfectione supremam substantiam etiam completam. Et sane, qui judicaverit intellectum esse perfectiorem materia aut forma lapidis, facile inducetur, ut credat esse perfectiorem tota substantia lapidis. Quam ob rem posset esse alius respondendi modus generalior, nimirum, quamvis accidens in communi sit analogice ens respectu substantiæ, posse nihilominus dari aliquod accidens simpliciter perfectius aliqua substantia creata; sicut potest interdum species contenta sub genere minus nobili esse simpliciter perfectior, quam ea quæ continetur sub genere nobiliori, ut ex dialectica suppono, et in sequentibus attingetur; juxta quam sententiam poterit esse analogia ex vi imperfectionis et subordinationis sub ratione communi, quamvis secundum particulares rationes sit excessus in perfectione in inferiori analogato. Ita ut, licet substantia ut sic sit nobilior accidente, non tamen omne contentum sub substantia sit absolute nobilius ens quam omne contentum sub accidente. Quæ quidem responsio non videtur omnino improbanda, maxime si sub generali substantiæ appellatione etiam modi substantiales veniant. Quis enim dubitet gratiam esse perfectius ens quam modum substantiæ, vel unionis formæ substantialis ad materiam?

32. At vero, loquendo de propriis, completis et perfectis substantiis, non videtur dubitandum quin a toto genere substantia creata sit perfectior accidente, et consequenter quod nobilissima substantia creata excedat nobilissimum accidens; alias qualis erit analogia? Unde consequenter fit ut perfecta substantia, etiamsi sit ordinis naturalis, simpliciter perfectior sit quolibet suo accidente, etiam supernaturali et perfectissimo in eo ordine; nam, quantumvis tale accidens videatur magna perfectio, non est nisi quoddam ornamentum talis substantiæ, ad cujus perfectionem essentialiter ordinatur, et quia tota perfectio talis accidentis non transcendit ordinem qualitatis, qui imperfectus est comparatione substantiæ. Et ob eamdem rationem probabiliter existimo, quamvis tale accidens possit secundum quid superare substantias, vel omnes, vel plures, aut in modo essendi, aut in aliqua virtute agendi, vel aliquo alio effectu, tamen in gradu entitatis simpliciter esse perfectiorem quamlibet substantiam quolibet accidente, imo illam esse simpliciter ens, hoc vero secundum quid, quia esse substantiæ, hoc ipso quod est natura sua subsistens, nobilius est, magisque participat perfectionem divini esse, quam esse accidens. Unde quamtamcunque perfectionem accidens habere videatur, tamen semper habet illam commensuratam et limitatam ad imperfectum modum essendi accidentis.

Aliæ divisiones entis creati declarantur.

33. Ultimo, ex dictis de hac divisione facile judicare quis poterit, quid dicendum sit de aliis divisionibus entis, quas superiori sectione attigimus; diximus enim posse dividi ens in absolutum et respectivum, in incompletum et completum, seu perfectum, vel imperfectum. De quibus omnibus dubitari potest an sint univocæ divisiones vel analogæ; nam quod non sint æquivocæ, facile constat ex dictis. Et breviter dicendum est, omnes has divisiones esse analogas. Cujus rationem quidam reddunt, quia in illis omnibus divisum non habet unitatem in conceptu formali vel objectivo, sed in sola voce. Sed hoc fal-

sum esse ostendimus. Alii reddunt rationem, quia in illis omnibus non potest divisum contrahi seu terminari per differentias in quibus ipsum non includatur. Sed hoc non semper impedit univocationem, ut supra ostendi, et infra dicam, tractando de accidente. Ratio ergo sumenda est ex dictis in præcedente divisione, quia in omnibus divisionibus numeratis includitur aliquo modo seu participatur prædicta divisio, aut fundamentum analogiæ ejus. Quod breviter declaratur in una vel altera illarum divisionum. Divisio enim entis creati in absolutum et respectivum, in altero membro includit substantiam cum multis generibus accidentium, in alio vero tantum quoddam imperfectum accidentium genus. Sic enim intelligenda est illa divisio de prædicamentali et accidentaria relatione, alioqui nullum erit ens creatum omnino absolutum a relatione transcendentali. Unde, ex eo saltem quod ens absolutum ut sic, perfectissime reperitur in substantia, necesse est ut illa divisio sit analoga, et quod ens natura sua postulet prius determinari ad absolutum quam ad respectivum. An vero inter accidentia ipsa absoluta et respectiva eadem analogia intercedat, dicemus melius infra, tractando de accidente.

34. Rursus in divisione illa entis in incompletum et completum, alterum membrum proprie et in rigore sumptum pro ente essentialiter completo solam substantiam integram complectitur; aliud vero comprehendit, tam accidentia quam incompletas substantias, quatenus in quadam negatione vel imperfectione inter se conveniunt, et ideo non est dubium quin per prius dicatur ens de ente completo, quam de incompleto. Quod si ens completum non sumatur in eo rigore, sed generalius pro ente completo quasi respective, id est, habente complementum quod in suo genere vel prædicamento requirit, sic etiam completum ens est per prius ens quam incompletum, tum absolute, quia dicit rationem entis, quæ in perfecta substantia primario salvatur; tum etiam respective, quia totum esse entis incompleti est propter completum. In hoc tamen sensu est valde impropria divisio, cum ens completum illo modo sumptum non solum non est univocum, cum ex se sit commune ad substantiam et accidens, sed etiam videtur potius dicere analogiam proportionalitatis quam proportionis; nam accidens non dicitur ens completum nisi ex quadam imperfecta imitatione substantiæ, non per convenientiam formalem propriam, sed per proportionalitatem. Quod si aliqua est ibi convenientia formalis, magis esse videtur rationis quam realis, nempe in metaphysica compositione ex genere et differentia; nam in physico complemento et perfectione revera non convenit.

35. Dices: quamvis hoc verum sit de accidente in abstracto sumpto, tamen in concreto videtur esse ens completum physice, et habere realem ac physicam compositionem; imo, hac ratione videtur habere univocam convenientiam cum susbtantia completa; nam includit totam perfectionem ejus, et aliquid addit. Respondetur: si tale ens formaliter sumatur ut accidentale, non dicit esse completum in genere entis, sed incompletum et imperfectum. Si autem sumatur ut constans ex substantia et accidente, et utrumque includens, sic deficit a ratione entis completi, quia non est unum per se, sed per accidens, et ex hac parte non habet univocam convenientiam cum substantia completa. Sed de hac divisione multa alia dici poterant, quæ commodius tradentur in particulari, disputando de substantia et accidente. Et per hæc facile erit de aliis similibus divisionibus judicium ferre.

DISPUTATIO XXXIII.

DE SUBSTANTIA CREATA IN COMMUNI.

Explicata divisione entis in communi, dicendum est de propriis rationibus substantiæ creatæ, et accidentis, et quoniam substantia dignior est, prior etiam est illius consideratio, de qua disseruit Aristoteles, partim in Dialectica, in prædicamento substantiæ, partim in libr. 5 Metaph., c. 8. In quibus locis prædicamentum substantiæ constituit, et nonnullis adhibitis divisionibus, illius rationem declarat, et aliquas ejus proprietates assignat. In 7 vero et 8 Metaph., multa disputat de substantia; tamen in libro 7 præcipue agit de substantia, ut significat essentiam rei, sub qua significatione etiam accidentia analogice comprehendit, ideoque præcipue agit Aristoteles in eo libro de substantia in ordine ad definitionem, quod fere dialecticis commune est, ut ipse ibidem fatetur. At vero in lib. 8 agit de propria substantia, et præsertim materiali, et partibus ejus, materia, scilicet, et forma. Nos vero prius dicemus de substantia in communi (agimus autem de creata, ne id

semper repetere necessarium sit), deinde de substantia spirituali, et postea de materiali, quantum ratio metaphysicæ doctrinæ permiserit. Quia vero essentialis ratio substantiæ in communi declarari non potest a nobis, nisi per ordinem ad subsistentiam, seu ad suppositum creatum, eo quod et nomen substantiæ a subsistendo vel substando sumptum sit, et ratio ipsa substantiæ non nisi in ipsis suppositis exerceatur, et per illa a nobis cognoscatur, ideo, in præsenti disputatione, solum communem rationem substantiæ, traditis quibusdam divisionibus, declarabimus, ea fere exponendo quæ Aristoteles, in prædicamento substantiæ tradidit; in sequenti vero disputatione dicemus de substantiali supposito ejusque formali constitutivo; nam, his cognitis, ipsa essentialis ratio substantiæ creatæ magis perspicua fiet.

SECTIO I.

Quidnam substantia significet, et quo modo in incompletam et completam dividatur.

Etymologia vocis explicatur.

1. Duplex est etymologia hujus vocis *substantia*, nimirum, vel a subsistendo, vel a substando; priorem tradidit Augustinus, lib. 7 de Trin., c. 4, in fine, ubi ait: *Sicut ab eo quod est esse, appellatur essentia, ita ab eo quod est subsistere, substantiam dicimus.* Indicat etiam Isidorus, lib. 1 Differentiarum, c. 4, ubi ait: *Substantia est id, quod non ab alio, sed semper ex se est, id est, quod propria in se virtute subsistit.* Posteriorem vero significavit Aristoteles, in prædicamentis, c. de Substantia, et 5 Metaph., c. 8, ubi ait: *Hæc autem omnia ex eo dicuntur substantiæ, quod non de subjecto dicuntur, sed de eis cætera.* Unde Isidorus, lib. 2 Etymologiarum, c. 26, qui est de categoriis Aristotelis, ex illius sententia ait: *Substantia est, quæ proprie et principaliter substare dicitur;* et Augustinus, lib. Categor., c. 5, ait substantiam græce dictam esse ὑποκείμενον. Possunt autem illa duo verba substandi et subsistendi in eadem et in diversis significationibus accipi. Substare enim idem est quod aliis subesse tanquam eorum sustentaculum et fundamentum, vel subjectum, sive hoc sit secundum rem, prout substantia substat accidentibus, sive secundum rationem, prout prima substantia substat secundæ, quod alias dici solet subjectum inhæsionis, vel prædicationis, et ad rationem substantiæ non sufficit hoc posterius sine priori; nam etiam accidens singulare potest substare universali in prædicatione. Imo, illud etiam prius oportet intelligi de substando accidentibus principaliter, seu ut quod; nam etiam unum accidens potest substare alteri ut quo non tamen ut quod; indiget enim ipsum sustentari ab alio. Et hoc totum significavit Aristoteles per illam negationem non essendi in subjecto; substantia enim ita substat accidentibus, ut non indigeat ipsa simili sustentaculo. Id quod verbum etiam ipsum substandi comprehendit; nam significat rem ita esse in se firmam et constantem, ut possit aliam sustinere. Juxta quam interpretationem in verbo substandi, et in nomine substantiæ ab eo sumpto, duæ rationes seu proprietates indicantur: una est absoluta, scilicet, essendi in se ac per se, quam nos propter ejus simplicitatem, per negationem essendi in subjecto declaramus; alia est quasi respectiva, sustentandi accidentia.

2. Et hæc quidem videtur prima nominis etymologia, si ejus impositionem, quæ ex cognitione nostra procedit, spectemus; nos enim ex accidentibus pervenimus ad cognitionem substantiæ, et per habitudinem substandi eam primo concipimus; si vero rem ipsam secundum se consideremus, altera conditio seu ratio est simpliciter prior, imo ex se sufficiens ad rationem substantiæ sine posteriori. Unde in Deo perfectissima ratio substantiæ reperitur, quia maxime est in se ac per se, etiamsi accidentibus non substet. Imo, si [...] possibile vel impossibile fieri posset aliqua res creata incapax accidentium, et natura sua nullo subjecto indigens ad existendum, illa esset perfecta substantia absque proprietate substandi, non tamen sine conditione in se seu per se essendi. Est ergo hæc ratio prior et essentialis, quam in discursu hujus et sequentis disputationis declarabimus. Alia vero metaphysice apprehenditur a nobis per modum proprietatis concomitantis omnem substantiam finitam ob suam limitationem et imperfectionem, ut in superiori disputatione tactum est. Quid vero in re sit, tam in aptitudine, seu quoad potentiam recipiendi accidentia, quam in actu quoad unionem seu sustentationem ipsorum accidentium, dictum est supra, tractando de causa materiali accidentium, disp. 14.

3. Atque hæc omnia fere accommodari possunt ad alteram etymologiam a verbo subsistendi, quamvis hujus vocis significatio magis æquivoca sit. *Subsistere* enim, in signifi-

catione propriissima, nihil aliud est quam immorari, vel pedem figere alicubi, quæ significatio ad rem præsentem nil refert; inde vero derivatum est hoc verbum ad significandum idem, quod existere, seu permanere in esse, juxta illud Job 7 : *Si mane me quæsieris, non subsistam;* et c. 8 : *Tabernaculum impiorum non subsistet,* id est, evanescet. Unde apud Aristotelem interdum *subsistere*, significat idem quod vere esse, et opponitur ei quod est esse tantum in specie seu apparentia; sic enim scripsit, libro de Mundo ad Alexandrum, ea quæ in aere cernuntur, partim specie tenus esse, partim subsistentiam habere. Quanquam Alcionius per verbum substandi vertit, hunc in modum : *Quæ ex aere nobis observantur, alia apparent, alia substant,* ubi verbum substandi etiam posuit in prædicta significatione. Juxta quam dixit etiam Dionysius, cap. 4 de Divinis nominibus, *malum non subsistere,* seu *non habere hypostasim,* id est, aliquod verum esse Unde juxta hanc significationem, non esse, ab hoc verbo derivatum nomen substantiæ; nam hoc modo subsistere commune est accidentibus, quæ verum esse reale habent; magis tamen respondet huic significationi nomen substantiæ in alia acceptione, qua significat generatim quamvis essentiam rei, ut tetigit Aristoteles, dicto lib. 5, et latius lib. 7 Metaph.; et in Antepræd., cap. 4, cum dixit, univoca convenire non solum in nomine, sed etiam in ratione substantiæ, id est, in ratione essentiali indicata per nomen; nunc vero non agimus de substantia in hac significatione, sed prout distinguitur ab accidente. Aliam igitur significationem habere potest verbum subsisto, quam ipsa ejus compositio præ se fert, ut idem sit *subsistere*, quod sub aliis esse tanquam eorum fundamentum, quo modo basis dicitur subsistere columnæ, et hoc modo idem fere significat verbum *subsisto,* quod *substo,* et ita eadem est etymologia substantiæ, sive ab uno, sive ab altero sumi dicatur, quamvis vox ipsa proprius videatur a verbo substandi derivari. Nam a verbo *subsisto* potius vox *subsistentia* derivata est, quæ vox, licet non sit adeo latina, a philosophis tamen et Theologis usurpata est, de cujus significatione, et de re significata, infra dicendum est latius; nunc satis sit nosse, per illam significari propriam rationem essendi in se ac per se, per quam proprietatem propria ratio substantiæ a nobis declarata est. Et hæc videntur sufficere de etymologia vocis, in quibus obiter declaratum est quid per substantiam intelligamus, saltem quoad quid nominis; nam res ipsa latius est paulatim explicanda.

Divisio substantiæ in completam et incompletam.

4. De substantia ergo in hac amplitudine sumpta, prout distinguitur contra accidens, dubitari potest quam communitatem habeat, et quo modo aut per quid in diversa membra distrahatur. Et est ratio difficultatis, quia extra substantiam sic sumptam nihil manet nisi accidens; non potest autem substantia per accidentia per se contrahi aut dividi. Ad hoc ergo dubium explicandum inventa est illa divisio substantiæ in incompletam et completam. In qua partitione divisum est substantia in dicta significatione latissime sumpta, ut ex dictis constat. Dividitur autem non ad modum generis; id enim fieri non posset, ut recte probat argumentum factum, quia non potest habere differentias quæ sint extra rationem ejus, id est, quæ substantiæ non sint saltem incompletæ, in quibus communis ratio substantiæ, prout est divisum illius partitionis, includitur. Dividitur ergo ibi substantia ad modum transcendentis per modos intrinsecos in quibus ipsa includitur, qui non indicant propriam compositionem etiam metaphysicam, sed solum expressiorem conceptionem hujus vel illius rationis substantiæ, ad eum omnino modum quo supra declaravimus determinationem seu divisionem entis per varios modos intrinsecos.

5. Completa ergo substantia dicitur, quæ est aut intelligitur per modum totius seu integræ substantiæ, quæ sola interdum quasi per antonomasiam substantia appellari solet; sic enim Aristoteles, in cap. de Substant., negat, differentias esse substantias, ut hoc modo assignari possit aliquod supremum genus substantiæ, quod differentias habeat, in quibus formaliter non includatur. Incompleta vero substantia dicitur omnis illa, quæ pars est substantiæ, vel ad modum partis concipitur, quo modo materia et forma substantiæ sunt, ex Aristotele, 8 Metaphys., c. 2, et 2 de Anim., cap. 1; et differentiæ etiam substantiales hoc modo substantiæ sunt, ex eodem Aristotele, 1 Physicorum, cap. 6; neque enim potest substantia ex his, quæ omnino substantiæ non sint, per se constitui.

De substantia physice completa vel incompleta.

6. Ex hac vero declaratione intelligitur dupliciter posse dici substantiam completam, vel incompletam, scilicet, physice aut metaphysice. Physice dicetur substantia incompleta, quæ est pars physica, vel substantialis modus aut terminus substantiæ, concurrens aliquo modo ad complementum ejus. Sic imprimis dici potest substantia incompleta, ipsa substantia in fieri, seu ipsum fieri substantiale, prout est via ad terminum, aut dependentia ejus a sua causa; sic enim omnis motus, quatenus est via ad suum terminum, solet ens incompletum appellari, ut videre licet apud D. Thom., in 4, dist. 1, q. 1, art. 4, quæstiuncul. 2. Deinde forma et materia, quæ sunt partes physicæ substantiæ, sunt physice incompletæ substantiæ. Tota item natura, vel composita ex materia et forma, vel simplex ut angelica, comparata ad suppositum, est incompleta substantia, nam comparatur ad illud ut pars seu forma, quæ per subsistentiam amplius completur et terminatur. Unde et subsistentia ipsa, substantia est incompleta, seu aliquid incompletum physice in genere substantiæ. Verum est, posse in hoc ultimo exemplo esse diversum usum in vocibus, quia cum compositio ex natura et supposito metaphysica soleat appellari, et non physica, possunt hac ratione natura et suppositalitas dici substantiæ incompletæ metaphysice, potius quam physice, quo sensu hæc denominatio sumitur solum ex ordine ad scientiam; nam quia proprium est metaphysicæ considerare compositionem ex natura et supposito, ideo compositio illa metaphysica appellata est, nam ex se abstrahit a materia, et communis est immaterialibus substantiis, et eodem sensu dici possunt illa componentia metaphysice incompleta, ut distinguantur a proprio modo, quo materia et forma incompletæ dicuntur. Nos autem aliunde sumimus denominationem illam; physicum enim appellamus quidquid in re ipsa existit absque intellectus operatione. Atque ita substantiam physice incompletam vocamus, quæ ex sua entitate in re ipsa non habet quidquid ad substantiæ complementum intra ipsum substantiæ genus necessarium est. Contraria ergo ratione, substantia physice completa vocabitur illa, quæ omnem perfectionem includit ad integritatem seu complementum substantiæ necessariam, quod per negationes commodius a nobis explicatur, scilicet, illam esse substantiam completam physice, quæ per se ad alterius substantiæ realem compositionem seu constitutionem non ordinatur; nam hoc ipso, necesse est ut talis substantia in se habeat quidquid ad completam substantiæ constitutionem necessarium est.

Substantia completa an semper composita.

7. Ex quo obiter intelliges primo, non esse de ratione substantiæ completæ ut sit composita, nam si aliqua substantia per suam simplicem entitatem habeat quidquid necessarium est ad perfectum esse substantiale, absque dependentia vel habitudine ad alterum, talis substantia completa erit, quamvis non sit composita; imo perfectiori modo est completa quam si esset composita. Sicut natura angelica in ratione naturæ vel essentiæ completa est perfectius quam humanitas, quamvis non sit composita sicut illa, sed simplex; ita etiam de substantia in genere intelligendum est. Quo fit ut, licet substantia physice incompleta necessario dicat ordinem ad compositionem seu ad substantiam quæ per compositionem completur, ideo enim incompleta est, quia ad alicujus complementum ordinatur, e contrario substantia completa physice non dicat necessario habitudinem ad incompletam, ut ex ea constet seu componatur, quia per sese per suam eminentem ac simplicem entitatem potest esse completa.

8. Sed hæc vera sunt de substantia completa abstractissime sumpta, non de substantia creata. Nam solus Deus est substantia completa sine ulla compositione, quod non solum de persona divina, sed etiam de Deo ut hic Deus est et abstrahi potest a tribus personis, verum habet; est enim hic Deus substantia physice, seu reipsa completa, qui per seipsam est essentialiter subsistens, et ex se non indiget aliquo ad consummatam et absolutam substantiæ perfectionem, nam licet tribus personis communicetur, tamen neque ab eis in re distinguitur, neque propter dependentiam aliquam in eis subsistit, vel ut ab eis complementum accipiat, sed solum ut suam infinitam perfectionem eis essentialiter, et per summam identitatem communicet, ut latius disserui in primo tomo tertiæ partis, disp. 11. At vero in creaturis nunquam reperitur substantia completa sine reali compositione. Aliud est enim loqui de comp-

mento substantiæ in ratione naturæ vel essentiæ; aliud vero in ratione substantiæ secundum totum, quod intra genus substantiæ ad suum complementum requirit. Priori enim modo proprium est materialis substantiæ non habere completam essentiam sine physica compositione ipsiusmét essentiæ, ut postea videbimus. At vero substantiæ creatæ ut sic non repugnat habere complementum essentiæ sine reali compositione ejusdem essentiæ. Imo, in omnibus immaterialibus substantiis, quæ non sunt formæ corporum, ita reperitur. Secus vero est de complemento substantiæ absolute et simpliciter in illo genere ; hoc enim nulla substantia creata habet sine reali compositione, saltem ex natura et subsistentia. Cur autem hoc ita sit, non est facile ad explicandum per naturalem rationem ; conabimur autem aliquam rationem afferre in sequenti disputatione inferius tractando de prædicta compositione. Quocirca, describendo substantiam creatam physice completam, optime dici potest esse illa, quæ composita est ex completa natura et ultimo ejus termino, seu quæ constat et componitur pluribus vel omnibus substantiis incompletis, quibus indiget ut in suo esse sit consummata. Quæ autem sint hæc requisita ad tale complementum, et consequenter quid absolute sit ipsa substantia completa, exacte intelligi non potest, donec distinctionem naturæ et suppositi, et utriusque propriam rationem declaremus, et ideo omitto argumenta, et objectiones quæ hic fieri possent contra dicta, quia ibi melius proponentur.

Substantia completa et perfecta quo modo comparentur.

9. Solum interrogare potest aliquis , an idem sit substantia physice completa, quod substantia perfecta, et consequenter an substantia mutila, seu diminuta in integritate quam in sua specie requirit, dicenda sit substantia completa necne. Et imprimis oportet excludere perfectionem accidentalem, a qua potest aliqua substantia denominari perfecta, nam cum , teste Aristotele , perfectum sit, cui nihil deest, tunc maxime substantia aliqua creata denominabitur perfecta, quando nihil vel substantiale vel accidentale defuerit. Et in hoc sensu clarum est , non esse necessarium substantiam esse perfectam ut sit completa, quia complementum hoc solum requiritur intra genus substantiæ. Sistendum est ergo in perfectione substantiali, et hæc duplex esse potest, una propria essentiæ vel naturæ ut sic, alia suppositi, vel subsistentiæ; et utraque est necessaria ad rationem substantiæ completæ, ut dictum est ; his vero addi potest tertia perfectio, scilicet, integralis, quæ licet ratione quantitatis videatur accidentalis , tamen ratione partium substantiæ, quæ quantitati necessario subsunt, substantialis dici potest. Et hæc perfectio non est debita ex communi ratione substantiæ ut sic, nam substantia ut substantia, etiam creata, de qua agimus , abstrahit ab hac compositione ex partibus integrantibus ; unde completa substantia ut sic nullum complementum partium integralium positive ac per se requirit.

10. Imo neque omnis substantia, quæ ex his partibus constat, determinatam aliquam perfectionem in hac integritate postulat, ut completa substantia sit, ut constat in substantiis materialibus homogeneis, quæ nullam petunt magnitudinem determinatam ad suam integralem perfectionem , et ideo substantiæ completæ sunt, etiamsi sint minimæ. Solum quasi negative requirunt, ut non sint actu partes integrantes aliquam substantiam per se unam ; gutta enim aquæ, si distincta sit ab alia aqua, substantia physice completa censetur ; si vero actu sit conjuncta, et componat aliquam aliam, censetur incompleta, quia est tantum pars. Requiritur ergo ad rationem substantiæ completæ, quod sit totum quoddam, non pars ; atque adeo quod sit veluti propriis terminis clausa, et terminata.

11. Dices : ergo neque gutta aquæ separata erit substantia completa , quia , licet non sit actu pars, tamen est apta ut sit pars, quod sufficit ad rationem substantiæ imcompletæ ; anima enim rationalis , etiam separata , substantia est incompleta, quia licet actu non componat totum , tamen aptitudine de se est pars. Respondetur negando sequelam, quia gutta aquæ separata non est positive , ut sic dicam, pars, etiam aptitudine, sed tantum negative , quia ex natura sua non postulat conjunctionem ad aliam aquam ; in se enim habet integram aquæ essentiam, et proprium suppositum, et intrinsecum terminum suum, ei vero non repugnat conjungi alteri aquæ ; et ideo, quamdiu alteri non conjungitur, retinet statum ac denominationem substantiæ completæ. In anima vero secus res se habet, nam etiamsi sit separata, est pars secundum positivam aptitudinem et naturam, et non tantum per non repugnantiam. Est enim pars

non integralis, sed essentialis, habetque incompletam essentiam, natura sua institutam ad complendam aliam, et ideo semper est substantia incompleta.

12. Dices : ergo Verbum divinum, licet ex se sit substantia completa, quia non postulat alteri uniri, vel cum alio componere, tamen dum est actu unitum humanitati, non erit substantia completa, quia vere componit cum humanitate unam substantiam completam. Respondetur negando sequelam. Primo quidem, quia ita est unitum humanitati, ut ab ea nullo modo pendeat, neque in suo esse, neque in aliquo modo essendi. Deinde, quia, dum unitur humanitati, in se non mutatur ; atque ita nihil amittit, ex quo esse desinat tam completa substantia, sicut antea erat ; at vero aqua, dum aquæ unitur, in se mutatur, et amittit proprium intrinsecum terminum quem antea habebat, et acquirit communem, quo partes aquæ aliquo modo a se mutuo pendent, et ideo mutat etiam statum, et amittit appellationem substantiæ completæ.

13. Tantum ergo supersunt materiales substantiæ heterogeneæ, quæ et certum partium numerum, et in singulis partibus determinatam magnitudinem requirunt, ut perfectam et substantialem integritatem habeant. Et in his videtur quæstio de nomine esse, an substantia, quæ non est satis integra aut aucta, dicenda sit completa substantia in propria et specifica denominatione. Hinc enim videtur dicenda substantia completa, quia directe in prædicamento collocatur, et quia est individuum seu suppositum talis speciei. Atque ita juxta hanc rationem videtur non esse idem completa substantia, quod perfecta vel integra. Aliunde vero videtur talis substantia esse incompleta, quia nondum pervenit ad suum statum substantialem consummatum, quem ex natura sua postulat ; unde per se etiam ordinatur ad componendam seu complendam unam substantiam cum aliis partibus quæ sibi desunt. Fortasse non incommode loquemur, si dicamus, hujusmodi substantiam metaphysice seu potius logice esse completam, physice autem incompletam. Ratio prioris partis est, quia habet omnem compositionem metaphysicam, quæ in substantia completa reperiri potest ; et quia omnia substantialia prædicata de illa simpliciter prædicantur. Et ita hanc partem recte probant priores rationes. Posteriores vero probant partem alteram, quia revera tali substantiæ aliquod substantiale complementum physicum deest, et ideo physice incompleta vocari potest.

14. Ex quibus obiter colligere et annotare oportet, hoc prædicatum, scilicet, esse substantiam completam, non esse essentiale ; nam, licet includat et dicat essentiam completam, aliquid tamen ultra illam requirit, quod non semper est essentiale, qualis est vel subsistentia, vel modus existendi absque unione ad aliud per modum partis integralis, vel certe habere complementum omnium partium integralium, juxta hanc ultimam denominationem. Manet etiam ex his satis explicata divisio substantiæ, quæ frequens est apud Aristotelem, in materiam, formam et compositum, ut notavi circa librum 7 Metaph., c. 3. Est enim illa, quædam divisio substantiæ in communi, non tamen secundum totam substantiæ communitatem, sed solius substantiæ materialis, si nomine formæ, propriam formam informantem intelligamus ; nam si extendatur ad formas subsistentes, generalior erit divisio. Nomine etiam compositi intelligere possemus solam naturam compositam ex forma et materia, et sic solum erit divisio substantiæ materialis, prout significat substantialem essentiam seu naturam completam, vel incompletam ; vel potest etiam totum suppositum materiale comprehendi nomine compositi ; et sic divisum abstrahet a substantia completa et incompleta, ita tamen ut non comprehendat substantiales modos, sed solum entitates.

De substantia metaphysice completa et incompleta.

15. Superest dicendum de alio sensu divisionis, id est, de substantia metaphysice seu logice completa aut incompleta. Quæ distinctio proprie locum habet in solis substantiis creatis, de quibus nunc agimus ; nam in illis solis reperitur propria compositio metaphysica ex genere et differentia, ex qua illa divisio orta est. Substantia ergo metaphysice incompleta, est illa quæ concipitur per modum partis metaphysicæ, ut est, verbi gratia, differentia. Completa vero dicitur, quæ est integra et totalis substantia, ut species ultima, verbi gratia.

16. Ut autem utriusque ratio melius declaretur, dubitari potest imprimis, an genus ipsum generalissimum substantiæ censendum sit completa vel incompleta substantia, metaphysice loquendo ; neque enim potest ab his abstrahere ; jam enim ostendimus sub-

tantiam, sic abstracte sumptam, non posse esse genus. Videtur autem illud primum substantiæ genus non posse vocari substantiam ıetaphysice completam; nam idem esse videtur substantia sic completa, quod substantia metaphysice composita ex genere et differentia. Secundo, quælibet differentia substantialis ideo est substantia incompleta, quia on dicit conceptum metaphysice compositum, sed simplicem, aptum ad componen- ım per modum formæ substantiam comple- m metaphysice; sed simili modo substan- ı, quæ est generalissimum genus, dicit con- ptum simplicem aptum de se ad componendam substantiam metaphysice comple- n, per modum potentiæ; ergo etiam est ıbstantia incompleta. Quod declaratur tertio hunc modum, quia nulla substantia conta directe sub illo supremo genere, habet ıod sit substantia completa, ex vi illius ge- ris solius, sed necesse est ut adjungatur fferentia qua compleatur; ergo signum est, ud genus præcise sumptum non esse substantiam completam, alioqui ex vi ejus tan- m haberet quælibet substantia rationem mpletæ substantiæ.

17. Atque hinc ulterius dubitari potest, an nera intermedia, seu species subalternæ bstantiæ, debeant substantiæ completæ cen- ri. Nam ratio facta æque de illis videtur ocedere, ac de supremo genere, quia nulla bstantia inferior censetur completa ex vi lius generis, etiam proximi, nisi adjungatur fferentia. Et declaratur amplius, nam, licet nera intermedia sint composita ex genere differentia, in quo differunt a supremo gere, tamen non sunt complete composita, sic dicam, sed constituuntur in quodam adu, in quo per se ordinantur ad ulteriom compositionem, et ad substantiæ com- mentum; ergo non sunt formaliter sub- ntiæ completæ. Patet consequentia, tum dictis de substantia physice incompleta; vanda est enim eadem proportionalis ra- ; sicut ergo omnis substantia, quæ per se dinatur ad physicum complementum alte- ıs, physice incompleta est, ita quæ per se linatur ad constituendam substantiam me- hysice completam, metaphysice incomple- est; tum etiam quia si substantia ex ge- re et ultima differentia constans est com- ta, ergo illæ, ex quibus componitur, in- mpletæ sunt; nam, sicut totum ex partibus, substantia completa ex incompletis con- ıt. Et declaratur tandem exemplo physico, nam, si fingeremus veram esse sententiam asserentem materiam prius componere cum forma corporeitatis, et deinde actuari per aliam formam, sine dubio dicendum esset, illud compositum ex materia et forma corporeitatis esse substantiam physice incompletam. Atque idem dicendum esset de composito per animam sensitivam, si fingatur in re distincta a rationali; sed ad hunc modum se habet quoad metaphysicum complementum genus intermedium respectu ulterioris differentiæ seu speciei; ergo est substantia metaphysice incompleta.

18. Quod si hæc ratio vim habet, ex ea ulterius sequitur, neque speciem ultimam, sed solum individuum esse substantiam metaphysice completam; nam, licet species ultima, ut homo, possit fortasse dici completa substantia quoad complementum naturæ vel essentiæ, non tamen simpliciter et omnino in ratione substantiæ, quia indiget ulteriori complemento metaphysico, ut sit absoluta et consummata in ratione substantiæ. Item quia etiam individuum metaphysice ac per se componitur ex specie ultima et differentia individuali substantiali, et utraque ex his partibus per se ordinatur ad complementum individui; ergo utraque etiam est substantia metaphysice incompleta, simpliciter loquendo.

19. Propter hæc argumenta opinabitur fortasse aliquis, solam primam substantiam esse completam metaphysice. Quam sententiam ex parte indicat Fonseca, lib. 5 Metaphysic., cap. 7, q. 7, sect. 2, ubi ait, solum individuum esse ens simpliciter completum, genera autem et species esse quidem completa, quia prædicantur in quid de individuo, tamen solum esse secundum quid completa, quia ad ipsius individui constitutionem per se pertinent. Cum autem dicit hæc esse completa secundum quid, videtur sentire esse potius incompleta. Et hoc videtur probare illa ratio, scilicet, quia ad alicujus compositionem per se pertinent. Quod autem prædicentur in quid, nihil referre videtur, ut completa etiam secundum quid dicantur, quia ens non dicitur completum per respectum ad aliud, de quo prædicatur, nec propter modum prædicationis, sed propter id quod in se est. Unde si in se sit plane constitutum in ratione substantiæ, erit simpliciter substantia completa; sin minus erit incompleta. Unde etiam in illis duobus terminis, *completum*, et *secundum quid*, videtur involvi repu-

gnantia, nam ipsum *secundum quid*, destruit rationem completi. Aut enim particula illa aliquid tollit, vel diminuit de vero complemento substantiæ, vel nihil. Si non minuit, erit substantia completa simpliciter, et non tantum secundum quid. Si vero minuit, erit substantia simpliciter incompleta; quia ratio incompleti immediate constituitur ex carentia cujusvis requisiti ad complementum. Unde ille modus loquendi solum videtur inventus ad reddendam aliquam rationem, ob quam hæc genera ponantur in recta linea prædicamentali, cum tamen differentiæ non ponantur; huc enim spectare videtur illa differentia, quod genus prædicetur in quid, differentia vero in quale; quod discrimen ad explicandam rationem entis completi vel incompleti nihil referre videtur.

20. Quapropter dicendum est, species et genera substantiarum simpliciter esse substantias completas. Hoc videtur supponere Aristoteles, in cap. de Substantia, ubi prius distinguit substantiam in primam et secundam; postea vero, text. 5, differentias excludit a ratione substantiæ; quod non alia ratione facere potuit, nisi quia sunt substantiæ incompletæ; supponit ergo primas et secundas substantias esse substantias completas. Deinde hoc confirmat illa ratio, quia genera et species ponuntur in recta linea prædicamenti substantiæ, non vero differentiæ; ergo signum est illas esse substantias completas. Tertio, quia si discursus superius factus esset efficax, probaret omnem conceptum substantiæ abstractum ab individuis esse conceptum substantiæ incompletæ; ergo esset implicatio in adjecto, dividere substantiam in incompletam et completam, quia divisum necessario esse deberet substantia incompleta, cum abstrahat ab individuis; repugnabit ergo illi alterum ex membris dividentibus, vel oportebit dicere solam nominis significationem dividi. Imo in ipso etiam conceptu substantiæ completæ involvetur repugnantia, quia ille etiam conceptus communis est. Sed hæc ratio fortasse dissolvi posset, ut in simili videbimus, sectione sequenti, ubi efficacia ejus magis declarabitur. Quarto, substantia, quæ est genus generalissimum, est substantia completa; ergo multo magis omnia inferiora. Antecedens probatur, quia nisi ita sit, non potest esse genus, quia non poterit habere differentias extra sui rationem, quia differentiæ, per quas contrahitur, etiam sunt substantiæ incompletæ.

21. Quinto declaratur res ipsa, nam omnis substantia, quæ ponitur in recta linea prædicamentali, concipitur per modum substantiæ totalis et integræ, et includit vel distincte vel confuse quidquid ad complementum substantiæ necessarium est; ergo est substantia completa. Dices: confuse continere est continere tantum in potentia; ad rationem autem substantiæ completæ non satis est continere in potentia complementum substantiæ, sed in actu, alias materia prima esset substantia completa. Respondetur, includere in confuso non esse includere in potentia physica et reali ac vere passiva, qualis est materia prima; sed dicitur esse in potentia logice, aut secundum rationem, quæ potentia non excludit quin res concepta actu sit completa substantia, et actu includat quidquid ad tale complementum necessarium est, quamvis illud totum non concipiatur distincte tali conceptu, sed confuse, per modum tamen totius atque adeo per modum substantiæ completæ. Quia substantia completa nihil aliud est quam substantia totalis et integra. Antecedens patet ex modo ipso concipiendi et prædicandi, nam homo nihil aliud est quam ipsa individua, ut inter se similia, confuse concepta per modum unius; et ideo saltem confuse includit totam substantiam individuam; et idem est de superioribus prædicatis proportionaliter. Et ideo possunt superiora de inferioribus prædicari, quia dicunt totum quod in illis est. Unde, cum alias dicant illud ipsum totum per modum subsistentis, seu existentis ut id quod est, dicunt etiam illud per modum substantiæ completæ, et totalis.

22. Ex quo facile est intelligere discrimen inter hæc genera substantialia, et differentias substantiales, nam differentia concipitur per modum formæ, et ideo non prædicatur in quid, sed in quale, et potius per modum adjacentis quam per modum substantiæ; et ideo, licet in re sit substantia completa, quia non est aliud ab ipsamet specie, tamen metaphysice, et secundum modum concipiendi nostrum, merito excluditur a ratione completæ substantiæ. At vero genus concipitur per modum totius subsistentis, et ideo per modum substantiæ propriissime prædicatur et confuse saltem dicit totam substantiam, et ideo non excluditur a ratione substantiæ completæ, nec physice, quia in re non est aliud ab integra substantia rei, nec metaphysice, quia sufficienter concipitur per modum totius. Atque hoc modo explicata ec

sententia non differt ab opinione Fonsecæ ; quanquam enim ratio entis completi non consistat in eo quod prædicetur in quid, tamen ex modo prædicationis recte colligitur, illud, quod sic prædicatur, concipi per modum totius et completi entis. Dicuntur autem hæc genera vel species completa secundum quid, non quia sint incompleta simpliciter, sed quia in eorum conceptibus confuse tantum, et non distincte et expresse includitur totum substantiæ complementum, et ita illa particula, *secundum quid*, non diminuit, nec tollit rationem entis completi, sed solum indicat non esse perfectissimum, quod esse potest. Quapropter non est ita sumenda, ut negetur, secundas substantias simpliciter et sine addito esse substantias completas.

23. Ad argumenta in contrarium facile ex dictis responderi potest. Ad primum negatur assumptum, scilicet, idem esse substantiam metaphysice completam, ac substantiam compositam ex genere et differentia ; nam etiam potest esse substantia simpliciter concepta, dummodo concipiatur per modum totius integræ substantiæ. Ad secundum, jam assignatum est discrimen inter conceptum differentiæ et generis substantialis. Ad tertium, concedo, nullam substantiam particularem esse substantiam completam ex vi solius generis præcise sumpti, sive illud sit genus supremum, sive intermedium aut proximum ; imo neque ex vi solius speciei, quia nullum prædicatum commune potest constituere substantiam completam absque inferioribus contrahentibus usque ad individuationem; imo neque existere potest ratio communis nisi contracta, et individua effecta. Nego tamen inde sequi, hæc prædicata non esse substantias metaphysice completas, quia non est necesse ut hujusmodi substantia actu in conceptu suo includat quidquid in re ipsa ad complementum substantiæ necessarium est, sed satis est quod confuse et in potentia illud includat per modum totius subsistentis. Quapropter, sicut dialectici dicunt genus conceptum per modum partis præcise non prædicari de specie, sed per modum totius, ita nos possumus concedere hæc genera præcise concepta per modum partium, non esse substantias completas; prout vero concipiuntur per modum totius, esse substantias completas; hoc autem modo, communiter et absolute loquendo, concipiuntur et constituuntur in linea prædicamentali. Atque hoc solum convincunt reliqui discursus, qui prædictæ rationi adjunguntur; omnes enim procedunt de genere præcise considerato, ut est pars metaphysica, non vero ut aliquo modo saltem confuse, dicit totam rei substantiam, et per modum totius.

Qualis sit divisio substantiæ in completam et incompletam.

24. Ex dictis in declaratione hujus divisionis, facile est intelligere qualis sit ipsa divisio; aliter enim est de illa loquendum, si membra sumantur secundum metaphysicam considerationem, aliter vero si sumantur secundum physicas realitates. Priori enim modo non potest esse divisio analogi in analogata, sed videtur esse quasi subjecti in accidentia rationis, seu per varias denominationes sumptas ex modo concipiendi nostro. Homo enim, et rationalis, non sunt duæ substantiæ, sed una, quæ sub conceptu hominis dicitur substantia completa, et sub conceptu rationalis dicitur incompleta metaphysice ; non potest ergo ibi intercedere analogia in vera et reali ratione substantiæ ; intercedit ergo sola diversa relatio rationis, seu diversa denominatio ex modo nostro concipiendi. Quod si interdum substantia completa et incompleta reipsa differant, ut equus et rationale, hoc non est ex formali oppositione membrorum, sed ex materiali diversitate entitatum. Atque hinc fit ut aliqua substantia incompleta hoc modo sit multo perfectior in re quam alia completa, quamvis modus concipiendi sit diversus, et ex suo genere minus perfectus. Fit etiam hinc, ut substantia incompleta metaphysice, physice sit completa, ut rationale, verbi gratia, quia in re non distinguitur a tota rei substantia, sed solum in modo concipiendi.

25. At vero, si membra sumantur secundum physicam rationem completæ et incompletæ substantiæ, sic videri potest divisio analoga, juxta ea, quæ in simili divisione superius dicta sunt de ente completo et incompleto. Et in uno quidem sensu apparet hoc verum, tamen in alio non videtur necessarium ; est enim illa divisio virtute multiplex et ambigua. Et ideo non potest simpliciter et sine distinctione responderi. Nam substantia potest intelligi incompleta physice solum ex defectu alicujus partis integralis ; et hoc modo clarum est non intercedere analogiam inter illam, et substantiam completam. Rursus alio modo et satis usitato dicitur aliqua substantia incompleta solum ex defectu ali-

cujus modi substantialis, ut humanitas, verbi gratia, carens propria subsistentia. Et substantiam sic incompletam, probabilissimum etiam est non esse analogice, sed univoce substantiam, ut humanitatem, verbi gratia, respectu hominis, quia includit totam essentiam, et totam entitatem substantialem hominis, et est simpliciter ens per se, eo sensu quo illud, *per se,* dicit essentialem rationem substantiæ, quod infra declarabimus ; solumque illi deest complementum quoddam modale, quod non videtur satis ad constituendam analogiam. Observandum vero est quod, sicut humanitas non est homo, ita neque dici potest substantia, eo modo quo substantia est genus generalissimum ; sic enim sumitur in vi concreti, et prout significat rem subsistentem, saltem in confuso et in communi ; et ideo non potest de natura abstracte concepta prædicari ; tamen substantia, prout dividitur in completam et incompletam, latius sumitur. Et hoc modo dicimus probabile esse, dici univoce de humanitate et de homine.

26. Denique substantia aliqua potest dici incompleta essentialiter, et in hoc sensu videtur divisio analoga, et ex suo genere tenet infimum locum in eo ordine id quod tantum est substantialis modus ; vix enim potest substantia appellari ; ut dependentia seu fieri substantiale, modus unionis, et subsistentiæ. Deinde comprehenduntur essentiales partes substantiæ, ut materia et forma, quæ magis participare videntur de entitate substantiali, tamen respectu completæ substantiæ videntur analogice substantiæ propter rationem supra tactam de ente completo et incompleto, et de substantia et accidenti. Solum occurrit observandum, hanc analogiam talem esse, ut ex genere suo substantia completa excellentior sit quam incompleta, et quod hæc totum suum esse habeat propter illam, si respective et cum proportione sumantur. Nihilominus tamen accidere posse, ut aliqua substantia incompleta, sit simpliciter nobilior, et excellentior intensive quam aliqua completa ; anima enim rationalis simpliciter nobilior est quam terra aut ignis, quanquam hæ sint substantiæ completæ, illa incompleta. Hæ namque substantiæ solum superant animam in materia, quæ imperfectissimum quid est in ordine substantiæ ; ipsa vero anima superat talia entia in differentia formali, et in gradu et ordine substantiæ, quoniam spiritualis est et intellectualis, qui excessus multo præstantior est in perfectione intensiva.

27. Quin etiam probabile est, aliquem modum substantialem perfectiorem esse in sua entitate, quam sit quælibet alia substantia completa pure creata, nimirum, unionem hypostaticam, quæ in natura humana solum est modus quidam substantialis, et majorem excellentiam illi affert, quam sit non solum in homine, sed etiam in Angelo, non tantum ratione ipsiusmet suppositi Verbi divini, quod humanitati conjungit, sed etiam ex parte illius modi creati et supernaturalis, quem ponit in ipsa humanitate. Qui tamen modus non est substantia completa, sed medium aut vinculum quo consurgit substantia quædam completa, quæ est Christus Deus homo. Juxta quam sententiam consequenter dicendum est, quod, licet ille modus dicatur analogice substantia, quantum ad propriam rationem formalem per illam vocem significatam, nihilominus quoad rem ipsam est quid perfectius et nobilius quam propriissima substantia creata.

28. Neque hoc est inconveniens, quia satis est quod sit minus perfectum quam illa substantia completa, quæ mediante tali modo constituitur, quæ non est pure creata, sed ex re creata et increata mirabiliter composita. Et propter hanc causam non potest hinc argumentum sumi, ut idem dicatur de gratia vel alio accidente creato et supernaturali [...] naturalem substantiam creatam comparat[...] quia medio accidente non consurgit aliqu[...] ens per se unum, neque aliqua substanti[...] et semper manet in ordine entis secund[...] quid. Sed quanquam hæc probabiliter s[...] dicta, non tamen sunt certa, nam omnis u[...] hoc ipso quod tantum est quidam modus [...] quæ unitur, videtur esse in se diminutæ e[...] tatis, et quasi respectivæ ; et ideo, licet u[...] hypostatica, ratione termini ad quem ter[...] natur, habeat infinitam quamdam excell[...] tiam et dignitatem, tamen in sese conside[...] in genere physico, non videtur tam perf[...] entitas, sicut est substantia completa, p[...] sertim intellectualis. Sed hæc ad Theologi[...] considerationem magis spectant.

SECTIO II.

Utrum recte dividatur substantia in primam et secundam.

1. Hanc divisionem supponit Aristoteles in Prædicamentis, cap. de Substantia, tra[...] rationem et differentiam utriusque mem[...] et communem ipsius divisi descriptio[...]

quam his verbis significavit : *Commune est omni substantiæ in subjecto non esse.* Oportet igitur in præsenti partitionem hanc diligenter declarare, ut, per singula membra discurrentes, totam substantiæ rationem exacte explicemus.

Quod sit divisum hujus divisionis.

2. Dubitari ergo imprimis potest, utrum divisum in hac divisione sit sola vox æquivoca, vel analoga, vel aliquis conceptus objectivus communis substantiæ primæ et secundæ. Et ratio difficultatis est, quia substantia prima nihil aliud est quam substantia singularis; substantia vero secunda, est substantia universalis, seu abstrahens ab individuatione; sed substantiæ communi et individuæ nullus realis conceptus objectivus potest esse communis, præter ipsummet conceptum substantiæ communis; ergo in hac divisione nullus conceptus objectivus et realis dividi potest. Consequentia est evidens, quia divisum non potest cum altero membro dividente coincidere. Major vero satis aperte colligitur ex Aristotele, citato loco, et constabit amplius ex dicendis. Minor autem declaratur facile inductione et ratione : nam Petrus et homo nihil habet commune præter conceptum hominis, neque homo et animal præter conceptum animalis; et in universum omne inferius et superius ita comparantur; et eodem modo subordinantur inter se substantia prima et secunda. Ratio vero est, quia conceptus inferior includit in se totum conceptum superiorem, additque illi determinationem seu differentiam suam ; ergo nullam habere potest cum illo convenientiam, præterquam in ipsomet conceptu communi, quæ potius est identitas quam convenientia; convenientia enim in præsenti dicit similitudinem; Petrus autem et homo non sunt similes, sed unum. Et confirmatur, nam alias esset quidam processus in infinitum in his conceptibus, nam si homo et animal convenirent in tertio aliquo conceptu, etiam ab illo conceptu, et conceptu animalis posset tertius distinctus abstrahi, nam comparantur inter se sicut superius et inferius, et idem argumentum fieri potest de quarto illo conceptu respectu tertii, et sic in infinitum.

3. Secundo, hinc dubitari potest an hæc divisio sit rei vel relationis, nam quod sit rei, videtur posse sumi ex ipsa communi ratione substantiæ, quæ est vel non esse in subjecto, vel, per se esse, vel substare accidentibus, quæ est realis ratio ; et ex ratione etiam primæ substantiæ, quæ est primo per se ac immediate substare accidentibus. In contrarium vero est, quia prima substantia et secunda in re non differunt ; non ergo potest divisio esse realis. Item secunda substantia non est membrum dividens ut substantia, sed ut secunda substantia ; ut sic autem nihil rei addit præter substantiam ipsam ; non ergo esse potest divisio rei, sed rationis tantum.

4. Tertio dubitari potest cui horum membrorum ratio substantiæ primario conveniat, nam Aristoteles significat primario convenire primæ substantiæ, illam enim *proprie imprimis, et maxime substantiam* esse dicit, quia illa est, quæ primo subsistit et substat, et quidquid aliquo modo subsistit, vel substat, in prima et per primam substantiam id participat. Propter quod (ait Aristoteles), *primis substantiis ablatis, impossibile est aliquid remanere.* In contrarium vero est, quia secunda substantia essentialiter est substantia ; ratio autem essentialis prius convenit speciei aut generi quam individuo ; sicut enim ideo Petrus est animal, quia homo est animal, et non e converso, ita etiam est substantia, quia homo est substantia ; ratio ergo substantiæ per prius convenit secundis substantiis, et nulli potest immediatius convenire, quam ipsi supremo generi. Imo etiamsi loquamur de substantia sub ratione substandi, videtur primo convenire secundæ substantiæ; nam licet quoad communia accidentia prima substantia videatur primo substare, quia hæc accidentia non conveniunt speciei nisi ratione alicujus individui, tamen quoad accidentia propria videtur e contrario fieri, nam risibile, verbi gratia, prius convenit homini quam Petro; ideo enim Petrus est risibilis, quia homo est risibilis, non e contrario ; cum ergo accidentia propria sint omnium prima, et circa illa substandi munus primum exerceatur, fieri videtur, omnibus pensatis, ut hæc etiam ratio substandi primo conveniat secundæ substantiæ. Aliunde vero apparet, utramque substantiam esse æque primo substantiam, et non cum aliquo ordine, non solum quia in re idem sunt, sed etiam quia univoce participant rationem substantiæ, nam utraque substantia, tam prima quam secunda, directe collocatur in prædicamento substantiæ, quod esse non posset, nisi utraque esset univoce substantia.

5. Circa primam dubitationem, nemo, ut existimo, opinabitur, hanc esse solius vocis

mere æquivocam partitionem, nam ex dictis, et ex ipsomet Aristotele constat, in ea non solum nomen, sed etiam rationem substantiæ aliquo modo esse communem utrique membro. Quare, quod Ammonius in Prædicamentis ait, illam non esse divisionem, sed ordinem solum enumeratorum, ut si quis enumerando dicat in oratione esse litteras, syllabas, et dictiones, vel in exercitu esse duces, et milites, etc., ita (inquit) Aristoteles non divisit, sed enumeravit solum, in prædicamento substantiæ reperiri primas et secundas substantias; hoc (inquam) non probatur, quia vel rem non declarat, vel perinde est ac si diceretur partitionem esse solius nominis æquivoci. Probatur, quia negari non potest quin nomen substantiæ commune sit primæ et secundæ. Constat etiam Aristotelem, sub ea voce voluisse utramque substantiam comprehendere; ergo, si illa tantum est enumeratio rerum sub eodem nomine contentarum absque alia divisione, erit partitio nominis æquivoci, quia hujusmodi partitio nihil aliud requirit; id autem falsum est, ut dixi, quod et ipse Ammonius confitetur propter rationem supra factam, scilicet, quod Aristoteles rationem nominis proposuit, quæ utrique membro communis est.

6. Hoc ergo supposito, dixerunt aliqui, primam et secundam substantiam esse nomina secundæ intentionis, et de formali significare quoddam accidens rationis, nempe rationem subjecti, et prædicati substantialis, ut sentit Soto, in Logica, cap. de Substantia, vel intentionem universalis, et singularis substantiæ, ut volunt Cajetan, et Lovanienses, qui consequenter aiunt, dividi ibi accidens in accidentia, quod intelligendum est respectu substantiæ, cui per rationem accidit esse universalem vel singularem, aut in recta linea prædicamentali collocari. Formaliter autem comparando divisum ad membra dividentia ut sic, potius erit divisio generis in species, qualis est divisio universalis, verbi gratia, in quinque universalia. Nam si accidens dividatur in accidentia per se sub illo contenta, ut coloratum in album et nigrum, divisio erit per se, et essentialis, non acccidentalis, aut per accidentia respectu divisi. Soto vero indicat divisionem esse subjecti in accidentia rationis, quia nulla intentio communis esse potest ad intentionem subjecti et prædicati. Sed, quamvis demus divisionem posse habere illum sensum, tamen quod aliter sit impossibilis, non est verum, nec recte probatur illa ratione; nam, si ratio subjec et prædicati proprie sumantur in ordine a propositionem, habent intentionem commu nem extremi propositionis, quod in vocib terminum appellamus, vel nomen; si ve subjectum et prædicatum latius sumantur p subjicibili et prædicabili, quæ proportion liter se habent ad universale et singula sic possunt habere intentionem commun correlativorum, quæ fundatur in tali abstr tione vel comparatione intellectus, quam fortasse non habeat terminum commun incomplexum quo significetur; et in præse appellari potest *aptum poni in recta linea pr dicamenti substantiæ*, quod de formali sig ficat intentionem rationis. Atque hoc m facile expeditur difficultas tacta in primo bio, quia quod prædicata inferiora et su riora inter se subordinata conveniant in quo ente rationis, nulla est difficultas. vero si dicatur esse divisio subjecti reali accidentia rationis, vel dicendum erit d sum non esse unum, nisi aggregatione dam, nimirum, res quæ ponuntur in l recta prædicamenti substantiæ; vel certe clarandum adhuc superest, sub qua rat reali et objectiva, illud divisum unum si

7. Præterea hæc interpretatio prædict visionis per secundas intentiones est pro lis, et accommodata dialecticis; tamen ad metaphysicam quam nunc tractamus, no sufficiens. Neque etiam videtur omnino commodata menti Aristotelis, nam ille declaravit rationem substantiæ, quam in ma et secunda reperiri supposuit, pe quam relationem rationis, nec similite denominationem aliquam sumptam ex c ptibus nostris, sec per proprietatem r subsistendi in se, quam per illam negati declaravit, non esse (scilicet) *in subjecto* que enim dici potest quod illam etiam tionem sumpserit in ordine ad secund tentiones, ita ut *non esse in subjecto*, ide quod *non prædicari de subjecto*, nam i sensu falso diceretur commune esse substatiæ in subjecto non esse; se enim substantiis hoc non conveniret prædicentur de primis vel de inferi substantiis. Unde Aristoteles expresse guit, *esse in subjecto*, et *dici de subjec*, hoc sit prædicari, illud inesse. Et de se substantiis ait non esse in subjecto, lic cantur de subjecto. Sumit ergo illam tionem ad describendam talem propri substantiæ, quæ est per se esse. Deinc

ıre accidentibus proprietas est realis, et ɔn secundæ intentionis, ut ex ipsis terminis ·r se notum videtur, ex textu Aristotelis; eo enim dixit, *corruptis primis substantiis, ıpossibile esse aliquid remanere*, quia in eis aliter existunt secundæ substantiæ, et in- nt accidentia; substare ergo accidentibus mitur in ordine ad existentiam realem, et proprietas realis. Item, quia substare re- um ad secundas intentiones, seu ad opera ntis, nihil aliud esse videtur quam in pro- sitione subjici; hoc autem modo non tan- n substantiæ, sed etiam accidentia quæ- m substant aliis accidentibus; et secundæ ɔstantiæ non semper substant hoc modo ɔpter primas, præsertim in propositionibus, æ non dicunt actualem existentiam, ut in- ius declarabimus. Item ostensum est, esse subjecto, sumi ab Aristotele realiter et se- ndum reale esse; hujus autem correlati- m est, substare accidentibus quæ insunt; ergo hæc proprietas realis; secundum nc autem dividuntur prima et secunda ɔstantia, quatenus magis vel minus, seu erso modo illam proprietatem participant; ;o non per secundas intentiones, sed per linem ad reales proprietates sudstantia ma et secunda distinguuntur.

8. Adde, quod in ordine ad secundas in- tiones, vix potest intelligi quomodo prima ɔstantia dicatur magis substantia quam se- ıda, ut Aristoleles loquitur; nam si prima stantia dicit intentionem subjecti, et se- da intentionem prædicati, ut ait Soto, in fit comparatio? Nam hæc debet fieri in ua proprietate communi; rationes autem ·dicati et subjecti sunt diversæ, et ipse o ait nullam habere intentionem commu- ı, et quamvis habeant, illam æque parti- ınt, nam tam extremum propositionis est ·dicatum, sicut subjectum. Idemque argu- ıtum fieri potest, si dicantur illæ inten- ıes esse universalis et singularis, aut præ- ıbilis et subjicibilis, dividique sub inten- ıe communi ponibilis in linea recta præ- ımenti substantiæ; nam hæc etiam inten- æque primo convenit secundis subtantiis ɔrimis. Unde quoad hoc verisimilius dice- ır, dividi intentionem subjecti, et hanc gis et prius convenire primæ substantiæ m secundæ. Sed hoc etiam non est credi- , quia esse subsjecti prædicationis solum t intentionem rationis; at vero illa non est iciens ad explicandam rationem substan- , nam communis est accidentibus, quæ ratio de omnibus intentionibus supra nume- ratis fieri potest. Et præterea illa intentio subjecti non semper convenit secundis sub- stantiis per primas, præsertim in propositio- nibus per se, quæ abstrahunt ab actuali exi- stentia. Igitur præter intentiones rationis ali- quid addere oportet ad explicandam prædic- tam divisionem, et distinctionem ac compara- tionem membrorum dividentium inter se.

9. Aliter ergo dici potest, in hac divisione dividi substantiam ut habentem hanc proprie- tatem realem per se subsistendi; dividi au- tem per diversos modos, quibus hæc pro- prietas primis et secundis substantiis conve- venit. Quam opinionem etiam attigit Cajeta- nus in prædicamento substantiæ, tamen in sensu longe diverso ab eo quem nos intendi- mus. Dicit enim primam substantiam consti- tui per positivum modum particulariter sub- sistendi. Secundam vero substantiam non constitui per positivum modum, sed per carentiam modi particulariter subsistendi. Unde non assignat divisum commune se- cundum aliquam proprietatem realem, sed solum secundum proprietatem rationis, sci- licet, ut est res quæ directe ponitur in linea recta prædicamenti substantiæ. Quæ exposi- tio mihi non adeo probatur, quia juxta eam declarari non potest in qua ratione reali con- veniant prima et secunda substantia, secun- dum quam utraque substantia appellatur, et magis prima quam secunda, et propter alias rationes quas statim indicabo.

10. Aliter ergo dicitur, substantiam dividi sub ratione per se subsistentis, et substantis aliis; ab utraque enim proprietate diximus supra, posse substantiam appellari. Utraque ergo proprietas convenire debet tam secundæ substantiæ, quam primæ, ut utraque sub- stantia sit. Differunt vero in modo partici- pandi illas proprietates, non quia una parti- cipet illas, et alia non participet; nam hoc repugnaret divisioni; esset enim excludere unum membrum a participatione divisi; sed quia una, id est, prima substantia, primo ac per se habet illas proprietates, quod ex eo provenit, quod substantia singularis ac indi- vidua est, nam sicut singularia sunt, quæ per se primo existunt, ita etiam per se primo subsistunt, et sustentant accidentia; altera vero, id est, secunda substantia, solum per primam illas proprietates participat. Quod enim illas participet, patet, tum quia est substantia, tum etiam quia sub se continet primam substantiam, et in ea intime et es-

sentialiter existit. Unde necesse est ut quod primæ substantiæ convenit in re, conveniat etiam secundæ, saltem mediante prima. Quod vero non aliter conveniant illæ proprietates secundæ substantiæ, nisi per primam, patet, quia non existit nisi in prima neque enim subsistit per se separata. Unde recte D. Thom., q. 9 de Potentia, art. 1, ad 5, ait, subsistere attribui generibus et speciebus, non quia subsistunt (scilicet, extra individua), *sed quia individua in eorum naturis subsistunt.* Sic ergo facile exponitur dicta divisio, quæ responsione ad dubia et argumenta in principio posita magis declarabitur.

11. Ad primam ergo dubitationem duobus modis responderi potest : primo, divisum esse conceptum aliquem objectivum et realem communem primæ et secundæ substantiæ, non quidem secundum aliquem gradum essentialem specificum, aut genericum; hoc enim modo nihil potest esse commune prædicatis per se subordinatis, ut recte probat discursus ibi factus; sed est hic conceptus communis secundum participationem seu denominationem sumptam a quadam proprietate singularis substantiæ, quæ aliquo modo redundat in substantiam universalem. Hujusmodi proprietas est subsistere, vel substare, quæ formaliter non dicunt essentiam substantiæ, ut de ratione substandi superius indicatum est, et de subsistentia actuali inferius dicetur ; sed dicunt proprietates quasdam seu conditiones substantiæ, quæ per se primo conveniunt singulari substantiæ, et suo modo illam efficiunt; consequenter vero etiam efficiunt genera et species substantiarum, quatenus in singularibus sunt. Atque hoc modo non repugnat aliquid esse commune substantiæ singulari et universali. Præsertim quia hæc communitas, licet quoad distinctionem membrorum sit rationis, tamen quoad ipsam convenientiam, si attente consideretur, non tam est rationis quam realis, id est, non est per solam similitudinem, a qua abstrahatur conceptus communis secundum rationem, sed est per realem participationem ejusdem subsistentiæ. Homo enim et Petrus ratione quidem distinguuntur, tamen eo modo dicitur homo subsistere in Petro, quia eadem realis subsistentia Petri est etiam realis subsistentia naturæ humanæ; et similiter eadem capacitate seu virtute, qua Petrus substat albedini, substat etiam homo. Sicut existere potest dici commune prædicatis singularibus et universalibus, non communitate rationis et abstractionis, sed rei, quia eadem numero existentia, qua singulare, existit et universale. Juxta hunc ergo modum non est difficile intelligere divisum commune primæ et secundæ substantiæ.

12. Dices : istemet conceptus substantiæ, hoc ipso quod communis est, est quid abstractum a singularibus, et consequenter est secunda substantia; repugnabit ergo illi divid in primam et secundam, Respondetur etiamsi communis sit, non est substantia secunda, quia non est communis tanquam gradus essentialis specificus vel genericus, neque est abstractus secundum rationem e aliqua convenientia essentiali inter completas substantias, quod est de ratione secunda substantiæ, sed est communis per denominationem ab eadem proprietate, quod videtu pertinere ad quemdam modum analogiæ, u in secundo et tertio dubio declarabo. Addc etiam ipsum conceptum primæ substanti communem esse ad omnes primas substan tias, quia licet prima substantia realite singularis sit et individua, tamen forma liter ipsa ratio primæ substantiæ pote abstrahi ut communis, quanquam illa rat communis non sit secunda substantia, propt dictam causam. Simili ergo modo pote aliqua ratio substantiæ esse communis pr mæ et secundæ, neque hoc contradicit ratio primæ substantiæ, quia ejus ratio formal communicabilis est, licet res sit incommu cabilis. Eo vel maxime quod singularit primæ substantiæ non excludit communic tionem cum secunda substantia in eadem e titate et essentia, et consequenter in eade proprietate, quæ communicatio sufficit constituendum divisum hujus divisionis, declaratum est.

13. Atque hic modus dicendi est facilis verus ; posset tamen etiam dici divis esse substantiam conceptam sub ratione sentiali substantiæ, quæ, sicut potest co cipi aut singularis effecta, aut abstracta singularitate, ita potest etiam dividi in p mam et secundam substantiam. Sicut co muniter dicitur, naturam humanam secu dum se nec singularem esse, nec univer lem ; unde dividi potest secundum illu duplicem statum vel modum essendi, q rum alter est rationis, alter realis. Di primo: ergo substantia, quæ hic dividit erit ipsum genus generalissimum subst tiæ, quod est impossibile, quia genus ge

alissimum tantum est secunda substantia, ion prima. Sequela patet, quia substantia, uæ est generalissimum, nihil aliud dicit uam essentiam substantiæ, seu quod habet ssentiam substantiæ, sicut humana natura, ecundum se concepta, nihil aliud est quam psamet species humana. Item homo, licet ossit secundum se seu singulariter concipi, on tamen potest dividi in primum et seundum ; ergo nec substantia poterit sic diidi, si sumatur pro ipsa natura substantiali i concreto. Adde quod, si dividendus esset omo in primum et secundum, potius homo niversalis diceretur primus homo quam sinularis, sicut idea Platonis si esset, esset rius homo quam individua. Respondetur ad rimum negando simpliciter sequelam, nam, cet substantia, quæ in primam et secundam ividitur, non dicat explicite nisi id quod abet essentiam seu naturam substantialem, uam rationem includit etiam in suo actuali onceptu genus generalissimum substantiæ, imen diverso modo, nam substantia ut est eneralissimum, non solum præscindit ab tatu singulari et individuo, sed dicit quamam veritatem universalem, ratione cujus ubstantia ut est generalissimum, non potest itelligi singularis ; substantia vero, ut diviitur in primam et secundam, dicit præcise nitatem formalem substantiæ, indifferentem d singularitatem et universalitatem. Sicut umanitas, quæ secundum se dicitur indifrens, et non universalis, nec particularis, on dicit aliam essentiam ab specie humana, icit tamen alium modum concipiendi. Item ubstantia, ut est genus, dicit conceptum ræcisum ab omnibus differentiis substantiæ; ubstantia vero, ut est divisum, non dicit nceptum ita præcisum, sed potius ut resul- it ex quacumque differentia substantiali, uatenus omnibus commune est, constituet ibstantiam completam. Quo sensu essena substantiæ est quasi transcendens a su remo genere usque ad individua substanæ. Quomodo dixit D. Thom., in 1, dist. 23, . 1, articulo primo, ad 1 : *Omne, quod est i genere substantiæ, potest dici usia, sive sit ibstantia universalis, sive particularis.* Ad lteram partem respondetur negando similiidinem, nam homo, et Petrus non habent liquam specialem proprietatem, sub qua ercipiant illam relationem, vel denominaonem primi et secundi, nisi in ratione subistendi, vel substandi, in ordine ad quam icuntur prima vel secunda substantia, quia illa proprietas non pertinet per se primo ad hominem ut sic, sed ut substantia est. Et ideo dixi superius, rationem primæ et secundæ substantiæ non satis explicari per relationem singularis et universalis, nisi adjungatur diversa habitudo ad hanc proprietatem subsistendi vel substandi.

Qualia sint membra dividentia.

14. Ad secundam dubitationem dicendum est primo, hanc divisionem quoad membrorum distinctionem esse rationis tantum, et non rei. Quod satis convincit argumentum ibi factum, quia membra in re non sunt distincta, nec realiter, nec ex natura rei, ut satis constat ex his quæ a nobis dicta sunt de distinctione naturæ universalis ab individuis. Deinde addo, non solum distinctionem ipsam esse rationis, sed etiam membra dividentia aliquam includere relationem, seu intentionem rationis. Sæpe enim contingit, distinctionem esse rationis, et membra esse omnimo realia, ut de misericordia, justitia, et aliis Dei attributis constat. Interdum vero accidit, membra, quæ ratione distinguuntur, quamvis materialiter seu realiter a parte rei existant, tamen ut ratione distinguuntur, includere aliquam relationem vel denominationem quam non habent, nisi per rationem. Ad hunc ergo modum dicimus sese habere primam et secundam substantiam in hac divisione. Quod declaro primo ex ipsis vocibus, nam prima substantia, ut prima, dicit relationem ad secundam, et e converso secunda ad primam ; hæc autem relatio non potest esse realis, sed rationis tantum ; est enim relatio ordinis cujusdam ; inter illa autem, quæ in re non distinguuntur, sed tantum ratione, non potest esse ordo realis, sed solum rationis. Secundo, ex re ipsa, et ex definitionibus primæ et secundæ substantiæ; dicitur enim prima substantia, quæ per se primo subsistit vel substat, secunda vero substantia dicetur, quæ secundario vel per primam subsistit vel substat ; quamvis autem subsistere vel substare realiter conveniant primæ vel secundæ substantiæ, tamen quod uni primario, alteri secundario conveniant, seu quod uni per se, alteri per aliam, hoc non est in re, sed in ordine ad conceptus nostros. Quia in re non est unum et aliud, sed unum tantum, neque est mediate et immediate subsistere vel substare, quia ubi in re non est distinctio, non potest esse medium ; ergo ratio primæ aut secundæ sub-

stantiæ, secundum totum, quod includit, non est in re ipsa, sed completur per rationem.

15. Dices : ergo coincidit hæc expositio cum priori sententia supra improbata. Respondetur, ex parte quidem cum illa convenire ; et ideo non omnino illam improbavimus, sed diximus non sufficienter rem explicare. Deinde ab illa differimus, quia nec per intentionem singularis et universalis, nec per intentionem subjecti et prædicati divisionem explicamus, sed solum per relationem ordinis, seu per relationem primi et secundi in ratione substandi vel subsistendi. Unde rationem subsistendi vel substandi non intelligimus in ordine ad solas intentiones, seu prædicationes rationis, sed de reali proprietate substandi ; intentionem autem seu relationem rationis solum ponimus in habitudine primi vel secundi substantis.

16. Unde ulterius observare licet, substantiam dupliciter dici posse primam. Uno modo positive, per relationem ad secundam, quo sensu procedunt quæ hactenus diximus; alio modo negative per negationem prioris ; et in hoc sensu ratio primæ substantiæ realis est, nullamque includit relationem seu intentionem rationis, et, metaphysice loquendo, hæc videtur satis propria et usitata acceptio primæ substantiæ. Est enim illa. quæ ita per se subsistit, vel substat, ut nulla sit illa prior in subsistendo vel substando ; hoc autem totum in re ipsa habet, et per illam negationem prioris declaratur illud positivum, quod prima substantia habet, ex vi proprii et intrinseci modi essendi positivi. In secunda vero substantia non habet locum illa duplex acceptio, quia nihil denominatur secundum per solam negationem, sed necessario includit ordinem ad id quod est primum ; et ideo, licet prima substantia sub aliqua ratione non improprie possit dicere conceptum realem, non includentem aliquam relationem rationis, tamen secunda substantia sub ratione secundæ substantiæ necessario completur per rationem, quia, licet res illa, quæ est secunda substantia, sit realis, tamen, quod sit secunda, non habet in re, sed in ordine ad modum concipiendi nostrum. Unde ratio primæ substantiæ vere ac proprie potest Deo attribui in aliquo sensu, ut sequenti sectione dicam ; ratio autem secundæ substantiæ nullo modo in Deo locum habet, quia in eo non habet locum abstractio naturæ communis a proprio substantiæ individuo. Quapropter consideratio secundæ substantiæ ut sic, ad logicum magis spectat quam ad metaphysicum, et ideo nihil amplius de illa dicemus, præsertim quia præter dicta supra de universalibus, vix aliquid de illa dicendum superest. Dicemus tamen in ultima sectione disputationis sequentis, de essentiali ratione substantiæ, quæ tam in secunda quam in prima reperitur. Prius tamen considerabimus primam substantiam ut prima est, quoad negationem prioris, seu quoad positivum modum qui negationem illam fundat ; hoc enim ad præsentem doctrinam maxime spectat. De relatione autem rationis primæ ad secundam, nihil est quod dicamus, sed dialecticis remittendum id est ; deservit enim ad coordinandam lineam prædicamentalem, et varios prædicationum modos ; et ideo Aristoteles, ut Cajetanus notavit, nihil de illa divisione in metaphysica dixit ; nobis autem necessaria visa est ad declarandam rationem primæ substantiæ, prout realis et metaphysica est.

Sitne prima substantia magis substantia quam secunda.

17. Ad tertium dubium aperta est senten[tia] Aristotelis, rationem substantiæ, prou[t] hic dividitur, primo ac per se convenire pri[]mis substantiis. Quomodo autem et sub qu[a] ratione hoc intelligendum sit, non ab omn[i]bus eodem modo declaratur. Quidam enir[m] distinguunt de substantia, ut dicta a propri[e]tate subsistendi, vel a proprietate substandi et priori modo aiunt, rationem substanti[æ] prius convenire secundæ quam primæ, po[s]teriori autem modo e converso prius prim[æ] quam secundæ. Ratio est, quia prior propri[e]tas est ipsa essentia substantiæ, quæ conv[e]nit primæ per secundam ; posterior vero pr[o]prietas est accidentaria, et ideo per se prin[] convenit primæ substantiæ, et per illam s[e]cundæ ; Aristotelem autem aiunt locutum [e]se de substantia sub ratione substandi, ju[x]ta propriissimam nominis etymologiam, q[uia] illa ratio notior nobis est, et propterea p[ri]mam substantiam maxime substantiam [vo]cari. Potestque hæc sententia sumi ex Boet[h.], lib. de Duabus naturis, aliqnantulum a pr[in]cipio, ubi ait : *Genera et species subsist[unt] tantum, idividua vero non tantum sub[sis]tunt, sed etiam substant,* quod videtur nec[es]sario intelligendum secundum primas ra[tio]nes subsistendi vel substandi, nam secun[da]rio etiam secundæ substantiæ substant in [pri]mis. Unde D. Thom., 1 p., q. 29, art. 2, [a]d

4, interpretans hunc locum Boetii, ait: *Boetius dicit genera et species subsistere, in quantum individuis aliquibus competit subsistere, ex eo quod sunt sub generibus et speciebus in prædicamento substantiæ comprehensis.* Si ergo individuis competit subsistere quia sub secundis substantiis, per prius competet ipsis secundis substantiis. Unde Clarius idem D. Thomas in 1, disp. 23, q. 1, art. 2, ad 21, ait: *Quamvis genera et species non substent, nisi in individuis, tamen eorum proprie subsistere est; et subsistentiæ dicuntur, quamvis et particulare dicatur, sed posterius, sicut species substantiæ dicuntur, sed secundæ.* Et dist. 26, q. 1, art. 1, ad 4, ait, *subsistentiam et essentiam per prius esse in generibus et speciebus quam in individuis secundum Boetium.*

18. Dicendum nihilominus est, primam substantiam esse maxime et per priu substantiam, non tantum in ratione substandi, sed etiam in ratione subsistendi, loquendo formaliter de actuali subsistentia, ut verbum ipsum subsistendi proprie sonat. Ita sentiunt omnes interpretes Aristotelis, et est manifestum, quia illi primo convenit subsistere, cui existere et operari; sed hæc primo conveniunt singularibus, ut docuit idem Aristoteles in principio Metaphysicæ; ergo. Item ostendemus inferius subsistentiam proprie sumptam, esse modum seu terminum naturæ singularis et individuæ, ita ut sicut accidens non potest afficere naturam communem, nisi prout existit in natura singulari, ita nec subsistentia possit terminare naturam communem, nis ut singularem effectam; ergo sicut substare, ita etiam subsistere convenit per se primo primæ substantiæ, et secundæ ratione illius. Unde D. Thomas. q. 9 de Potent., art. 1, ad 4, simpliciter ait, *nihil subsistere, nisi individua substantiæ*, et ad 5 ait, Boetium, in loco supra citato, locutum esse secundum opinionem Platonis, qui posuit genera et species esse quasdam formas separatas subsistentes ab accidentibus denudatas, Et similiter, in citato loco primæ partis, ait, species et genera non subsistere, nisi secundum opinionem Platonis, qui posuit species rerum separatim subsistere a singularibus. Sed illæ etiam propositiones negativæ sano modo intelligendæ sunt, nimirum, quod genera et species non subsistant extra singularia, seu per se primo; non vero excluditur quin in ipsis singularibus subsistant.

19. Quocirca vix invenio veram rationem explicandi differentiam quam Boetius posuit inter subsistere et substare, ut secundæ substantiæ subsistere dicantur, et non substare; nam extra individua nec subsistunt, nec substant; in individuis autem, et per individua, et subsistunt et substant; in re ergo nulla est differentia. Secundum modum autem intelligendi dici potest, quod genera et species, quatenus abstracte ad individuis concipiuntur, abstrahuntur a ratione substandi accidentibus, non vero a ratione subsistendi. Sicut enim Plato, ut Aristoteles eum interpretatur, posuit ideas subsistentes, non vero substantes, ita mens, cum secundas substantias abstrahit, concipit illas per modum subsistentium, non vero per modum substantium; nam abstrahit illas ab accidentibus, et nudas essentias considerat; non tamen concipit illas sic separatas subsistere extra individua; non enim tunc mens componit, alioqui falsum conciperet, sed simplici modo concipit hominem, verbi gratia, ad modum subsistentis, abstrahendo eum ab individuo, et a particulari subsistentia. Mens autem D. Thomæ satis clara est ex aliis locis citatis; videtur tamen interdum æquivoce uti nomine subsistentiæ; proprie enim significat actualem modum per se extendi, seu terminum naturæ substantialis, quo modo de illa locuti sumus; aliquando vero significat naturam et essentiam, quæ est radix talis modi subsistendi, in quo infra dicemus, rationem essentialem substantiæ consistere. Et hoc modo dicit interdum D. Thomas, rationem subsistentiæ per se primo convenire secundis substantiis, et per illas primis. Et hoc etiam probat ratio in contrarium facta, quod essentialis ratio substantiæ per se primo conveniat secundis substantiis; non autem probat de ipso actu subsistendi, nam hic non est essentialis, ut infra dicemus.

20. Atque hoc quidem dicendum est de reali actu substandi, etiam respectu propriarum passionum (quod in tertia dubitatione tangebatur); considerando enim tantum necessariam connexionem, quæ est inter essentiam et proprietatem, dicitur proprietas peu se primo convenire speciei, seu secundæ substantiæ, et non primæ, cujus sensus est, adæquatam rationem talis proprietatis esse ipsam essentiam secundum se, et non ratione individuationis, vel particularis modi subsistendi. Atque eodem sensu dicimus Petrum esse risibilem, quia est homo, et non e converso; solum enim per hanc locutionem sivnificamu s, hanc proprietatem esse com-

munem Petro cum aliis hominibus, habereque necessariam connexionem cum essentia hominis ut sic. At vero, loquendo de ipsa actuali inhærentia seu sustentatione accidentis, etiam proprii, hæc semper convenit per se primo substantiæ individuæ ac primæ. Atque ita risibilitas in re ipsa prius secundum rationem inhæret Petro quam homini, quia sicut esse et agere, ita et recipere primo ac per se convenit singularibus et subsistentibus.

Sitne divisio analoga.

21. Sed quæres (quod etiam in fine tertiæ dubitationis tangebatur) an hic ordo, quo dicimus subsistere, vel substare primo convenire primis substantiis, sufficiens sit ad constituendam analogiam, ita ut substantia secunda solum analogice dicatur substantia. Communiter enim ita censetur, itaque opinatus est Albertus, in Prædicament., tractat. 1, cap. 3, quem secuti sunt Cajetanus et alii. Et ratio est, quia hæc proprietas, quæ est subsistere vel substare, per prius convenit primæ substantiæ, quam secundæ. Sed cum ostensum a nobis sit, hunc ordinem non esse realem, sed rationis tantum, probabilissimum est non sufficere ad constituendam analogiam. Præsertim quia non est necesse ut id, quod convenit uni ratione alterius, analogice conveniat, si vere ac proprie atque absolute illi conveniat; ut albedini, verbi gratia, convenit esse extensum ratione quantitatis, tamen non convenit analogice; sic ergo majori ratione, quamvis substantia secunda dicatur subsistere ratione primæ, nihilominus univoce dicetur subsistere vel substare. Præsertim cum illa ratio seu medium solum sit ratione distinctum; nam in re, sicut homo et Petrus idem sunt, ita æque subsistunt, vel substant.

22. Nisi forte quis dicat quod, licet illa natura, quæ est secunda substantia, ratione substrati sit proprie et univoce substantia, tamen formaliter, et ut secunda substantia est, est analogice substantia, quia ut sic neque subsistit, neque substat. Sed hoc non recte dicitur, nam si sermo sit de intentione seu relatione secundæ substantiæ, et hæc reduplicetur, cum dicitur *substantia ut secunda*, illa non solum non est substantia, sed neque est aliquid rei; esse ergo substantiam non dicitur de illa natura ratione intentionis, sed de illa quam nos concipimus sub tali intentione, seu relatione, et hanc dicimus esse vere ac proprie et univoce substantiam, neque esse constituendam analogiam ob solam distinctionem seu habitudinem rationis, quamvis res sit parvi momenti. Sicut etiam secundum rationem nos concipimus essentialem rationem substantiæ per se primo convenire naturæ secundum se, et per illam individuis; eumdemque ordinem apprehendimus in propriis passionibus, quantum ad necessariam connexionem, et tamen non propterea concipimus ibi aliquam rationem analogiæ; idem ergo erit in præsenti. Item existere actu etiam convenit secundis substantiis per primas, seu in primis: tamen nullus dixit eis analogice convenire. Denique, nulla ratio veræ analogiæ hic reperitur, quia secunda substantia non dicitur substantia per proportionem seu habitudinem ad primam, sed quia per se est, seu non est in subjecto, ut Aristoteles dixit.

23. Quod ergo Aristoteles ait, primam substantiam esse maxime et propriissime substantiam, non est necesse intelligi de analogia, sed solum quia primo et per se illi convenit, etiam secundum conceptionem seu distinctionem rationis nostræ. Sicut etiam ait, inter secundas substantias species excedere genera: tamen non propterea intercedit analogia inter illa. Denique, si quis nihilominus contendat his rationibus probari quidem, ibi non intervenire analogiam, quæ in ipso esse rerum magis vel minus perfecto fundetur, nihilominus tamen intercedere analogiam secundum rationem, et primam nominis impositionem, non est cum illo contentiose agendum; nam vix potest in hoc esse quæstio de re, sed solum de impositione nominis substantiæ.

24. Ultimo inquiri hic potest, an hæc divisio locum habeat in solis substantiis compositis, vel etiam in simplicibus seu immaterialibus; nam fere omnes Græci putant in solis compositis substantiis habere locum. Sed hoc esse falsum, constabit ex disp. 35, ubi ostendemus substantias spirituales individuas contineri sub genere substantiæ.

25. Rursus dubitari potest an in sola integra substantia, vel etiam in partibus, materia, scilicet, et forma, prima et secunda substantia distingui possint. In qua re Simplicius, in Prædicam., cap. de Substant., refert cujusdam Boetii opinionem dicentis, rationem primæ substantiæ competere materiæ primæ et composito, non tamen formæ. Ratio ejus erat, quia illi et non huic conve-

nit definitio ab Aristotele data, scilicet: *Substantia prima est, quæ neque est in subjecto, neque dicitur de subjecto.* Et potest confirmari hæc opinio, quia materia prima et est subsistens et substans, tum formis substantialibus, tum etiam accidentibus. Forma autem est in subjecto, scilicet, in materia prima. Quæ ratio locum habet ad summum in formis materialibus; nam forma rationalis, cum non pendeat a materia, non potest dici esse in illa ut in subjecto. Simplicius vero addit, etiam formas materiales non esse in subjecto, quia illus solum dicitur esse in subjecto, quod ita inest, ut non sit pars; unde ipse indicat etiam formam substantialem posse habere rationem primæ substantiæ; nam Aristoteles, in Prædicamento substantiæ, dicit partes substantiæ esse substantias. At vero scriptores metaphysici absolute negant, materiæ, et formæ convenire intentionem universalis aut singularis, et consequenter negabunt in eis reperiri rationem primæ aut secundæ substantiæ, ut Soncinas, 7 Metaphys., quæst. 39. Cujus rationes omitto, quia solum pertinent ad modum loquendi.

26. Quæstio itaque præsens potest esse de nomine et de re. De re erit quæstio, an materia et forma contineantur aliquo modo in prædicamento substantiæ. Et in hoc erravit Boetius, si verum est quod Simplicius refert; nam omnino exclusit formam a ratione et prædicamento substantiæ, dicens esse qualitatem, vel aliquid hujusmodi, quod plane est contra Aristot., lib. 7 Metaph., cap. 3, et 2 de Anima, cap. 1, ubi distinguit substantiam in materiam, formam et compositum; et disp. 15 ostendimus, necessariam esse formam substantialem, quæ non sit accidens, et declaravimus in quo differat ejus informatio ab inhærentia accidentis.

27. Quæstio autem fere de nomine erit, an divisio substantiæ in primam et secundam locum habeat tantum in composito, vel etiam in partibus. In qua dicendum est, loquendo simpliciter de substantia prima, et proportionaliter de secunda, solum dici de substantia completa, et quæ ponitur in recta linea prædicamentali; nam hæc divisio data est ad illam lineam constituendam, assignato veluti fundamento ejus, quod est prima substantia. Item, quia substantia completa, est quæ proprie subsistit, operatur et substat, et de qua proprie accidentia prædicantur. At vero, latius loquendo de substantia, non est dubium quin illa duo membra secundum quamdam proportionalem participationem in materia et forma inveniantur; nam anima rationalis, verbi gratia, substantia est, et simpliciter dicta non est individua substantia et singularis. Unde, licet in subjecto non sit, de subjecto dicitur, puta de hac, vel illa anima rationali. Hæc autem anima ita est singularis, ut nec sit in subjecto, nec dicatur de subjecto; ergo, servata proportione, habet in ea locum eadem divisio. Atque idem est proportionaliter de materia, quæ sub ratione etiam universali concipi potest, vel generica, vel specifica, et ut est hæc individua materia seu hoc corpus. Atque hoc certe satis indicavit Aristoteles in prædicamento substantiæ, ubi cum dixisset commune esse omni substantiæ in subjecto non esse, declarat, hoc etiam partibus substantiæ convenire, quoniam substantiæ sunt; subintelligit ergo, eo modo quo sunt substantiæ, posse etiam primas et secundas appellari. Denique idem est de intentione universalis et singularis; nam, licet ut sumuntur in linea recta prædicamentali, tantum sint in rebus completis, latius tamen et proportionaliter loquendo, etiam in partibus reperiuntur, ut ex communi modo concipiendi, prædicandi, et dividendi est per se evidens, et in superioribus etiam tactum est. Atque juxta hunc modum loquendi, prima et secunda substantia non solum de completa, sed etiam de incompleta, dici potest; verum quidem est, minus improprie tribui nomen primæ substantiæ, materiæ primæ, quam formis materialibus, quia materia subsistit aliquo modo; formæ autem materiales non subsistunt, ut infra videbimus. Omissis autem his impropriis locutionibus, ratio primæ substantiæ declaranda nobis est in substantiis completis, et in hoc sensu semper hac voce utemur. Obiter tamen explicabimus, qualiter in partibus substantiæ ejus ratio participetur.

DISPUTATIO XXXIV.

DE PRIMA SUBSTANTIA, SEU SUPPOSITO EJUSQUE A NATURA DISTINCTIONE.

Ex his, quæ in præcedenti disputatione diximus, fere omnia, quæ de substantiæ prædicamento Aristoteles ubique tradit, præter quædam pure dialectica, quæ de prædicationibus substantiarum secundarum de primis, in prædicamento substantiæ docet, quæ et difficultatem alicujus momenti non habent, et ut dixi, dialecticorum sunt propria. Quæ

vero ibidem disserit de tribus proprietatibus substantiæ, quæ aliquo modo reales sunt, videlicet, non habere contrarium, non suscipere magis aut minus, esseque contrariorum susceptivam, hæc (inquam) omnia aliis locis a nobis explicantur. Nam de duobus primis ac negativis proprietatibus disserimus infra, disp. 45 et 46, oppositas proprietates in qualitate declarando; et ibi etiam obiter attingimus quomodo idem sit susceptivum contrariorum; sed præcipue de hac re dictum est supra, disp. 14, tractando de causa materiali accidentium. Omissis ergo his omnibus, gravior nobis hoc loco suscipitur disputatio, et maxime propria hujus doctrinæ, et ad plura Theologiæ mysteria imprimis necessaria. In qua primo explicabimus terminos, deinde propriam suppositi rationem, et distinctionem ejus a natura declarabimus; ac tandem ad secundas substantias doctrinam applicabimus, communemque rationem ac coordinationem prædicamenti substantiæ concludemus.

SECTIO I.

Utrum prima substantia sit idem quod suppositum aut persona vel hypostasis.

1. Suppono sermonem esse de substantia creata, de qua est tota hæc disputatio. Nam de supposito et subsistentia in divina et increata natura, ex principiis mere naturalibus fere nihil dici potest, cum ex cognitione mysterii Trinitatis maxime pendeat. Diximus autem latius hac de re in 1 tom. tertiæ partis, disp. 11, ubi ostendimus, in divina natura non esse omnino idem secundum rationem, esse per se subsistens, et esse suppositum; nam datur in Deo natura per se subsistens, et communicabilis multis suppositis; de ratione autem suppositi est ut sit incommunicabile alteri supposito. Secus autem est in natura creata, ut ex dicendis constabit. Quia vero Theologicæ locutiones in hac materia lucem magnam afferre possunt ad intelligendos hos terminos in creaturis, ideo nonnulla breviter circa Deum supponenda sunt.

Explicatur usus harum vocum in rebus divinis.

2. Primo igitur statuendum est dari in Deo unam singularem substantiam communem secundum rem tribus personis, ratione cujus tres personæ consubstantiales dicuntur, et in hoc sensu in Concilio Nicæno definitum est, Patrem et Filium esse ὁμοούσιον, id est, ejusdem substantiæ; et in Symbolo Athanasii dicitur: *Non dividentes personas, neque substantiam separantes*, et ita loquuntur passim Concilia et sancti Patres [1]. Non potest autem admitti, quod sit in Deo unum suppositum commune tribus personis, quia hoc esset confundere tres personas in unam personam vel hypostasim, quod est etiam contra fidei definitionem. Unde merito inter Theologos reprehenditur Cajetanus, quod aliquo modo admiserit unum suppositum commune tribus personis, quanquam non simpliciter, sed cum addito id dixerit, scilicet, suppositum incompletum, vel personam incompletam. Hæc enim locutio et Theologorum aures offendit, quia non solum inusitata est apud Patres, verum etiam ab eorum modo loquendi aliena. Et in rigore est falsa, quia ratio suppositi repugnat cum communicabilitate divinæ substantiæ, ut latius in prædicta disputatione contra Cajetanum disserui.

3. Nihilominus, etsi non ita certum sit, probabilius tamen ac verius existimamus, illam substantiam singularem, quæ communis est tribus personis, ut sic subsistentem esse ex se et essentialiter, habereque unam subsistentiam absolutam et essentialem tribus personis communem; hæc enim sententia communiter recepta est a Theologis utriusque scholæ D. Thom. et Scoti, et ab aliis etiam. Et modus ipse loquendi magnum fundamentum habet etiam in antiquis Patribus, dicentibus divinas personas habere unitatem in natura ex se subsistente, imo et in subsistentia naturæ, ut loquitur aliquando Hilarius [2], et indicat Agatho Papa [3], juxta lectionem antiquiorem, quæ omnia cum multi aliis latius retuli in dicta disputatione 11.

4. Atque hinc fieri videtur concedi poss et debere Deum, seu hunc Deum, qui com munis est tribus personis, esse primam sub statiam, non ut dicitur a substando, sed u rem singularem per se subsistentem signifi cat, neque ut dicit relationem ad secundam quomodo sola substantia prædicamentalis e finita, est prima substantia, sed ut dicit ne gationem prioris, et talem indicat seu descr bit substantiam, quæ per se primo habe

[1] VI Synodus, act. 4, et 11; Concil. To let. XI; Brac. I, et Wormatiense, in confes sionibus fidei, et alii Patres infra referend

[2] 7 de Trinit.

[3] In VI Synod., act. 4.

per se esse, et non in aliquo, a quo in suo esse pendeat; hoc enim tantum propriissime significat prima substantia, atque hoc totum convenit divinæ essentiæ in solis absolutis et essentialibus præcise conceptæ, ut in citato loco probatum est. Quo tandem fit ut in Deo non sint omnino idem secundum rationem prima substantia et suppositum seu persona; nam prima substantia ut sic, non includit necessario incommunicabilitatem; sed solum quod sit per se subsistens, seu singularis, vel indivisa; suppositum vero addit incommunicabilitatem, et distinctionem ab aliis suppositis ejusdem naturæ, ut notavit D. Thom., quæst. 9 de Pot., art. 5, ad 13; et ideo, quamvis tres personæ non sint unum suppositum, possunt tamen dici una prima substantia, quia sunt una substantia completa et perfecta singularis, indivisa, ac per se subsistens. Dices: unaquæque persona est prima substantia, et proprie subjicitur huic Deo prædicatione, ut cum dicitur, Pater est hic Deus, et, Filius est hic Deus; ergo hic Deus est non est prima substantia, quia dicitur de subjecto, quod repugnat definitioni primæ substantiæ. Respondetur, hunc Deum non prædicari de divina persona ut de subjecto, id est, ut de inferiori quidditate, sed ut de habente eamdem numero naturam, et ideo tam hic Deus, quam persona divina est prima substantia. Verum est, hanc locutionem sub nomine primæ substantiæ non esse adeo usitatam in antiquis Patribus; tamen quia, dum dicunt tres personas esse unam substantiam subsistentem, non loquuntur abstracte et confuse, sed de singulari substantia divinæ naturæ, in qua, quidquid est, essentialiter singulare est et indivisum, ideo æquivalens est illa locutio. Quanquam expediens sit, illam vocem primæ substantiæ, quoniam æquivoca esse potest, et pro supposito sumi, vel vitari in simili locutione, vel aliquid ei addere, quo æquivocatio auferatur, ut si dicamus, tres personas esse primam substantiam realiter communicabilem, vel aliquid hujusmodi.

5. Atque idem consulendum censerem de hac locutione: *In Deo est una subsistentia*, seu, *Tres personæ sunt una subsistentia*, quia hoc nomen, *subsistentia*, æquivocum est, et interdum accipitur in vi abstracti pro ratione subsistendi, etiam in Conciliis [1], interdum vero ac sæpissime in vi concreti pro re subsistente, et hoc modo frequentissime sumitur pro supposito incommunicabiliter subsistente, quod græce *hypostasis* appellatur, atque ita latinus interpres Conciliorum, loco hujus vocis *hypostasis*, subsistentiam sæpissime vertit [1]. Quapropter ex Scholasticis Capreol., in 1, dist. 26, art. 3, ad arg. Duarand. contra primam conclusionem, et ad arg. Aureol. contra tertiam conclusionem, admittit in Deo unum subsistere absolutum, non tamen unam subsistentiam absolutam, qui subsistentia includit incommunicabilitatem, non vero subsistere. Quod non videtur mihi adeo consequenter dictum, nam subsistentia a subsistendo dicta est. Unde omnis res, quæ per se subsistit, potest dici subsistentia, ut ait D. Thomas, q. 9 de Potent. art. 1, ad 4. Unde ambiguitas quæ est in voce *subsistentia*, potest etiam esse in verbo *subsistere:* igitur licet in Deo non sit una subsistentia absolute sumpta pro supposito, est tamen una subsistentia absolute sumpta pro re per se subsistente, etiamsi communicabiliter subsistat. Quam significationem vel expresse vel tacite explicare semper oportet, ne detur occasio vel suspicio erroris.

6. Denique idem censendum est de nomine substantiæ in plurali dicto, scilicet, in Deo sunt tres substantiæ, vel tres primæ substantiæ; est enim æquivocum hoc substantiæ nomen, et sæpe significat essentiam, ut in prima sectione notavimus, et potest etiam significare suppositum, et maxime si addatur prima substantia, quia suppositum maxime per se subsistit. Unde in hac significatione admitti possunt tres substantiæ in Deo, non vero in priori. Et propter hanc æquivocationem vitandam multi ex antiquis Patribus negarunt hanc locutionem [2], ne viderentur Ario consentire, qui essentias in Trinitate multiplicabat, quo sensu dixit Hieronymus ad Damasum: *Quis audeat ore sacrilego tres substantias in Deo concedere?* Et ita D. Thom., 1 part., quæst. 30, art. 1, ad 1, dicit, juxta consuetudinem Ecclesiæ non esse absolute dicendas tres substantias, propter nominis æquivocationem; addendo vero aliquid quod determinet significationem, dici posse; ut si dicamus, *tres substantiæ incommunicabiles, seu relativæ*. Et hæc de divinis.

[1] VI Synod., act 11; VII Synodus, act. 3.

[1] V Synod., collat. 3; VI Synodus, act. 11; Conc. Ephes., can. 4.

[2] Lege Hil., l. de Syn. cont. Ari.; et Aug., 5 de Trinit., c. 8; Tert., lib. contra Prax., c. 12.

Explicantur dicti termini in rebus creatis.

7. Ex his ad creaturas descendendo, dicendum est primo, primam substantiam solum dici de substantia singulari, individua, ac per se subsistente. Probatur ex dictis sectione præcedenti; nam quod prima substantia dicat rem singularem et individuam, constat tum ex divisione, in qua opponitur secundæ substantiæ, quæ species et genera complectitur, tum ex illa particula definitionis primæ substantiæ, scilicet, *quæ nec de subjecto dicitur;* nam per hanc particulam logice descripsit Aristoteles substantiam singularem, quæ de nullo subjecto, vel supposito proprie ac per se prædicatur, propter singularitatem et incommunicabilitatem suam; propositio enim identica non est propria prædicatio. Denique illa particula, *prima*, prout includit negationem prioris in subsistendo, etiam secundum rationem, satis declarat primam substantiam debere esse singularem et individuam. Quod vero prima substantia requirat etiam rem per se subsistentem, constat imprimis ex dictis in fine sectionis præcedentis, ubi ostendimus primam substantiam proprie dictam significare substantiam completam; nulla autem substantia singularis est completa, nisi subsistens sit. Item, teste Aristotele, prima substantia primo, præcipue ac maxime substantia dicitur; sed solum id quod subsistit, maxime ac propriissime substantia dicitur; ergo. Denique prima substantia est, quæ maxime substat, tum physice ac realiter, tum etiam logice; sed hoc etiam proprie convenit rei singulari per se subsistenti; ergo sola prima substantia per se subsistens potest proprie dici prima substantia.

8. Ex quo colligitur, substantialem naturam prout in abstracto significatur, etiamsi singularis sit, ut hæc humanitas, seu Petreitas, non esse primam substantiam, quia nec significatur ut subsistens, nec revera est formaliter subsistens, ex vi ipsius naturæ singularis præcise sumptæ, ut infra ostendemus. Quin potius universaliter sequitur, substantiam, prout in creaturis significat præcise essentiam, etiam substantialem et singularem, non esse primam substantiam, quia ex vi solius essentiæ seu naturæ, etiam ut singularis et individuæ, non est completa substantia, neque subsistens. Quod fortasse vix posset intelligi aut credi intra limites naturalis luminis sistendo; ex sacro tamen Incarnationis mysterio satis nobis manifestatum est, ut sequenti sectione latius declarabimus.

Prima substantia et suppositum in creaturis convertuntur.

9. Secundo dicendum est, primam substantiam et suppositum in creaturis reciproce dici, imo in re idem omnino esse. Probatur, quia in rebus creatis non potest esse natura substantialis singularis et individua communicabilis multis personis; est enim hoc proprium naturæ infinitæ. Multo ergo minus potest esse natura creata singularis et subsistens, et realiter communicabilis multis, quia cum subsistentia creaturæ sit naturæ ejus proportionata, si natura individua incommunicabilis est, etiam ejus subsistentia. Imo, ipsa subsistentia quodammodo est magis incommunicabilis, ut ex dicendis constabit. Sic igitur omnis prima substantia creata incommunicabilis est; omnis ergo prima substantia creata est suppositum. Et e contrario, etiam omne suppositum creatum est prima substantia; nam est substantia completa singularis, ac per se subsistens; dicuntur ergo hæc reciproce in creaturis. Quod autem sint idem re, constat, quia subsistentia creata ab intrinseco est incommunicabilis alicui personæ præter eam quam constituit, propter rationem dictam, quia est finita. Atque ita, dum constituit rem singularem subsistentem, constituit incommunicabilem; ergo dum constituit primam substantiam, constituit etiam suppositum; sunt ergo idem in rebus creatis prima substantia et suppositum.

10. Dices : quamvis natura creata singularis, sit naturaliter incommunicabilis multi personis, supernaturaliter tamen communicari potest, et in multis personis subsistere juxta probabiliorem opinionem Theologorum dicentium posse plures personas divinas eamdem naturam creatam assumere; supposi tum autem creatum omnino incommunicabil est, etiam de potentia absoluta; ergo salte ob hanc causam non erunt omnino idem i creaturis prima substantia et suppositun Respondetur negando consequentiam, qui etiamsi una natura creata assumeretur a pl ribus personis, illa non esset prima substa tia, quia non esset subsistens, sed per a sumptionem traheretur ad subsistendum unde argumentum solum probat, in reb creatis ita distingui naturam et primam su stantiam, sicut naturam et suppositum, iden que argumentum sumi posset ex sola inca

natione unius personæ, cui natura humana quodammodo communicatur, cum illi unitur, cui tamen non possit uniri prima substantia, vel suppositum creatum.

11. Dices rursus : sicut assumpta est natura sine personalitate et subsistentia creata, ita posset etiam assumi natura cum subsistentia et sine illa incommunicabilitate, quæ est de ratione suppositi; sic ergo natura assumpta esset subsistens, et consequenter prima substantia, et non esset suppositum, quia non esset incommunicabilis alicui supposito; ergo distinguuntur in creatura prima substantia et suppositum plus quam ratione, esto sint naturaliter conjuncta. Respondetur, assumptum esse prorsus impossibile propter duo. Primum est, quia subsistentia finita est incommunicabilis, ex hoc præcise quod finita est, et ex sua quasi essentiali vel specifica ratione; fieri autem non potest ut talis subsistentia maneat in rerum natura, quin sit finita et creata. Imo, fieri non potest ut conservetur in humanitate propria subsistentia, quin conservetur in eadem specie, imo eadem numero; incommunicabilitas autem talis subsistentiæ non est aliquid ei additum, sed est intrinseca et essentialis limitatio ejus, et ideo apertam contradictionem involvit, quod maneat talis subsistentia sine incommunicabilitate. Secunda ratio, quæ præcedentem magis declarat, est, quia duobus modis potest intelligi subsistentia realiter communicabilis supposito : uno modo, per intimam identitatem, et quasi inclusionem in re vel rebus quibus communicatur, et hic modus communicationis repugnat omnino subsistentiæ creatæ, quia est contra limitationem ejus ; estque hic modus proprius subsistentiæ divinæ absolutæ ; nam uni correlativæ convenire non potest respectu alterius, propter oppositionem. Alio modo potest intelligi communicatio per aliquem modum unionis, et hoc modo omnis subsistentia, hoc ipso quod subsistentia est, incommunicabilis est alteri personæ, quia sic communicari involvit apertam contradictionem repugnantem ipsi rationi subsistentiæ, quæ essentialiter includit independentiam ab alio sustentante, seu subsistente, ut in sequentibus exponemus latius. Quia ergo natura creata non potest communicari vel assumi a persona increata per intimam identitatem, ut per se notum est, relinquitur ut solum assumi possit mediante aliquo modo unionis, et consequenter ut non possit assumi, quatenus subsistens est. Nullo ergo modo fieri potest etiam per potentiam Dei absolutam, ut conservetur in re singularis substantia creata in ratione primæ substantiæ creatæ, id est, subsistentis creati, quin sit etiam suppositum creatum ; sunt ergo hæc duo in re omnino idem. Dico autem semper *in ratione substantiæ creatæ*, quia, juxta probabilem opinionem, posset hic Deus assumere humanam naturam ad subsistentiam essentialem præcise, et tunc ille homo esset prima substantia, quia esset singularis homo subsistens, et ut sic non esset persona, quia esset communicabilis tribus personis; tamen ille homo simpliciter non esset prima substantia creata, eadem ratione, qua Christus Dominus est persona creata, imo nec creatura, simpliciter loquendo.

12. Sed quæres an suppositum et prima substantia in rebus creatis distinguantur, saltem ratione. Respondeo, secundum rem conceptam proprie nec ratione distingui, quamvis secundum modum concipiendi aut explicandi aliquam proprietatem magis vel minus distincte aut confuse, possint distingui ratione ex parte concipientis. Declaratur, quia etiam secundum rationem non concipimus, per unam formam aut modum vel terminum constitui rem creatam in ratione primæ substantiæ, et per aliam in ratione suppositi, sed per eamdem omnino, ut declaratum est. Illa vero res sub conceptu primæ substantiæ concipitur quidem sub ratione singulariter subsistentis, non tamen ita expresse sub ratione incommunicabilis ; unde ille conceptus primæ substantiæ, si nil aliud addatur, de se abstrahit ab incommunicabilitate ; si vero addatur quod creata sit, implicite quidem, et quasi materialiter dicitur ejus incommunicabilitas, non vero tam formaliter et expresse, sicut in nomine et ratione suppositi declaratur. Et in hoc consistit propria differentia inter Deum et creaturas, quia in Deo ita distinguitur ratione aliqua prima substantia a divinis suppositis, ut in Deo intelligatur aliqua substantia singularis et completa in tota sua ratione essentiali absque eo quod in suo conceptu essentiali incommunicabilitatem includat, quod est proprium Dei propter infinitatem ejus.

Quomodo comparetur persona ad suppositum, et primam substantiam.

13. Dico tertio : persona idem est quod prima substantia vel suppositum, solumque determinat illam rationem ad naturam intel-

lectualem seu rationalem. Sententia est communis Theologorum ex illa definitione Boetii, in lib. de Duabus naturis : *Persona est rationalis naturæ individua substantia*, id est, substantia prima talis naturæ, ut recte declarat D. Thom., 1 part., quæst. 29, art. 1 et 2. Unde frequenter dici solet, personam et suppositum differre quasi materialiter ex parte naturæ, non vero formaliter in ratione, et modo incommunicabiliter subsistendi. Quod quidem est verum quoad generalem rationem primæ substantiæ vel suppositi; tamen, quia intellectualis natura subsistentiam habet sibi proportionatam et altioris rationis ab inferioribus naturis, ideo dici potest persona differre a supposito etiam in ratione subsistendi, tanquam particulare a communi, seu tanquam dignissima species a communi genere. Non quod propria ratio generis et speciei in his reperiatur, sed proportionalis; nam intellectualis natura, si sit pure ac perfecte intellectualis, habet subsistentiam omnino immaterialem; si vero sit rationalis, simulque sensibilis ac corporea, vel etiam habet subsistentiam spiritualem, vel saltem compositam ex aliqua re materiali et spirituali, ut inferius declarabimus; hoc ergo modo differt persona a supposito in communi.

De hypostasi.

14. Dico quarto : hypostasis, juxta frequentiorem hujus vocis usum, idem est quod suppositum, vel persona. Hæc assertio solum pendet ex notitia et significatione hujus vocis, *hypostasis*, quæ græca est, et varias habet significationes. Derivata enim est vox illa a verbo græco, ἵστημι, vel, ἵσταμαι, cum propositione ὑπὸ, quod subesse, vel substare significare potest, unde hypostasis olim significabat id omne quod aliis subsidet, ut feces, vel materiam crassam, quæ in liquorum fundo subsidet, quomodo intelligi potest illud Psal. 68 : *Infixus sum in limo profundi, et non est substantia*, græce *hypostasis*, id est, et non est fundum in quo consistam. Significat deinde rei fundamentum, ut de fide ait Paul., ad Hebr. 11 : *Est substantia rerum sperandarum*, græce, *hypostasis*, id est, fundamentum. Verum, quia subsistere proprie convenit substantiæ, et illa est quasi fundamentum omnis rei existentis, ideo hæc vox derivata est ad substantiam significandam, vel absolute, vel specialiter substantiam singularem, et incommunicabilem, ut notavit Damasc., in sua Dialect., c. 29. Unde, quia vox latina, *substantia*, æquivoca est, et essentiam interdum significat, ideo interdum usurpata est illa vox ad essentiam significandam, ut notat Elias Cretensis, in orat. 23 Nazianz., § Illud item præscribe, et constat ex Theodoreto, lib. 2 Histor., c. 8. Et hac ratione, D. Hieronymus, citata epistola ad Damasum, recusabat tres hypostases in Trinitate concedere, quod etiam de Paulino refert Acacius, in epistol. ad Cyrill. Alexand. Jam vero ad tollendam hanc æquivocationem, tam usu Græcorum quam Latinorum, harum vocum significationes definitæ et distinctæ sunt. Substantialis enim natura, quatenus a supposito vel r[illegible] vel ratione distinguitur, græce vocatur οὐσία latine essentia. Substantia vero singularite[illegible] subsistens, et incommunicabilis aliis simili[illegible] bus substantiis, sicut latine dicitur suppos[illegible] tum et persona, ita græce vocatur hyposta[illegible] sis, unde sicut nos tres personas, ita Græ[illegible] tres hypostases in Trinitate admittunt, et ho[illegible] modo levis discordia, quæ ob vocabuloru[illegible] inopiam inter Catholicos Latinos et Græc[illegible] oriri cœpta est, cessavit, ut eleganter di[illegible] Gregorius Nazianz., orat. 21, quæ est in la[illegible] dem Athanasii, circa finem. Jam ergo co[illegible] muni usu, etiam Latinorum, vox hyposta[illegible] in hac ultima significatione fere semp[illegible] usurpatur. Et interdum generaliter acci[illegible] tur, ut significat rem subsistentem incomm[illegible] nicabiliter in quacumque natura, et ita id[illegible] significat quod suppositum, et hoc modo [illegible] D. Thomas personam addere supra hypos[illegible] sim, determinatam naturam, scilicet, ra[illegible] nalem, quæst. 9 de Potentia, art. 1, in f[illegible] corporis; aliquando vero, ut ibidem in [illegible] lutione ad secundum addit, licet nomen [illegible] postasis in græco ex proprietate sermo[illegible] significet individuam substantiam cujuscu[illegible] que naturæ, ex usu loquentium significat [illegible] dividuum rationalis naturæ tantum. Sic [illegible] tur constat quomodo idem sit hypostasis q[illegible] persona, juxta varias significationes.

15. Addit vero ibidem D. Thomas, hyp[illegible] tasim et subsistentiam esse idem secun[illegible] rem, differre tamen ratione; eadem e[illegible] prima substantia, quatenus subsistit, dic[illegible] subsistentia; quatenus vero substat, dic[illegible] hypostasis. Sed, quod ad nomen hypos[illegible] attinet, licet fortasse ab illa habitudine [illegible] positum sit, non tamen illam significat, [illegible] nec semper in re significata illam requ[illegible] divinæ enim personæ sunt propriissime [illegible] postases, quamvis non substent. Imo, e[illegible] quoad etymologiam, quamvis hypostasi[illegible]

catur quasi *substans*, nihilominus dici potuit a subsistendo, nam, ut alibi dixit idem D. Thomas, subsistere dicitur aliquid in quantum est sub esse suo, non quod habeat esse in aliquo sicut in subjecto, sed quod, cum per se sit, et quasi in se sustentetur, ipsummet sit quasi primum subjectum, seu fundamentum sui esse. Quod vero attinet ad nomen subsistentiæ, jam dictum est supra, si sumatur in vi abstracti, non significare ipsam rem subsistentem, sed rationem subsistendi, quæ si incommunicabilitatem includat, est etiam ratio constituens hypostasim; si vero sumatur in vi concreti, et incommunicabilis subsistentia sit, idem est quod hypostasis et suppositum. Alioqui, ex vi significationis et rationis significatæ latius patet subsistentia quam hypostasis, saltem in Deo, in quo potest esse subsistentia communicabilis; in creaturis vero convertuntur, et eodem modo inter se comparantur, quo prima substantia et suppositum, propter easdem rationes superius factas.

SECTIO II.

An in creaturis suppositum addat naturæ aliquid positivum reale, et ex natura rei distinctum ab illa.

1. Explicatis terminis, de re ipsa dicere oportet, et quod de supposito quærimus respectu naturæ seu essentiæ substantialis, intelligendum est de persona respectu naturæ rationalis, et de cæteris eadem proportione, quibuscumque nominibus significentur.

Explicatur quæstionis titulus, et variæ quæstiones proponuntur.

2. Ut autem quæstionis titulus distinctius intelligatur, advertendum est, essentiam substantiæ creatæ variis modis concipi ac significari posse, scilicet, in concreto et in abstracto, ut cum dicimus humanitatem esse essentiam Petri, aut hominem. Item in communi, ut in dictis exemplis, vel in singulari, ut cum dicitur hæc humanitas esse de essentia hujus hominis, Christi, verbi gratia. Item vel conceptu simplici et quasi confuso, ut cum species dicitur esse essentia individui, ut homo Petri, vel conceptu complexo et distincto, qui per definitionem declaratur, ut cum dicimus essentiam hominis esse animal rationale. Ex quibus concipiendi modis variæ insurgunt comparationes et quæstiones. Prima est abstracti ad concretum in particulari et singulari, ut quomodo distinguatur hic homo Petrus ab hac humanitate. Secunda est abstracti etiam ad concretum in communi, ut quomodo homo et humanitas distinguantur. Et similiter in cæteris prædicatis communibus cum eadem proportione. Tertia, comparando essentiam in communi ad individuum et particulare, ut quomodo distinguatur homo a Petro seu hoc homine. Et posset etiam hæc comparatio per concreta et abstracta variari, comparando nimirum concretum commune ad singulare abstractum, ut hominem ad hanc humanitatem, vel e converso abstractum commune ad singulare concretum, ut humanitatem ad hunc hominem, vel abstractum ad abstractum, etc. Quarta comparatio fieri potest essentiæ distincte conceptæ ad id de quo concipitur, id est, definiti ad definitionem. Quo sensu existimant multi tractasse Aristotelem, in lib. 7 hujus operis, quæstionem illam, *an quod quid est, sit idem eo cujus est.*

3. Hæc ergo postrema comparatio aliena est a præsenti instituto, et quæstionem continet potius dialecticam quam metaphysicam, et communem tam accidentibus quam substantiis; eam tamen obiter attingemus et definiemus, sententiam Aristotelis explicantes. Rursus tertia comparatio propriam quæstionem continet de distinctione naturæ universalis ab individuis, quæ a nobis in superioribus tractata est, et eamdem habet decisionem, sive concretum ad concretum, sive abstractum ad abstractum comparetur, id est, homo ad Petrum, vel humanitas ad hanc humanitatem. Alia vero duo membra hujus comparationis non addunt quæstionem novam, sed miscent duas primas cum hac tertia, et ideo illarum quæstionum definitio responsionem ad hæc omnia continebit. Prima ergo et secunda comparatio ad præsentem disputationem spectant; in prima vero maxime cernitur, et communiter tractatur ejus difficultas, ideoque de illa prius dicemus, et ex illa facile in fine totius disputationis alteram definiemus. Igitur naturæ nomine intelligimus singularem substantiam continentem integram et completam essentiam individui seu suppositi in abstracto sumptam, quæ a metaphysicis dici solet forma totius, ut est hæc humanitas constans ex hac anima, hoc corpore seu his carnibus et his ossibus. Quid autem nomine suppositi intelligatur, jam satis declaratum est.

Tractatur prima sententia de distinctione rationis suppositi a natura.

4. Prima igitur sententia est, naturam et suppositum sola ratione distingui ex modo concipiendi nostro in abstracto vel in concreto. Hæc existimatur esse sententia Aristotelis, 7h ujus operis lib., c. 6 et 11, ubi definit, *quod quid est, esse idem cum eo cujus est.* Et in 1 lib., cap. 1, ait actiones esse singularium, per singulare intelligens suppositum; unde ex illo loco axioma illud sumptum est: *Actiones sunt suppositorum.* Atque idem sensisse videntur omnes philosophi, qui nostræ fidei mysteria ignorarunt. Sed, quod mirum est, etiam ex Catholicis Theologis, docuerunt hanc sententiam Durandus, in 1, dist. 34, quæst. 1; et Henricus, Quodl. 4, quæst. 4. Ex qua sententia plane sequitur, has locutiones esse veras: Homo est humanitas, et, Petrus est sua humanitas, quas locutiones etiam Durandus admittit. Fundamentum eorum solum est, quia suppositum, verbi gratia Petrus, nihil aliud est quam hoc compositum ex hoc corpore et ex hac anima, et hoc ipsum est ejus humanitas, et quidquid præter hoc cogitetur in substantia Petri, intelligi satis non potest, nedum probari aut persuaderi.

5. Sed hæc sententia, quamvis fortasse sola ratione naturali non possit convinci falsitatis, tamen, supposito Incarnationis mysterio, defendi nullo modo potest, quia, secundum fidem, in re ipsa humanitas singularis fuit assumpta, et unita hypostatice Verbo divino; non fuit autem assumptum suppositum creatum et humanum; ergo necesse est ut in re aliqua intercedat distinctio inter hanc humanitatem et proprium suppositum ejus, quandoquidem illa manet in Christo, hoc autem minime; eadem autem est ratio de illa humanitate, et de omnibus creatis naturis, præsertim materialibus. Item humanitas, quæ est in Christo, est singularis natura creata, et non est suppositum creatum; ergo aliquid illi deest, quod suppositum addit ultra naturam singularem. Dices, non deesse illi aliquid, sed potius aliquid habere, ratione cujus non est suppositum creatum, nimirum, quia est in Verbo, quod proprie dicitur habere humanitatem; ipsa vero humanitas dicitur esse in Verbo tanquam forma in supposito, et ideo humanitas illa non potest dici suppositum, neque homo, quia habet alium modum essendi, ratione cujus est potius in alio quam in se. Sed hæc responsio declinat in opinionem Scoti statim tractandam, quod suppositum differat a natura per aliquid negativum, et non quia addat illi aliquid positivum; nam hæc responsio supponit, ad rationem suppositi, præter totam entitatem naturæ, requiri negationem unionis ad aliud, seu carentiam modi existendi in alio; hoc autem discrimen jam non est per rationem tantum, sed in re ipsa, et statim probabimus hanc differentiam non tantum esse positam in negatione, sed aliquid etiam positivum includere.

6. Adde antiquos Patres sæpe docuisse, hæreticos ideo in potissimis mysteriis fidei, Trinitatis, scilicet, et Incarnationis, errasse, quod inter naturam et personam non distinxerint. Ita significat Vigilius Pap., lib. 2 cont. Eutychen, prope medium; clarius Damascen., lib. 1 de Fid., c. 3; et optime Epiphan., in VII Synod., act. 6, tom. 3, circa finem: *Ideo* (inquit) *hæretici errant, quia nihil aliud agunt, quam ut ostendant naturam et hypostasim idem esse, quæ sane inter se differre veri Ecclesiæ Catholicæ alumni cognoscunt.* Rursus docent sæpe Sancti Patres, proprium Dei esse ut sit essentialiter subsistens, et quod ea de causa Deus et Deitas sola ratione et modo significandi seu concipiendi nostro distinguantur, ut Magist et Theologi tractant in 1, d. 8; et D. Thomas ac expositores ejus, 1 part., quæst. 3, art. 3 et 4; et significat Leo Papa, epist. 93, c. 5 August., lib. 11 de Civit., cap. 10, et lib. 1 de Trinit., c. 17; Ansel., in Monolog., c. 1 et 16; et optime Bernard., serm. 80 in Cantic.; et Magister refert Patres alios, aliiqu sumi possunt ex his quæ disputavimus in tomo tertiæ partis, disp. 11.

7. Nec fundamentum positum in contrarium urget; nam si materia et forma suman tur præcise ut sunt partes essentiales, neg tur suppositum nihil aliud esse quam con positum ex hac materia et hac forma; na Christi humanitas est composita ex hac m teria et hac forma, et non est suppositun si vero materia et forma sumantur non s lum ut partes essentiæ, sed etiam ut incl dunt vel secum afferunt subsistentiam, verum est, ex materia et forma unitis co surgere suppositum; illud autem præter n turam includit subsistentiam, de qua qu sit, et quomodo possit et intelligi et proba dicemus in sequentibus.

Tractatur secunda opinio Scoti.

8. Secunda opinio est Scoti, in 3, d. 1, quæst. 1, et d. 6, quæst. 1, et in 1, d. 13, et Quodl. 19, art. 3, qui ait, suppositum creatum nihil rei positivæ addere naturæ singulari, sed solum negationem dependentiæ actualis et aptitudinalis ad aliquod suppositum; humanitas enim Christi suppositum non est, solum quia substantialiter est unita Verbo, et ab illo pendet; ergo negatio hujus dependentiæ est de ratione suppositi. Addit vero Scotus, etiam esse necessariam negationem aptitudinalis dependentiæ, propter animam rationalem, quæ non solum dum corpori unita est, non est suppositum, quia actu est in supposito, verum etiam dum est separata, suppositum non est, quia apta est pendere a supposito, seu potius illud componere. Quod si objicias, etiam humanitatem Petri non posse dici suppositum, quia apta est uniri, verbi gratia, Verbo divino, respondet Scotus, negando esse aptam, sed solum non repugnantem, quod est dicere, non esse aptam potentia et aptitudine naturali, sed capacitate tantum obedientiali. Quando autem actu assumitur vel unitur, quamvis revera retineat eamdem negationem aptitudinis naturalis, amittit tamen negationem actualis dependentiæ, per actualem unionem, et ideo desinit esse suppositum vel persona. Et hanc opinionem sic expositam sequuntur Scotistæ, in 3, d. 1; Bassolis, quæst. 1, art. 1; Maironis, quæst. 11. Lychetus autem ibi, quæst. 1, quamvis eam probabilem censeat, existimat tamen Scotum non omnino illi adhæsisse, et facile solvi posse argumenta quibus nititur, ac denique oppositam reipsa esse probabiliorem; in quo discedit aperte a mente Scoti, quamvis fateri recuset. Aureolus etiam, apud Capreol., in 3, dist. 5, quæst. 3, multis argumentis contendit, non posse creatum suppositum addere supra naturam aliquid positivum. Atque idem sentit Gabriel, in 3, d. 1, quæst. 1, ubi addit alias negationes quæ sunt de ratione suppositi, scilicet, ut non sit actu pars integralis, propter partes aquæ et similes; item ut nec constituat formaliter aliquid per se unum, propter divinam essentiam, et similes, quæ sumpsit ex Ochamo, eod. 3, quæst. 1; et idem sentit Marsil., in 3, q. 1, art. 1.

9. Fundamentum horum auctorum potissimum fuisse videtur, quia hujusmodi negationes sufficiunt ad constitutionem suppositi creati, et ad declarandum Incarnationis mysterium; ergo supervacaneum est, aliquam realitatem positivam fingere, quam suppositum creatum addat. Quia nec talis entitas esse potest substantia, neque enim est materia, neque forma, nec compositum; neque accidens, quia alias suppositum creatum non esset per se unum. Addit etiam Scotus, non recte posse intelligi Incarnationis mysterium, et ea quæ de illo Patres docent, posito illo positivo; inde enim fieret, illud positivum neque esse assumptum, neque assumptibile a Verbo, atque ita non assumpsisset Verbum omnem rem, quam in natura humana plantavit, contra Damasc., lib. 3, cap. 6. Sequitur deinde humanitatem Christi carere aliqua perfectione maxima, connaturali homini, quod etiam videtur inconveniens. Sequitur denique non posse Verbum divinum simpliciter dimittere humanam naturam, quin novam aliquam rem illi addat. Ac tandem sequitur, humanitatem nunc violenter esse in Verbo, quia caret positiva perfectione connaturali.

10. Hæc sententia, si attente inspiciatur, solis verbis differt a præcedente; nam etiam Durandus fatetur in natura substantiali completa necessariam esse carentiam unionis hypostaticæ ad alienam personam, ut possit suppositum appellari. Quapropter non minus falsam sententiam hanc esse judico, propter rationes Theologicas; nam de metaphysicis postea dicemus. Primo enim mysterium Trinitatis intelligi non potest, si ratio formalis suppositi in negatione consistit; alioqui tres personæ divinæ tribus negationibus constituerentur, quod tantum abest, ut Scotus concedat, ut probabile censeat, non solum esse necessarias tres relationes, sed etiam tres rationes personales absolutas, quibus personæ illæ constituantur; sana autem doctrina docet illas personas realibus ac positivis rationibus constitui, quamvis relativis; si ergo in divinis persona addit naturæ aliquid positivum, quamvis ratione tantum distinctum, ergo etiam in creatura addit aliquid positivum, in re tamen distinctum, propter imperfectionem creaturæ. Patet consequentia, tum quia persona creata est quædam participatio increatæ personæ, tum etiam a fortiori, quia divina natura est per se et essentialiter subsistens, et nihilominus secundum rationem ei addi potest aliquid positivum incommunicabile, quod relativum esse oportet propter perfectionem Dei, in quo

nihil absolutum potest esse omnino incommunicabile. In creatura vero natura non est per se essentialiter subsistens, cum in Christo assumi potuerit sine propria subsistentia; ergo multo magis poterit ei addi aliquid positivum, quo realiter subsistat, quod licet absolutum sit, sit incommunicabile propter suam imperfectionem, et ita constituat suppositum, id est, rem incommunicabiliter subsistentem.

11. Secundo ostenditur falsa illa sententia ex mysterio Incarnationis, et primo ex parte Verbi, quia nisi Verbum constitueretur positiva personalitate seu subsistentia, non posset intelligi quod extrinsecam naturam ad illam assumeret, quia non potest assumi natura ad negationem aliquam; negatio enim ut sic non potest esse formalis terminus unionis realis, ut per se notum est; abstracte ergo ac præcise loquendo de personalitate, necessarium est ut ejus ratio sit positiva ad intelligendum Incarnationis mysterium. Ex quo valde probabile sumimus argumentum simile præcedenti, etiam personalitatem creatam in ratione positiva positam esse. Et efficacius argumentari possumus ad hominem contra Scotum et Nominales; ipsi enim tenent posse fieri divina virtute, ut suppositum creatum alienam naturam terminet; inquiro ergo an, eo casu posito, terminetur ad negationem, vel ad positivum aliquod. Primum dici non potest, ut probatum est. Si autem dicatur secundum, necesse est etiam fateri illam unionem terminari ad subsistentiam et personalitatem, alioqui non esset unio hypostatica vel personalis; ergo subsistentia et personalitas creata est aliquid positivum. Et confirmo ac declaro vim hujus rationis, et interrogo an in Christi humanitate sit nunc illud positivum, quo persona creata (secundum hos auctores) potest terminare alienam naturam; nam si non est, ergo jam deest humanitati Christi aliqua ratio realis positiva, quam addit persona creata supra naturam, et per illam formaliter constituitur in esse personæ. Si vero illud ipsum, quidquid sit, est in Christi humanitate, sequitur imprimis, quod vel in Christi humanitate est subsistentia creata, vel quod unio hypostatica non fit ad subsistentiam; utrumque autem absurdissimum est. Sequitur deinde humanitatem Christi posse per seipsam terminare unionem hypostaticam alterius naturæ, supposito quod persona creata possit illam terminare. Patet sequela, quia illa humanitas retinet omnem rem positivam, ad quam potest talis unio terminari. Consequens autem est plane inintelligibile, suppositis principiis fidei; nam quod non est persona creata, nec personalitatem creatam habet, quomodo potest personam creatam constituere? Unde talis unio non esset immediate inter naturam et personam, sed inter naturas substantiales et completas, quod repugnat substantiali unioni, juxta doctrinam Patrum et Conciliorum.

12. Respondebunt fortasse, humanitatem Christi factam esse ineptam ad terminandam aliam naturam per unionem ad Verbum. Sed hoc dici non potest consequenter, si per illam unionem nulla re positiva privata est; quid enim impedit unio, si non impedit vel aufert rem quæ posset esse ratio terminandi? Nam, si solum aufert negationem actualis dependentiæ, hæc impertinens est ad terminandam alteram naturam, quia terminatio non fit per negationem, sed per positivum ut diximus. Possunt quidem mordicus dicere illam negationem esse conditionem sine qu non; tamen hoc refugium est aperta petiti principii, et est gratis dictum, quando no redditur ratio talis necessitatis. Hanc autem rationem nos esse dicimus, quia unio imp dit propriam personalitatem positivam, qu est ratio constituendi personam creatam, v propriam, vel etiam alienam, si possibile si ut natura aliqua a creata persona aliena te minetur.

13. Tertio argumentor ad idem ex par humanitatis assumptæ; docent enim Conc lia, et Patres [1], Verbum assumpsisse hum nitatem, et non hominem, seu non persona creatam hominis; et eodem sensu aiunt, Ve bum assumendo humanitatem, consumpsis personam, non naturam. Hujusmodi aut locutiones non possunt legitime exponi, n quia in homine præter naturam human est aliquid reale, quod complet ration personæ, quod impeditum est in Christi h manitate per unionem Verbi, supplente V bo in illa natura personalitatem human , ut loquuntur Theologi. Alioqui solum di rent Concilia, Verbum, assumendo huma tatem, impedivisse seu abstulisse negation unionis, vel cum dicunt non assumpsi se

[1] Lege D. Thom., 3 p., q. 4, art. 2 et 4 et quæ ibi notavimus in commentariis, et dis 7, sect. 3, et disput. 8, sect. 4, disput. 3. in initio.

personam, solum dicerent non assumpsisse naturam, quæ manserit sine unione, qui sensus reddunt vanas et ridiculas gravissimas Conciliorum locutiones. Confirmo vim hujus rationis, nam sequitur ex opinione Scoti, etiam Verbum ipsum ut sic, post unionem, non esse personam, sed solum compositum ex natura humana et Verbo, quod est aperte hæreticum. Sequelam probo, quia in humana natura manet omnis res, et omnis modus realis, qui est in creata persona, et tamen desinit esse persona solum quia unitur; ergo, e contrario, Verbum quia unitur, non erit persona, etiamsi nulla re vel modo reali privetur.

14. Dicent, humanitatem desinere esse personam, non quia unitur utcumque, sed quia unitur ita ut pendeat a Verbo, cum tamen Verbum non pendeat ab humanitate. Sed juxta hanc sententiam, dici non potest quod humanitas pendeat a Verbo ullo modo in esse suo, quia illa humanitas ad existendum nihil ultra requirebat præter entitatem suam; unde si unione careret, nulla addita causalitate aut realitate, conservaret suum esse, quia per solam negationem unionis habet quidquid necessarium est ad subsistendum in suo esse, ut ipsi etiam fatentur; ergo non humanitas, sed compositum ex humanitate et Verbo pendet a Verbo, et ad summum humanitas ut unita, vel potius unio ejus pendet a Verbo: sed hoc etiam suo modo dici potest de Verbo ut unito, scilicet, quod quantum ad illam formalem denominationem pendeat ab humanitate. Fateor quidem hanc intercedere differentiam, quod unio est aliquid in humanitate, non autem in Verbo. Sed hoc quid refert, ut auferat denominationem personæ? cum maxime illa unio secundum Scotum solum sit quædam relatio realis. Ut autem illa evasio tollatur, fingamus hujusmodi unionem inter res creatas, sive illa sit impossibilis, sive possibilis, ut ipsi credunt; ponamus ergo Petrum terminare naturam Pauli; tunc ergo, cum utrumque extremum sit creatum, ex hac parte nulla est ratio ob quam unio potius sit aliquid positivum, vel relatio realis in uno extremo, quam in alio. Rursus tota entitas positiva, quæ antea erat in extremis, ita manet post unionem in uno sicut in alio. Deinde ex vi unionis neutrum pendet ab alio in esse suo, et utrumque ab invicem pendet in unione. Quæ ergo ratio afferri potest, ob quam post talem unionem potius censeatur manere persona Petri quam Pauli? aut cur non mutuo persona consumet personam, cum ab utraque tollatur negatio dependentiæ quoad unionem? Unde non magis potest dici Petrus assumere naturam Pauli, quam e converso. Nec denique explicabile est qualis esset illa substantialis unio; huc enim tendit tota vis hujus rationis, quam alia via sic declaro.

15. Quarto igitur argumentor: nam ex prædicta opinione sequitur, humanitatem Christi esse tam completam substantiam omni ex parte, sicut est persona Pauli vel Joannis. Hoc patet, quia substantia in genere substantiæ non completur per negationem: humanitas autem illa nihil minus habet quam persona Petri, nisi negationem quamdam; ergo non est minus substantia completa quam persona Petri; quod vero illi sit aliquid additum, non tollit complementum ejus, nam res non fit incompleta per additionem, sed per ablationem; nam per additionem potius fit plus quam completa, si ita licet loqui. Ex hoc autem sequitur ulterius, non posse intercedere substantialem unionem inter talem substantiam et aliam omnino completam; in hoc enim maxime verum habet illud axioma, ex duobus entibus in actu, omnino scilicet completis et perfectis, non fieri unum per se; nam si utrumque componentium in genere substantiæ completum et integrum est, et per unionem nihil amittit, quod necessarium sit ad illud complementum, intelligi satis non potest quo modo substantialis unio inter ea fiat, et ad constituendam substantiam per se unam ordinetur. Alioqui nulla ratio reddi potest, ob quam inter personas non possit immediate intercedere substantialis unio, et similiter inter naturas substantiales et completas ut naturæ sunt; tota enim ratio est, quia cum sint completæ in sua ratione, nec naturæ possunt uniri ad complendam unam naturam, nec personæ ad componendam unam personam; ergo in universum duæ substantiæ omnino completæ, non possunt substantialiter uniri ad unam substantiam complendam.

16. Quod si forte Scotus neget humanitatem esse substantiam completam, solum ex eo quod careat negatione dependentiæ, efficitur plane, juxta sententiam ejus, hanc negationem esse de ratione substantiæ completæ, quod absurdissimum esse constat, quia negatio ut negatio nihil est, et ideo esse non potest de complemento substantiæ. Ex quo tandem potest ostensiva ratio contra Scotum

desumi; nam id quod addit suppositum creatum individuæ naturæ creatæ est de perfectione et complemento substantiæ creatæ; ergo non est mera negatio sed positivum aliquid, quia negatio, non dicit perfectionem, sed supponit. Antecedens vero probatur primo ex dictis, quia id pertinet ad rationem substantiæ completæ. Tum ex Aristotele dicente, primam substantiam esse maxime et perfectissime substantiam; prima autem substantia non dicit solam naturam, sed suppositum naturæ. Tum denique quia suppositum addit naturæ subsistentiam, ut ex principiis fidei constat; ideo enim humanitas Christi persona non est, quia subsistentiam creatam non habet; subsistentia autem magnam dicit perfectionem. Nam si in sola negatione consisteret, quomodo posset natura ad subsistendum assumi, aut subsistentia propria per alienam suppleri?

17. Ultima ratio sit, quia negatio quasi intrinseca, et inseparabilis ab aliqua re, semper fundatur in aliqua ratione positiva, et hac ratione ipsemet Scotus docet individuum addere aliquam positivam differentiam speciei, quia illa indivisio seu incommunicabilitas, quæ est de ratione rei singularis, in aliquo positivo fundatur; ergo illa negatio seu incommunicabilitas, quæ est de ratione suppositi, fundatur in aliquo positivo, quo formaliter suppositum constituitur. Responderi potest ex Scoto, hanc negationem, quam dicit suppositum, esse quidem inseparabilem a supposito, ut suppositum est, quia suppositum sub hac voce, et conceptu illi correspondente, formaliter negationem includit; non tamen esse inseparabilem ab illa re, quæ naturaliter habet conjunctam illam negationem, ipsa integra manente, quia substantia humanitatis, licet naturaliter habeat conjunctam negationem dependentiæ ab alio supposito, tamen nihil etiam habet illi repugnans, ideoque supernaturaliter potest illa negatione carere, et ideo necesse non est ut talis negatio in aliquo positivo fundetur. Quia negatio, quæ non est omnino inseparabilis a re, non semper fundatur in aliquo positivo, ut carentia visionis beatæ, quam habet intellectus creatus ex natura sua, non fundatur in positivo, cum auferri possit nullo ablato positivo; quanquam si una voce significetur intellectus, ut existens sub tali negatione, inseparabilis sit negatio ab illo adæquato significato, quia si separetur, jam non manet illud significatum. Sicut ab aere tenebroso absolute est separabilis negatio lucis, et ideo illa negatio non fundatur in aliqua positiva forma repugnante lumini; ab aere autem tenebroso, ut tenebrosus est, non est separabilis illa negatio, quin amittat esse tenebrosum; sic ergo philosophatur Scotus de supposito ut suppositum est, et de re illa cui adjuncta est negatio, quam suppositum formaliter dicit. In qua responsione loquitur quidem consequenter, tamen contra eam procedunt omnia superiora argumenta. Et præterea sequitur, suppositum esse quoddam ens per accidens, sicut tenebrosum. Ex quo etiam in rigore sequitur, hoc nomen, *suppositum*, esse quasi connotativum, et de formali dicere negationem, de materiali autem rem cui convenit talis negatio, sicut tenebrosum. Unde, sicut absolute concedimus tenebrosum aerem posse illuminari, et animam separatam posse uniri corpori, quia esse separatam dicit solam negationem, ita concedendum esset simpliciter suppositum posse assumi vel uniri alteri; hoc tamen ultimum consequens est contra omnes Theologos, imo contra Conciliorum doctrinam.

18. Quod si dicatur in prioribus locutionibus fieri sensum divisum, in hac vero ultima fieri sensum compositum, hoc ipsum est manifestum indicium, *suppositum* non significare de formali negationem, sicut *separatum* aut *tenebrosum*, sed significare positivam formam constituentem suppositum, et fundantem illam negationem, ob quam suppositum dicitur inassumptibile, seu incommunicabile. Ob hanc enim causam, cum dicitur suppositum non posse assumi, non significatur assumi non posse cum negatione assumptionis, seu manens separatum; quis enim hoc posset cogitare? sed significatur non posse assumi cum illo positivo, quo constituitur in ratione suppositi; et nisi ita interpretemur, ridiculæ fiunt hujusmodi locutiones, ut supra dicebam; perinde enim esset ac si quis diceret animam separatam non posse uniri corpori intelligens non posse uniri manentem separatam. Illa ergo negatio incommunicabilitatis, cui repugnat separari a supposito, ut suppositum est, non est inseparabilis propter solum sensum compositum, ut sic dicam, sed quia fundatur in aliquo positivo, quod formaliter constituit suppositum, et inassumptibile reddit.

19. *Fundamentum Scoticæ sententiæ dissolvitur.* — Ad fundamentum ergo contrariæ sententiæ, negatur suppositum creatum sufficienter constitui negatione; quid vero sit hoc positivum, quod suppositum addit natu-

ræ, dicemus in sequentibus. Nunc vero fatemur non esse materiam, neque formam, neque compositum ex illis ut sic, sed aliquem modum vel entitatem ei superadditam, quam vel Aristoteles non comprehendit sub illa divisione, quia illam non cognovit, vel ad illa membra reducitur tanquam modus illorum, vel totius compositi, ut postea declarabimus. Quod vero attinet ad mysterium Incarnationis, respondetur, non solum non esse inconveniens, verum potius esse necessarium ad explicandam veritatem illius mysterii, quod Verbum non assumpserit in humana natura aliquam rationem positivam constitutivam personæ, sive illa sit res omnino distincta, sive modus tantum. Ex quo non sequitur illam naturam esse imperfectam in esse naturæ, sed tantum sequitur non esse personam. Et ita intelligendum est quod Damascenus ait, nempe, assumpsisse Verbum quidquid ad veritatem humanæ naturæ pertinet, et ad formalem hominis constitutionem, non vero quod spectat ad personam creatam ut sic. De quo etiam fatemur, aliquid fuisse addendum de novo humanitati Christi, si a Verbo separaretur, ut posset subsistere modo connaturali. Neque inde fit eam nunc esse violenter, cum nobiliori modo sit suppositata. Quæ omnia latius in proprio loco prosecuti sumus [1].

Quæstionis resolutio.

20. Ex his ergo præsentis sectionis resolutio colligitur, nimirum, suppositum creatum addere naturæ creatæ aliquod reale positivum, et in re ipsa distinctum ab illa. Quocirca si comparemus suppositum ad naturam, distinguuntur tanquam includens et inclusum; nam suppositum includit naturam, et aliquid addit, quod *personalitas*, *suppositalitas*, aut *subsistentia creata* appellari potest; natura vero ex se præscindit ab hoc addito seu a subsistentia. Quo fit ut natura possit de potentia absoluta sine subsistentia conservari, suppositum autem totum non possit conservari sine natura, quia illam formaliter includit, et per illam in esse talis substantiæ essentialiter constituitur. At vero comparando subsistentiam ipsam ad naturam, condistinguuntur inter se tanquam duo extrema componentia suppositum creatum. Quanta vero sit hæc distinctio, et quid hæc subsistentia sit, declarandum superest.

[1] Citata disput. 8, sect. 4, 1 tom. tertiæ partis.

SECTIO III.

An distinctio suppositi a creatura fiat per accidentia vel principia individuantia, et ideo locum non habeat in substantiis spiritualibus.

1. In hac sectione occurrit tractanda tertia opinio in hac materia, quam docuisse videtur D. Thomas in illo difficili art. 3, quæst. 3, prima part., ubi inquirit an sit idem Deus, quod sua essentia vel natura. Et in summa respondet, in rebus compositis ex materia et forma distingui naturam et suppositum, quia natura solum in se comprehendit ea quæ cadunt in definitione speciei, non vero materiam individualem cum accidentibus designantibus illam; suppositum vero materiale includit hæc omnia, et ita distinguitur a natura. In substantiis vero quæ ex materia et forma non componuntur, quia materiam individuantem non habent, suppositum non differt a natura, sed ipsæ formæ sunt supposita subsistentia. Et ex hac sola communi ratione concludit, Deum esse suam deitatem, quod eodem modo posset de quovis Angelo creato concludere. In hac ergo sententia, duo puncta in titulo insinuata breviter tractanda occurrunt. Primum est, an id, quod suppositum addit naturæ, sit accidens aliquod, vel ipsa differentia individualis. Secundum est, an hæc distinctio naturæ et suppositi communis sit omnibus suppositis creatis, etiam immaterialibus.

Addatne suppositum naturæ individuantes conditiones.

2. Circa priorem partem sancti Patres interdum asserere videntur, suppositum addere naturæ singularitatem seu individuationem, unde aiunt suppositum includere singulares proprietates, quas non includit natura. Ita loquitur Basilius, in epistola ad Gregorium, de Differentia naturæ et hypostasis; et Damascen., lib. 3 de Fide, c. 4 et 6. Veruntamen si considerentur ea, quæ in principio sectionis præcedentis explicando titulum diximus, nullus relinquitur huic quæstioni locus. Nam hic non comparamus naturam specificam seu abstracte conceptam ad individuum seu ad suppositum, sed naturam singularem et individuam ad suppositum; impossibile ergo est ut suppositum addat naturæ individuationem. Nam vel hoc intelligitur de individuatione ipsius naturæ, vel de individuatione suppositi, ut suppositum est; hic

posterior sensus est verus, loquendo de singulis suppositis; nam clarum est unumquodque constitui in ratione talis suppositi per singularem et propriam subsistentiam suam, quam addit suæ singulari et individuæ naturæ. Hic tamen sensus nihil ad præsentem quæstionem refert, quia nunc non disputamus de individuatione aut singularitate suppositi vel naturæ, sed de eo quod addit unumquodque suppositum supra suam singularem naturam. Adde quod, licet singula supposita addant singulares subsistentias, tamen, eo modo quo suppositum in communi consideramus ac definimus, non addit proprie supra naturam aliquam singularem subsistentiam, sed id quod pertinet ad communem rationem subsistentiæ personalis, ut in simili dixit D. Thomas, 1 part., quæst. 29, art. 1, ad 1; loquendo ergo in communi, non addit suppositum supra naturam individuationem subsistentiæ, sed addit subsistentiam, quæ in singulis personis individua est, et eodem modo comparatur ad sua individua formaliter sumpta, quo aliæ communes rationes ad sua individua.

3. Prior autem sensus est manifeste falsus, ut satis probat mysterium Incarnationis, in quo non est assumpta humanitas in communi, sed in atomo, ut cum Damasceno dicunt Theologi; habet ergo Christi humanitas totum id, quod ad individuationem humanæ naturæ necessarium est, et tamen adhuc illi deest formale constitutivum personæ creatæ; ergo id quod addit persona, non est individuatio specificæ naturæ, sed aliquid aliud. Item ostensum est in superioribus, individuationem naturæ non esse in re aliquid distinctum a natura; personalitas vero ita est in re distincta, ut sit etiam separabilis. Item de intrinseca ratione suppositi ut sic est subsistentia incommunicabilis; sed de ratione individuæ naturæ creatæ non est aliqua subsistentia; ergo individuatio talis naturæ non est subsistentia ejus; ergo non est individuatio id quod suppositum addit naturæ. Denique etiam in Deo, cujus natura per se et essentialiter maxime est singularis et individua, distinguitur saltem ratione id quod suppositum addit supra naturam singularem et individuam; ergo multo magis in creaturis sunt hæc distincta.

4. Basilius ergo et Damascenus in eis locis non potuerunt loqui in sensu quem nos tractamus; sed vel loquuntur de natura sumpta pro specifica essentia, vel saltem loquuntur indifferenter de natura prout communis esse potest multis personis, sive secundum rationem tantum, ut in creaturis, sive etiam secundum rem, ut in Deo. Illam enim doctrinam asserunt, ut declarent, posse divinam naturam esse communem multis personis, quamvis ipsæ personæ incommunicabiles sint, quia natura ut natura non includit proprietates incommunicabiles; utuntur autem exemplo creaturarum, in quibus natura est communis, personæ autem singulares. Quod exemplum non est accipiendum ut omnino simile; nam communitas naturæ in creaturis est rationis tantum, in Deo autem realis; sed accipiendum tantum est, quantum deservire potest ad explicandam distinctionem nominum communium vel propriorum in divinis. De D. Thomæ autem sensu dicemus inferius.

Suppositum non addit naturæ aliquid accidens.

5. Addendum vero ulterius est in hoc puncto, suppositum non addere naturæ singulari accidens aliquod, proprie et in rigore loquendo de accidente. Hoc etiam debet esse certissimum, primo, ex mysterio Incarnationis, quia in Christi humanitate sunt acciden tia omnia connaturalia humanæ naturæ, ve quæ ad ejus perfectionem spectare possunt hoc enim sensu Concilia definiunt assumpsis se Verbum humanam naturam cum suis pro prietatibus connaturalibus; et nihilominu non est in illa natura personalitas propri hominis; ergo hæc personalitas non est ali quod accidens connaturale humanæ naturæ ergo simpliciter non est accidens; nam si es set, non esset quidem extrinsecum et ad ventitium, sed connaturale et internum. E confirmatur, nam Verbum divinum, assu mendo humanitatem, non supplevit in ea ali quod accidens; alioqui illa non esset uni substantialis, sed accidentalis; imo nec po tuisset Verbum per seipsum ac formalite supplere formalem effectum accidentis, qui ipsum Verbum non est accidens; potuit au tem supplere rationem subsistendi, quia es formalis ac perfectissima subsistentia. Secun do probatur ex re ipsa, quia suppositum, u suppositum, est substantia completa ac pe se una; illud ergo quod addit suppositu naturæ pertinet ad substantiæ complemen tum; est ergo de genere substantiæ, et no accidentis. Quod etiam posset facile osten discurrendo per singula prædicamenta acc dentium; sed in re clara immorari neces

on est. Dixi autem, proprie loquendo de ccidente ; nam si late vocetur accidens quid-uid non est de essentia rei, sic potest sub-stentia accidens vocari, quia, ut dicemus, mpliciter loquendo, non est de essentia sub-antiali individui ; ille tamen modus loquen- improprius est et vitandus, ne sit occasio icujus erroris in Theologia.

6. Atque hinc improbata manet opinio iam Cajetanus et alii referunt, scilicet, sup-ositum addere naturæ affectionem qua su-st accidentibus, ita ut suppositum dicat turam ut affectam accidentibus. Nam con-a hanc opinionem eodem modo procedunt tiones factæ; nam hæc affectio etiam est Christi humanitate ; est enim suis acciden-ius affecta, atque etiam hæc affectio est de nere accidentium ; nam vel solum est unio ipsa accidentia, vel est denominatio aut ectus formalis ipsorum accidentium. Quid im est esse affectum accidente, nisi esse ormatum illo ? Dixerunt vero nonnulli, ut rvæ., Quodl. 3, quæst. 6, licet suppositum n includat intrinsece accidentia, tamen ex-nsece addere illa ; sed quam falsum hoc , patebit ex sectione sequenti.

distinctione suppositi a natura in substantiis angelicis.

7. Circa secundum punctum nonnulli exi-nant, in substantiis separatis creatis non tingui suppositum a natura re, sed ratione tum, sicut distinguuntur Deus et deitas. im opinionem ita clare videtur D. Thom. ere citato loco, ut vix possit aliquam in-pretationem admittere. Nam, si velimus ponere, eum loqui solum de specifica na-a et individuo, in contrarium est, quia inde nediate concludit, Deum esse suam deita-t ; et eodem modo potuisset concludere orielem esse suam gabrielitatem (ut ita uamur), quod non recte sequitur ex sola ntitate specificæ naturæ cum individuo ; n cum individuatio naturæ et suppositalitas incta sint, potest suppositalitas distingui tura, quamvis individuatio non distingua-. Addo, quod alias non sufficienter divus omas exclusisset omnem compositionem, in Deo cogitari posset ; nec movisset stionem, an in Deo sit compositio ex ura et supposito. Addo præterea, quod qui nulla esset distinctio inter mate-es et immateriales substantias ; nam etiam substantiis materialibus individuum non distinguitur a natura specifica, si de sola individuatione sit sermo, et non de personali subsistentia, quod in superioribus probatum est, tractando de principio individuationis, et de distinctione rationis inter naturam specificam et singularem. Addo denique, quod aliis locis videtur clare eamdem sententiam docere idem D. Thomas, ut 4 cont. Gent., cap. 55, ad 4, et in 3, dist. 5, quæst. 1, art. 3, ubi proprie agit de natura et persona, tractat enim de Incarnationis mysterio ; item opusc. de Ente et essent., cap. 5, ubi adducit Avicennam, qui hoc sensit, lib. 5 suæ Metaph., c. 5. Et eamdem sententiam videtur docuisse Albertus, in 3, dist. 2, art. 2, ubi negat angelicam naturam esse assumptibilem a Verbo. Citatur etiam pro hac sententia Aristoteles, 7 Metaph., c. 11, text. 41, et 3 de Anim., c. 4, text. 9, ubi ait, in rebus materialibus distingui quod quid est ab eo cujus est ; in immaterialibus autem minime.

8. Fundamentum in principio sectionis explicatum est, scilicet, quia materiale suppositum includit materiam signatam, quam non habet spirituale suppositum. Et potest declarari in hunc modum, quia natura materialis habet formam in materia, et ideo habet etiam naturam in supposito, et non per se actu subsistentem ex intrinseca ratione sua ; Angelus vero totus est forma sine materia, et ideo est per se et essentialiter subsistens ex vi naturæ suæ, ac proinde non est quod in illo distinguatur suppositum a natura. Confirmatur, quia nulla ratio afferri potest, cui Deus de potentia sua absoluta non possit facere substantiam, in qua natura et suppositum non distinguantur ; quæ est enim in hoc implicatio contradictionis ? talis enim substantia finita esse posset, et in multis aliis Deo inferior. Quod si talis creatura fieri potest, unde ostendi aut credi potest non esse factam ? Id enim revelatum non est, neque etiam ratione ostendi potest, cum ex sola Dei voluntate pendeat ; imo, supposita rei possibilitate, videtur satis congrua ratione ostendi posse factam esse talem creaturam, quia decuit facere Deum substantias sibi simillimas in gradu et modo essendi, quoad fieri posset. Quod si talis subsistentia facta est, non potest esse nisi angelica ; nulla enim est altior vel simplicior inter creaturas. Et quamvis excogitare quis possit habere Angelos hanc perfectionem, non tamen omnes, quia non omnes sunt æqualis perfectionis es-

sentialis, tamen hæc etiam discretio sine fundamento fieret, quia si hæc perfectio reperitur in angelico ordine, non provenit ex speciali aliqua differentia, sed ex simplicitate et immaterialitate illius gradus.

Etiam in Angelis addit suppositum aliquid in re distinctum a natura.

9. Nihilominus dicendum est, etiam in Angelis distingui ex natura rei personalitatem a natura singulari et individua. Hæc est communior sententia Theologorum, tum in 2, d. 3, ubi tribuunt Angelis compositionem ex natura et supposito, tum etiam in 3, d. 2, ubi docent, potuisse Verbum assumere naturam angelicam, in quo supponunt distinctionem naturæ a supposito in Angelis, juxta superius dicta contra Durandum, quæ statim confirmabimus. Unde necesse est ut D. Thomas in eadem sit sententia; nam 3 p., q. 4, art. 1, ad 3, concedit naturam angelicam esse assumptibilem a Verbo, posseque ita per unionem hypostaticam præveniri, ut propria careat personalitate. Quod autem dicit Ferrariens., 4 cont. Gent., c. 55, posse hoc esse verum etiam sine distinctione naturæ a persona, est inintelligibile, et aperte incidit in opinionem Durandi supra impugnatam. Nam si natura angelica potuit præveniri, et privari propria personalitate, sine distinctione, ergo et humana natura potuisset præveniri, etiamsi a sua personalitate non distingueretur; ergo ex unione non probatur distinctio ex natura rei, quod Durandus contendit. Rationes autem contra ipsum factæ, sicut contrarium demonstrant in humana natura, ita etiam in angelica. Qui enim intelligi potest, ut angelica natura maneat, et non personalitas, et quod in re non distinguantur, cum hoc sit potissimum signum distinctionis ex natura rei, ut supra etiam est a nobis probatum? Expressius vero docuit illam sententiam D. Thomas, Quodl. 2, art. 4, ubi, licet etiam dicat in Angelis non esse individuationem, quæ sit extra essentiam speciei, ex eo tamen quod in Angelo sunt aliqua accidentia, quæ sunt præter rationem speciei, concludit esse in eo suppositum extra rationem essentiæ, atque ita distinctum in re ab ipsa natura. Et eumdem discursum indicat, 3 part., quæst. 2. art. 3, ubi ait: *In omnibus rebus in quibus invenitur aliquid quod non pertinet ad rationem speciei*, scilicet, accidentia, et principia individuantia, *secundum rem differunt natura et suppositum, sicut maxime apparet* (inquit) *in his quæ sunt ex materia et forma composita;* sentit ergo hoc esse commune aliis, maxime tamen in compositis apparere. Unde inferius expresse ait: *Et quod est dictum de supposito, intelligendum est de persona in creatura rationali, vel intellectuali.* Et quæst. 17, a. 1. expresse ait naturam non prædicari de persona nisi in Deo, *in quo non differt quod est, et quo est.* Atque ita hanc partem defendunt communiter sectatores D. Thomæ cum Capreolo, in 1, q. 4, quæst. 2, art. 1, concl. 4; et Cajet., citatis locis 3 part., et de Ente et essent. Et est consentanea antiquis Patribus, qui sentiunt proprium esse Dei esse suam deitatem, ut supra vidimus.

10. Ratione non potest, ut opinor, convinc[i] hæc pars, absolute loquendo, quia nec d[e] aliis substantiis creatis existimo potuisse ho[c] sola ratione probari, nisi mysterium Incar[-]nationis distinctionem hanc nobis declaras[-]set. Unde ex illo sumendum est a posterio[ri] argumentum potissimum supra insinuatum; nam quod fecit Deus in humana natura a[s-]sumendo illam, potuisset facere in angelica; ergo est eadem distinctio. Antecedens, quam[-]vis expresse revelatum non sit, insinuatu[m] tamen est a Paulo, ad Heb. 2, dicente: *Nu[n-]quam Angelos apprehendit*, quod licet inte[r-]dum, præsertim a Græcis, exponatur de cur[a] seu voluntate redimendi Angelos, quam De[us] neque suscepit, neque habuit, tamen de a[p-]prehensione per hypostaticam unionem i[n-]terpretantur multi ex Patribus, neque u[na] expositio alteram excludit; nam perfecta [et] congrua redemptio includit voluntatem su[s-]cipiendi hypostatice naturam ejusdem ordi[nis] cum redimendis. Supponit ergo Paulus hu[nc] modum redemptionis et assumptionis, etia[m] in angelica natura fuisse possibilem; ex [li-]bera tamen voluntate Dei et gratia, fuis[se] factum in humana natura, et non in angelic[a]. Præterea ex mysterio facto sumitur val[de] probabile argumentum, potuisse Deum id[em] facere in natura perfectiori. Cur enim [est] hoc negandum divinæ potentiæ, cum nu[lla] implicatio contradictionis ostendi possit? [Qui] enim dixerit illud mysterium implicare [in] Angelis, quia in eis non reperitur distinc[tio] suppositi a natura, oportet ut sufficienti [a-]qua ratione hoc assumptum ostendat, q[uod] hactenus factum non est. Præterea ex ani[ma] rationali separata sumitur non leve in[di-]cium; in illa enim distinguitur subsisten[tia] partialis a sua partiali natura; hac enim [e]

causa potuit esse in triduo assumpta, sicut revera fuit; ergo eadem ratione credendum est in superioribus spiritibus distingui completam subsistentiam a natura integra et completa.

11. Ratio denique a priori esse videtur, nam hæc distinctio, quam cernimus in humana natura, non oritur ex peculiari conditione aut imperfectione ejus, neque ex compositione materiæ aut formæ; oritur ergo ex generali conditione substantiæ creatæ; est ergo Angelis communis. Prima pars antecedentis est clara, quia nulla proprietas specifica et peculiaris assignari potest in homine, unde illa distinctio oriatur. Secunda pars declaratur primo, quia compositio ex natura et supposito ex se prior est et abstractior quam compositio ex materia et forma. Secundo, quia in ipsa materia secundum se, et in aliqua forma secundum se, prius natura, quam ex ipsis componatur totum, reperitur illa compositio cum proportione, id est, ex subsistentia et natura partialibus, ut de anima rationali ostensum est; et idem argumentum fieri potest de materia; signum ergo est, compositionem ex natura et supposito esse priorem et independentem a compositione ex materia et forma, et communem rebus simplicibus, atque ita non consequi ad aliam compositionem ex materia et forma. Tertio, quia nulla est ratio cur hæc metaphysica compositio ad illam physicam consequatur, et magis, respondendo ad difficultates in principio positas, declarabimus.

ossitne esse suppositum creatum in re non distinctum a sua natura.

12. Ut autem a potissima difficultate inciamus, simulque hanc ipsam rationem ex... amplius, juxta illam consequenter tendum est, non posse creari substantiam, qua suppositum a natura non distinguatur re ipsa; hoc enim, judicio meo, recte pro... ratio ultima in contrarium facta. Neque ...im potest probabili ratione distinctio hæc firmari in quibusdam Angelis, et negari in ...is; quod si in omnibus creatis admittitur, ...dem ratione non poterit rationabile discri...en constitui inter hos et alios creabiles. ...tio autem cur hæc distinctio sit necessaria omni substantia creata, hæc insinuatur a Thoma, præsertim in dicto Quodl., et 3 p., ...æst. 2, quia nulla est possibilis substantia ...eata, in qua non sit aliquid extra essen...m speciei; nam, licet in quibusdam substantiis plura sint extra essentiam quam in aliis, tamen in omnibus reperiuntur aliqua, scilicet, nonnulla accidentia, et ipsum esse existentiæ; et ideo (inquit) necesse est in eis distingui suppositum a natura.

13. Difficile autem est vim hujus illationis intelligere, et rationem ejus reddere. Nam si D. Thomas intelligat, hujusmodi accidentia vel existentiam esse id, quo formaliter distinguitur suppositum a natura, vel specifica, vel individuata, falsum est quod assumit, ut de accidentibus paulo antea ostendimus, et de existentia facile colligi potest ex his quæ de illa supra tractavimus, et dicemus apertius sectione sequente. Si vero intelligat non esse quidem accidentia ipsa, quibus suppositum distinguitur a natura, ex illis tamen sumi indicium, quod illa res subsistens, cui immediate conveniunt, aliquid addit supra naturam specificam extra cujus rationem sunt; si hic (inquam) sit sensus, est fortasse per se probabile illud indicium; nam ut tale videtur assumi a D. Thoma sine alia probatione vel declaratione; non caret tamen difficultate illa connexio. Quæ est enim repugnantia in hoc, quod substantia aliqua, quamvis per se sit essentialiter subsistens, nihilominus sit capax accidentium? Cum enim subsistentia et potentia, verbi gratia, intelligendi, sint perfectiones valde diversæ, cur, si potentia est accidens, etiam subsistentia esse debet extra naturam vel essentiam rei? Aut cur non potest res aliqua pervenire ad eum gradum perfectionis, in quo per suam essentiam solam habeat vim subsistendi, vim autem operandi non nisi per accidentia? Sicut ipse D. Thomas sentit, materiales naturas substantiales, tam individuationem quam subsistentiam cum existentia et accidentibus habere per aliquid vel aliqua, quæ adduntur ultra naturam specificam; de immaterialibus autem naturis ait habere individuationem sine additione ad speciem, cætera vero per additionem; ergo simili modo posset excogitari alia nobilior natura, quæ per se ex vi essentiæ habeat subsistentiam, et nihilominus indigeat accidentibus ad alia multa. Hoc ergo indicium vel argumentum ab accidentibus sumptum, est certe valde obscurum. Multo vero obscurius argumentum est, quod ab existentia sumitur, cum hæc non sit aliquid additum ac supra essentiam actualem, ut supra tractatum est, et consequenter dicendum sit esse aliquid propinquius essentiæ, multoque minus distinctum ab illa, quam sit subsistentia.

14. Hæc argumenta ostendunt, discursum illum non esse evidentem, sed ad summum probabilem conjecturam, quam ego hac tantum ratione declarare valeo, quod si essentia substantiæ creatæ tam est imperfecta, ut semper indigeat additamento alterius generis ad suum convenientem statum, majori ratione indigebit aliquo addito vel complemento proprii generis, ut in eo complete sit. Item hinc potest sumere robur argumentum illud, quia si in omni substantia reperitur inferior compositio, quæ est cum accidentibus, multo magis reperietur aliqua realis, quæ substantialis etiam sit. Atque hæc de accidentibus. De existentia vero fortasse ratio facta procedit juxta illam sententiam, quod existentia sit res addita essentiæ. Juxta nostram vero opinionem, potest aliter converti ratio; nam probabile est, omnem substantiam creatam, aliquam compositionem substantialem et realem in re ipsa includere, cum infinite distet a substantiali simplicitate Dei; sed compositio existentiæ cum essentia non est realis; neque etiam ex genere et differentia; nec superest alia, quæ in rebus immaterialibus, quantumvis perfectis, locum habere possit; ergo verisimile est hanc esse communem omnibus. Aliter etiam possumus ex proprietate existentiæ creatæ argumentari; nam, licet existentia non sit res distincta, tamen simpliciter non est de essentia creaturæ, quia non habet illam ex se, sed ab alio, et cum essentiali dependentia ab illo; si ergo existentia naturæ creatæ talis est, ut sit essentialiter dependens a Deo ut ab efficiente, probabile etiam est illam ab aliquo pendere, tanquam a sustentante, scilicet, a supposito. Rursus etiam hinc colligere possumus, talem esse omnem creatam naturam substantialem, ut ei non repugnet sustentari a Deo ut a supposito, quia, cum sit imperfecta, omnibus modis, qui imperfectionem non dicunt in Deo, poterit sustentari ab ipso, cum in essentiali conceptu naturæ, aut existentiæ naturæ ut sic, nihil includatur repugnans huic sustentationi seu suppositationi. Quod addo, ne quis applicet similem rationem ipsi subsistentiæ creatæ, in qua non procedit, quia ex peculiari intrinseca ratione illi repugnat talis suppositatio, eo quod sit ultimus terminus.

15. Atque ita tandem devenimus ad argumentum Theologicum sumptum a posteriori ex mysterio Incarnationis, quia nulla est natura substantialis creabilis, quæ divinæ personæ in unitatem suppositi uniri non possit; nam rationes supra factæ de Angelis creatis, probant de omnibus, qui creari possunt; ergo nulla est possibilis substantia creata, quæ in re non sit separabilis a sua subsistentia, et consequenter nulla est quæ non sit in re distincta ab illa. A priori vero ratio esse videtur, quia essentia substantiæ creatæ ut sic, non consistit in actuali mod per se essendi, sed in aptitudine, id est, in hoc quod sit talis natura, cui talis modu essendi debeatur, et ideo talis modus sempe est aliquid additum, et in re distinctum a substantiali essentia. Sicut in accidente, quod propriam et distinctam entitatem accidentalem habet, quia essentia ejus non consisti in actuali inhærentia, sed in aptitudinali ideo actualis inhæsio modus est ex natur rei distinctus ab essentia talis accidentis, ne potest fieri aliquod hujusmodi accidens, in quo modus actualiter inhærendi non sit ali quid diversum ab essentia ejus. Ita ergo phi losophandum est de propria natura substan tiali respectu modi subsistendi. Quod autem essentialis ratio substantiæ creatæ non con sistat in actu, sed aptitudine respectu sub sistentiæ, colligitur a nobis ex omnibus in diciis adductis, et ex mysterio Incarnationis nam rerum quidditates non possumus n nisi hoc modo investigare. Et hinc fit etia verisimile, nullam posse fieri substantia creatam, quæ non habeat similem naturam quia nulla fieri potest, quæ non sit univo substantia cum his quæ facta sunt.

Difficilis D. Thomæ locus tractatur.

16. Ex his responsum fere est ad rati nes dubitandi in principio positas. De sen autem D. Thomæ in illo art. 3, quæst. 3, prim part., probabile est ipsum fuisse locutum distinctione naturæ communis ab individu et non movisse peculiarem quæstionem identitate divinæ naturæ singularis cum pe sona, vel quia hoc spectabat ad materiam Trinitate, vel quia existimavit id satis defi ri, ostendendo statim Deum esse essentia ter suum esse, nihilque posse ei accide Quia vero in illo articulo concludit Deu esse suam deitatem, negari non potest qu ibi etiam tractet de identitate suppositi subsistentis in deitate, et deitatis ipsius. Qu modo autem hanc identitatem colligat ex s la communi ratione substantiæ immaterial, et consequenter in illa æquiparet omnes su stantias non compositas ex materia et form,

difficilem explicationem habet. Nam quod Cajetanus ibi ait, æquiparare illas non simpliciter, sed in hoc quod in substantiis spiritualibus suppositum et natura non differunt intrinsece, sed extrinsece, cum tamen in materialibus utroque modo differant, hoc (inquam) imprimis non est dictum a D. Thoma, sed additum ab ipso sine fundamento. Deinde non satis fuisset, ut D. Thom. absolute concluderet, Deum esse suam deitatem; prius enim probandum illi fuisset, neque intrinsece, neque extrinsece differre. Præterea falsum etiam est in Angelis non differre intrinsece suppositum et naturam, quia suppositum, ut sic, includit subsistere, non extrinsece, ut Cajetanus ait, sed intrinsece ut formam constituentem ipsum, ut infra ostendam. Denique in hoc nulla potest esse differentia inter materialia et immaterialia supposita creata; nam, si subsistere est intrinsecum supposito materiali, etiam immateriali; et si huic est extrinsecum, etiam illi. Quod si Cajetanus intelligat materiale suppositum includere intrinsece principia individuantia, et in hoc differre ab immateriali, ut latius declarat, de Ente et essent., cap. 5, et Ferr., 1 cont. Gent., c. 21, etiam hæc differentia falsa est; nam etiam in Angelis suppositum includit naturam individuam et propria principia individuantia illam, de quibus in superioribus visum est. Denique, idem Cajetanus, 3 part., quæst. 4, art. 2, etiam in Angelis dicit suppositum intrinsece distingui a natura, et ad hunc locum D. Thom. nihil respondet, nisi quod nondum tractaverat mysterium Trinitatis et Incarnationis, et ideo non plene pertractavit distinctionem suppositi ab individua natura in rebus materialibus.

17. Videtur ergo mihi D. Thomas reliquisse illo loco inchoatum discursum, quem tertia parte complevit, et clarius in illo Quodlibeto declaravit. Supponit enim distinctionem suppositi a natura colligendam a nobis esse, ex eo quod singularis substantia aliquid addat ultra naturam specificam, extrinsecum illi, sive hoc sit principium individuans, sive accidens aliquod. Et deinde excludit a Deo principia individuantia, quæ sint extra essentiam Dei, et quoad hoc videtur æquiparare illi omnes substantias immateriales, et similiter quoad hoc seu ex hac parte, negat distinctionem naturæ et personæ in Angelis. Quia vero manifestum est, et statim etiam erat ab ipso probandum, in Deo non esse accidentia, ideo immediate concludit, Deum esse suam deitatem, quod de aliis substantiis immaterialibus ibi non dixit; in aliis vero locis addidit, quia in Angelis saltem sunt accidentia extra specificam naturam, ideo in eis distingui suppositum a natura. Et hæc sane est mens ejus, in qua illud solum difficile est, quod de individuatione substantiarum creatarum immaterialium dicitur; sed de illa re quid verius videatur, in disp. 5 diximus.

Locus Aristotelis in lib. 7 Metaphys. exponitur.

18. Ad Aristotelem, dicendum est illum nunquam tractasse hanc quæstionem, quam nos modo disputamus; nam si alicubi, maxime in dicto loco 7 Metaph., cap. 6 vel 11; ibi autem non tractat hanc quæstionem, ut statim explicabo. Non habuit autem Aristoteles, ut ego opinor, principium aliquod ad distinguendum suppositum a natura singulari; nec nos haberemus illud, nisi mysteriis fidei edocti occasionem habuissemus investigandi illud, et ideo Aristoteles ubique eodem modo loquitur de individua substantia, quidditate ac natura, et de supposito. Nam quæ ex illo adduci solent, *actiones esse suppositorum, non naturarum*, et quod *humanitas non net aut ambulat, sed homo;* aut quod *alia substantia est quidditas, alia hypostasis;* hæc (inquam) et similia non reperiuntur apud Aristotelem his modis, sed 1 Metaph., cap. 1, dixit, *actiones versari circa singularia,* quod exponit, quia medicus non curat hominem nisi per accidens, per se autem Calliam aut Socratem. Et 1 de Anim., text. 64, non de humanitate, sed de anima dicit, quod non net aut ambulat. Denique, 5 Metaph., cap. 8, dividit substantiam, prout significat quidditatem, cujus ratio est definitio, vel prout significat substantialia supposita seu individua; inter significationem autem individuæ naturæ vel suppositi nunquam distinxit. Quidquid vero ipse in hoc senserit, non refert, quia mysteria fidei, ex quibus hæc disputatio maxime pendet, ignoravit. Quod majori ratione de Avicenna, et quocumque alio physico dictum esse intelligatur.

19. In 7 ergo Metaph., cap. 6, tractat Aristoteles quæstionem, *An quod quid est, sit idem cum eo cujus est;* per *quod quid est* autem intelligit definitionem rei, ut evidenter constat ex cap. 5, et ex cap. 10, 11 et 12, ubi de definitione et partibus ejus late disputat, et præmittit se velle logice de *quod*

quid est tractare, quia definitio ad logicum suo modo pertinet. Comparat ergo in illo cap. 6, definitionem ad definitum, seu ad rem de qua definitum vel definitio datur. Et in hoc sensu respondet ad quæstionem, in his quæ per se dicuntur, idem esse quod quid est cum eo cujus est; at vero respectu ejus cui per accidens convenit, non esse idem cum illo. Hoc posterius dixit Aristoteles propter concreta accidentium, quæ materialiter sumi solent pro ipsis subjectis seu suppositis, respectu quorum non est idem quod quid est accidentis, cum eo cujus est; album enim accipitur pro homine albo, verbi gratia, et de illo dicitur quod quid est albi, et tamen quod quid est albi non est idem cum homine; vel, e converso, quod quid est hominis albi est ipsum quod quid est hominis, et tamen non est omnino idem quod homo albus; nam homo albus aliquid amplius includit. Et hoc quidem est per se manifestum, quanquam, proprie loquendo, quod quid est albi non potest dici esse quod quid est hominis, licet de illo denominative dicatur. Neque homo albus, quatenus est ens per accidens, habet proprie quod quid est, nisi etiam per accidens, nam quidditas hominis valde per accidens comparatur ad hominem album ut sic. Unde, comparando proprie et per se, quod quid est, ad id cujus est, in universum verum est esse idem, sive definitum sit substantia, sive accidens, ut late ibi prosequitur Philosophus, et est satis per se notum. Quia vero definitio datur de specie et non de individuis, ideo addidit Aristoteles, quod quid est non solum esse idem cum eo cujus est, sed etiam non esse separatum a rebus singularibus, de quarum essentia existit, quod late prosequitur contra Platonem per sequentia capita.

20. In fine vero capitis 11, iterum attingit, et in summam redigit hanc comparationem de quod quid est cum eo cujus est; unde non est dubium quin eodem sensu de *quod quid est*, loquatur. Addit vero ibi unum, quod superiori loco prætermiserat, scilicet, *in primis substantiis, quod quid est esse idem cum eo cujus est; in iis vero quæ habent materiam, non esse idem;* per primas autem substantias intelligit ibi D. Thomas substantias spirituales. Et favet huic expositioni, quod videtur illas distinguere a substantiis constantibus materia. Et juxta hanc interpretationem non limitat Aristoteles superiorem doctrinam, sed amplificat illam; dixerat etiam quod quid est ita esse idem cum eo cujus est, ut non sit separatum a rebus individuis, de quarum essentia est, sed in ipsis sit; hic vero addit, aliter esse in immaterialibus, et aliter in habentibus materiam; nam in illis ita est in ipsis, ut sit omnino idem cum ipsis individuis, ita ut individua nihil addant supra ipsum quod quid est; in materialibus autem individuis ita est, ut tamen ipsa individua aliquid addant, scilicet, materiam signatam. Ex qua interpretatione, non sequitur Aristotelem aliquid egisse de distinctione naturæ et suppositi, prout nos loquimur, sed ad summum de distinctione naturæ specificæ et individuæ.

21. At vero juxta doctrinam superius traditam, disput. 5, sect. 2, num. 21 et 36, nulla est hæc differentia inter materialia et immaterialia quoad distinctionem individui. Neque hæc interpretatio Aristotelis est necessaria, quia per *primas substantias* non intelligit substantias immateriales, sed vel ideas Platonis vel nudas essentias rerum prout specifice concipiuntur. Et hoc explicuit ipse Aristoteles, cum dixit: *Dico autem primam, quæ non dicitur per aliud in alio esse, ut in subjecto vel materia,* id est, quæ non dicitur talis per hoc, quod ratio communis in ipso sit ut in subjecto vel individuo, sicut Petrus dicitur homo, sed per sese ac præcise, sicut homo est homo. Respectus ergo hujus primæ substantiæ, seu primi definiti, quod quid est, est omnino idem cum eo cujus est, ita ut nihil ei addat etiam secundum rationem. At vero si comparetur quod quid est ad id cujus est prout est in materia signata et particulari (in enim in eo capite sæpissime utitur nomine materiæ, ut ipse D. Thomas exponit), hoc (inquam) modo, licet quod quid est non sit separatum ab eo cujus est, ut supra dixerat, non est tamen ita idem, quin individuum aliquid addat supra speciem. Loquitur autem specialiter de rebus materialibus, quia de his solis sermonem facit in toto illo libro. Nisi velimus per materiam intelligere quamcumque individuam entitatem, quæ non est de formali conceptu speciei, et quasi materialiter ad illam comparatur, ut Alex. Alen. et Scotus exposuerunt.

22. Aliud testimonium Aristotelis, ex 3 de Anima, in superioribus tractatum est; nam ibi etiam non agit Aristoteles de natura et supposito in nostro sensu, sed de quidditate in communi, prout abstrahit ab individuis et de individuis ipsis. Cætera etiam omni

quæ in secundo puncto afferebantur, satis expedita sunt.

SECTIO IV.

Quid sit subsistentia creata, et quomodo ad naturam et suppositum comparetur.

1. Hactenus solum diximus, subsistentiam, quam suppositum creatum addit naturæ, esse aliquid positivum in re ipsa a natura distinctum; superest ut distinctius declaremus quid illud sit, et quanta sit hæc distinctio, et qualiter ad naturam et suppositum se habeat.

Tractatur opinio dicens subsistentiam esse ipsam existentiam.

2. Ubi primum occurrit tractanda quarta opinio celebris in hac materia, quæ dixit subsistentiam nihil aliud esse quam existentiam substantialem naturæ creatæ et completæ. Fundamentum hujus opinionis in communi est, quia existentia substantialis essentialiter est subsistentia; ergo illam solam potest addere suppositum naturæ. Antecedens probatur, quia existentia substantialis essentialiter est per se existentia; sed in hoc solo consistit ratio subsistentiæ, ut constat ex communi definitione et conceptu ejus; ergo. Major patet, tum ex communi ratione substantiæ; nam, sicut substantia essentialiter est ens per se, ita existentia substantialis essentialiter est per se existentia; tum etiam quia in hoc solo differt essentialiter existentia substantialis ab existentia accidentali; tum denique quia talis existentia sufficit ad constituendam substantiam completam existentem extra causas, et independenter ab omni subjecto, vel sustentante; ergo illa etiam sufficit ad constituendum suppositum, et supervacaneum est alias entitates multiplicare.

Dicta opinio in duas subdistinguitur.

3. Sunt autem duo modi opinandi in hac eadem sententia, nam quidam dicunt suppositum addere quidem solam existentiam supra naturam, non tamen includere illam intrinsece, sed tantum extrinsece, id est, habitudinem ad illam. Ita opinatur Capreolus, in 3, dist. 6, quæst. 3, art. 3, ad 1 contra secundam conclusionem, ubi non dicit satis aperte, hoc esse, quod addit suppositum naturæ, non esse intrinsecum supposito, ut suppositum est, sed non esse intrinsecum naturæ, neque esse partem suppositi, neque intrare ejus essentiam. Hæc autem valde sunt diversa; nam, etiamsi subsistentia sit intrinseca forma vel quasi forma constituens suppositum, non est intrinseca naturæ, ut per se constat; et potest in vero sensu dici, quod non sit pars suppositi, nec de essentia ejus absolute, vel ut individuum substantiæ est, ut inferius explicabitur; nihilominus tamen Cajetanus et alii Thomistæ communiter tribuunt Capreolo hanc sententiam in sensu dicto, scilicet, quod existentia non constituit suppositum intrinsece, sed extrinsece, ad eum modum quo objectum constituit potentiam, ut terminus habitudinis potentiæ ad ipsum. Quem sensum indicat Capreolus in sequentibus verbis, cum ait: *Existentia se habet ad suppositum per modum connotati et importati, quasi dicatur suppositum esse idem quod individuum substantiæ habens per se esse;* et ita sequitur hanc sententiam Javell., 7 Metaph., quæst. 17. Fundamentum esse potest quoad hanc partem, quia, sicut existentia est extra rationem substantiæ seu naturæ, ita et extra rationem suppositi; nam sicut natura, ita et suppositum est indifferens ad existendum et non existendum.

Capreoli et Hervæi opinio de constitutione suppositi per aliquid extrinsecum rejicitur.

4. Merito tamen Cajetanus, Ferrar. et alii Thomistæ rejiciunt sententiam hanc quoad hanc partem, nam est aperta repugnantia dicere, suppositum et naturam distingui a parte rei, et tamen suppositum nihil addere naturæ, quod sit intrinsecum ipsi supposito, sed tantum aliquid extrinsece connotatum. Nam, si in ipsa intrinseca constitutione seu compositione suppositi non includitur esse existentiæ (de hoc enim est sermo in præsenti), inquiro an in his, quæ intrinsece includit suppositum, seu ex quibus intrinsece constituitur, includatur aliquid, quod in intrinsecam constitutionem naturæ non ingrediatur. Nam si hoc affirmetur, de hoc inquirimus quid illud sit, nam illud est per quod intrinsece et formaliter distinguitur suppositum a natura, et non esse existentiæ, quod utrique est extrinsecum, juxta hanc sententiam, et respectu utriusque potest considerari ut terminus habitudinis, ut jam dicam. Si vero negetur aliquid includi intrinsece in supposito, quod non includatur intrinsece in natura, vel e converso, aperte sequitur non distingui hæc duo in re ipsa; quia si distinguuntur, maxime ut includen et

inclusum; at nihil amplius includit unum quam aliud; ergo neque illo modo distinguuntur. Dices, hoc discursu recte probari non distingui intrinsece naturam et suppositum, nihilominus tamen distingui extrinsece. Sed qui potest intelligi distinctio in sola re extrinseca, nisi ratione illius sit etiam distinctio in aliquo intrinseco? Nam distinctio in hoc immediate consistit, quod unum non sit aliud; et ideo necessario requirit ut extrema realia, quæ in re distinguuntur, ita se habeant, ut unumquodque aliquid rei intrinsece in seipso habeat quod non habet aliud; unde distinctio per extrinseca semper immediate est per aliquid intrinsecum. Ut, verbi gratia, si visus et auditus distinguuntur per colorem et sonum extrinsece, necesse est ut intrinsece distinguantur realiter in entitatibus, quæ respiciunt colores vel sonos.

5. Dices ita esse in præsenti, nam suppositum distinguitur a natura per habitudinem ad existentiam substantialem; nam suppositum est cui debetur esse, natura vero non ita. Sed vel hæc tantum est distinctio rationis, vel redit idem argumentum. Et imprimis id quod dicitur de habitudine ad esse, quod conveniat supposito, et non naturæ, non est absolute verum, aut limitandum est et declarandum; nam, ut supra ostendi, omnis essentia realis habet quod sit hujusmodi, per existentiam vel actu, vel aptitudine, juxta statum in quo fuerit, actu, scilicet, vel potentia; igitur natura vel essentia realis etiam dicit habitudinem ad esse reale; solum ergo differunt quoad hoc suppositum, et natura, quod natura est quasi principium quo existentiæ, suppositum autem est id quod proprie existit. De qua differentia inquirendum restat, an suppositum præter existentiam includat aliquid in re distinctum a natura, ratione cujus dicitur esse proprie capax existentiæ ut quod, cum natura tantum sit ut quo, vel nihil hujusmodi includat. Nam si dicatur primum, declarandum restat quid sit illud quod suppositum addit, nam illud est prius ipsa existentia, et proprium ac intrinsecum constitutivum suppositi, distinguens illud a natura. Si vero dicatur secundum, plane sequitur, naturam, et suppositum, solum ex modo significandi et concipiendi distingui ut quo et ut quod in ordine ad esse; quia nihil amplius in re unum quam alterum includit, ut ita concipiantur vel nominentur; ergo illa distinctio non est in re, sed per rationem conficitur. Sicut etiam Deus et deitas concipiuntur, et significantur ut quod et ut quo, et tamen sola ratione distinguuntur; quia in re nihil est de ratione aut conceptu Dei, quod in ipsa deitate formaliter non includatur.

6. Et declaratur tandem ex mysterio Incarnationis, nam secundum fidem, in Christ humanitate non est suppositum creatum, e juxta opinionem Capreoli, quam tractamus hoc ideo est, quia non habet existentia creatam; inquiro ergo an præter existentia desit humanitati aliqua alia entitas, vel reali modus, ratione cujus esset proxime capa existentiæ creatæ. cum tamen modo non sit nam, si præter existentiam deest hæc ali entitas, illa est intrinsece constituens suppositum et distinguens a natura; si vero nih deest præter existentiam, et ex vi ac præcis carentia illius desinit esse suppositum crea tum, sequitur aperte existentiam esse, qu formaliter constituit creatum suppositum, consequenter intrinsece et non tantum extri sece, et distinguere illud a natura. Nam extrinsece tantum constitueret, ut termin alicujus habitudinis, separata existentia maneret in humanitate tota illa habitudo; consequenter maneret ratio suppositi, qu per illam intrinsece constituebatur. Dicet fortasse, suppositum non dicere habitudin potentialem (ut ita dicam), sed actualem ipsum esse; dicit enim naturam, connotan quod actu stet sub suo esse. Sed cont nam hoc ipsum, scilicet, stare sub suo es nihil addit naturæ præter ipsum esse, neq ille ordo seu habitudo actualis, quæ fingit in natura ad suum esse, sub quo esse di tur, est aliquid reale in natura præter ipsu met esse, terminans vel actuans illam (om sis relationibus prædicamentalibus, quæ hil ad rem præsentem spectant); ergo re ra existentia juxta hanc sententiam non test dici extrinseca supposito, sed intrins constituens illud. Sicut album, verbi gra etiam dicit ex parte corporis, quod sit a sub albedine; et nihilominus quia cor non habet hanc habitudinem, nisi quate informatur albedine, ideo album ut alb intrinsece constituitur albedine. Similiter nea terminata dicit conjunctionem actua lineæ ad punctum terminantem; quia tan hoc nihil addit ipsi præter punctum conjunctum, ideo, licet punctus termin non sit absolute de ratione lineæ, est tan intrinsecus lineæ terminatæ ut sic. Igitu suppositum dicit naturam, ut termina actu per existentiam, quamvis existentia

sit intrinseca naturæ, erit tamen intrinseca supposito ut suppositum est.

7. Atque hic discursus generaliter concludit contra omnes, qui opinantur suppositum addere aliquid extrinsecum ipsimet supposito, sive illud sit ipsum esse, sive aliquod accidens, ut opinatur Herværus, Quodlibet. 3, quæst. 6, ubi ait, suppositum in re nihil dicere præter naturam; connotare tamen, quod habeat omnia necessaria, ut sit in rerum natura, sive sit existentia, sive accidentia. Rationes enim factæ in universum probant, id, quod constituit suppositum ut suppositum est, esse intrinsecum illi, nam formaliter, seu quasi formaliter constituit illud. Unde, si suppositum addit supra naturam hoc, quod est habere omnia necessaria ad existendum, hoc ipsum habere, quidquid illud sit, est formale constitutivum suppositi, et intrinsecum illi; habere autem esse, nihil aliud est, quam actuari per illud, et habere accidentia, non est aliud quam illis affici seu informari; in quibus effectibus formalibus ipsæ formæ intrinsece includuntur. Hæc ergo opinio et omnes similes eisdem rationibus improbantur, et præterea improbabiliter adjungitur hoc quod est habere accidentia, quia hæc omnino sunt extra rationem substantiæ; imo neque habitudo ad illa, vel denominatio ab illis proveniens, potest per se pertinere ad constitutionem completæ substantiæ, quale est suppositum. Unde si cogitatione fingamus (sive id possibile sit, sive impossibile), Deum conservare substantiam completam cum sua existentia substantiali, et cum quocumque alio substantiali modo (si fortasse aliquis necessarius est ad complementum primæ substantiæ), illa esset suppositum, etiamsi non haberet accidentia naturaliter illi necessaria ad existendum. Et e converso, humanitas Christi habet omnia accidentia necessaria ad existendum, et tamen non est persona, solum quia deest illi aliquid aliud substantiale. Igitur habere accidentia nullo modo pertinet ad rationem suppositi; sed ad summum est quid consequens naturaliter. Si autem habere existentiam est id, quod præcise complet rationem suppositi, quodque solum addit suppositum supra naturam, etiam ipsa existentia intrinsece includetur in ratione et constitutione suppositi.

Tractatur alia opinio ponens suppositum intrinsece constitui existentia.

8. Est igitur alius dicendi modus, et potest esse quinta principalis opinio in hac materia, existentiam substantialem intrinsece ac formaliter constituere suppositum, et consequenter suppositum nihil aliud addere naturæ præter hujusmodi existentiam. Hæc opinio est frequens nunc inter modernos Theologos, et quidem supposito priori dicto, loquitur consequenter; nam, si existentia sola est, quam suppositum addit naturæ, non potest per illam nisi intrinsece constitui. Item, quia juxta hanc sententiam existentia est subsistentia ipsa; sed subsistentia creata intrinsece constituit suppositum creatum, quia suppositum nihil aliud est quam incommunicabiliter subsistens; per subsistentiam autem creatam intrinsece constituitur aliquid incommunicabiliter subsistens; ergo. Unde, posita hac subsistentia in natura, impossibile est non poni suppositum, et ablata illa, et manente quocumque alio in natura, impossibile est poni suppositum; ergo hoc est intrinsecum constitutivum suppositi. Itaque in hoc optime loquitur hæc sententia.

9. Tamen in eo quod supponit, et in quo cum præcedenti convenit, scilicet, quod existentia substantialis, intrinsece, formaliter et essentialiter sit ipsamet subsistentia, impugnatur hæc opinio a Cajetano, 3 part., quæst. 4, art. 2, et aliis, qui eum sequuntur, cujus rationes statim latius videbimus tractando ejus sententiam. Summa omnium est, quia juxta prædictam sententiam cogitatur natura tanquam immediatum subjectum susceptivum existentiæ, et existentia ponitur ut actus immediatus naturæ; suppositum autem ponitur ut quid immediate resultans ex esse, et essentia substantiali. Item juxta illam opinionem confunditur in substantiis completis compositio ex natura et supposito cum compositione ex esse et essentia. Hæc autem falsa videntur, quia natura non est proximum susceptivum existentiæ, sed suppositum, juxta sententiam D. Thomæ, 3 part., quæst. 17, art. 2, in corpore, et ad 1. Et ideo (juxta ejusdem doctrinam) solum suppositum est principium operationis, terminus generationis vel nativitatis, subjectum filiationis, et similia; ergo existentia non est actus immediatus naturæ, nec natura est proximum susceptivum existentiæ, sed inter eas mediat subsistentia, quæ cum natura constituit proximum susceptivum existentiæ.

10. Nihilominus, si vera esset sententia in qua omnes isti auctores conveniunt, quod existentia est res realiter ab essentia distinc-

ta, præferenda omnino esset hæc quinta opinio opinioni Cajetani, et aliorum, qui tot entitates sine causa multiplicant, distinguentes personalitatem seu subsistentiam ab essentia et ab existentia, et rursus existentiam et essentiam inter se. Nulla enim sufficiens ratio reddi potest aut necessitas tot entitatum. Nam quod in prædicta ratione tangitur de proximo susceptivo existentiæ, parvi momenti est, quia, licet admittatur illa distinctio, essentia per seipsam est capax existentiæ, ut ex superius tractatis de essentia et existentia satis constat, et ita in communi modo loquendi dicitur res creata componi ex esse et essentia proxime et immediate, vel secundum rem, vel secundum rationem juxta diversas sententias; neque est ulla ratio cur, si essentia creata non est idem cum sua existentia, saltem per seipsam non sit capax existentiæ. Modus autem ille loquendi, quod natura non est id quod est, sed suppositum, nihil obstat prædictæ sententiæ, quia natura significata in abstracto præscindit ab existentia, a qua realiter distinguitur, et ideo non significatur ut habens esse, sed ut principium et radix illius esse; at vero suppositum juxta hanc sententiam significat totum ipsum compositum ex esse et essentia, et ideo ei proprie tribuitur habere esse et naturam; sicut composito tribuitur habere partes seu componentia.

11. In quo est rursus considerandum existentiam non esse actum accidentalem, sed substantialem, et ideo, si perfecta sit, et talis ut nullo sustentante indigeat, ipsa constituit totum per se existens, et quia hoc significatur nomine suppositi, ideo existere, ut quod, proprie tribuitur huic composito ex tali esse et essentia; naturæ autem proprie non tribuitur hæc denominatio, quamvis revera immediate actuetur per ipsum esse, quia esse non est forma accidentalis denominans subjectum quod proxime actuat, nisi improprie, et quasi concomitanter, sed est substantialis actus, constituens rem per se stantem, quam ut sic constitutam per se primo denominat suppositum subsistens, vel existens ut quod. Igitur, si substantialis existentia distincta est realiter a substantiali natura, longe probabilius videtur, ipsammet esse subsistentiam seu proximam rationem intrinsece constituentem suppositum, aut personam.

12. Neque contra hoc obstat, quod existentia juxta hanc opinionem non sit intrinseca naturæ, aut quod non sit de essentia individui substantialis, quia, ut dicebam, aliud est loqui formaliter de supposito ut suppositum est; aliud vero est loqui de natura ipsa, vel de supposito ut est tale substantiale individuum, sub tali specie substantiæ constitutum. Priori modo dicimus, juxta hanc sententiam, existentiam substantialem esse intrinsecam supposito et formale constitutivum illius, non tamen esse intrinsecum naturæ, quia condistinguitur ab illa ut actus ejus. Similiter non est intrinseca aut formaliter constituens suppositum in ratione ejus substantialis individui, aut contrahens vel determinans speciem ad hoc individuum, sed hoc est proprium munus principiorum individuantium, et naturæ singularis, a qua habet suppositum, ut sit individuum talis essentiæ, vel speciei, et non a personalitate. Unde tres personæ divinæ sunt unus Deus, et hic Deus, propter eamdem singularem naturam deitatis. Et Christus Dominus, licet sit hoc suppositum ut constituitur filiatione divina, tamen est hic homo ut constituitur hac humanitate. Et si Pater, vel Spiritus sanctus illam humanitatem assumeret, esset semper idem homo, quamvis non esset eadem persona. Et hac ratione Christus est univoce homo nobiscum, licet non sit univoce persona nobiscum; nam cum sit persona increata, et admirabili modo ex duplici natura composita, non potest habere nobiscum univocam convenientiam in ratione personæ, quidquid alii dixerint[1]; tamen quia personalitas non pertinet ad formalem et intrinsecam constitutionem hominis ut homo est, vel ut hic homo est, ideo cum illa diversitate in ratione personæ stat univocatio in ratione hominis. Denique ob hanc causam merito dixit D. Thom., Quodlib. 2, art. 4, ad 1 et 2, subsistentiam non esse determinativam essentiæ ad rationem individui, neque poni in definitione vel ratione hujus hominis, etiamsi ut talis est definiretur. Quod non obstat quominus, formaliter loquendo de supposito ut suppositum est, subsistentia dicenda sit de intrinseca ratione ejus ut forma constituens illud; sicut relatio divina constituit divinam personam, quanquam ibi sine compositione sit talis constitutio. Quæ omnia non solum in hac opinione, sed in quacunque, vera sunt, formaliter loquendo de personalitate, quidquid illa sit.

13. Illud autem maxime videtur huic sententiæ obstare, quod supra tactum est, qu

[1] Zumel., 1 p., quæst. 3, art. 3, concl.

suppositum non minus abstrahit ab actuali existentia quam natura; ergo non magis potest per existentiam constitui quam natura. Aut enim est sermo de supposito quod sit ens actu, aut quod sit ens in potentia. Priori modo, verum est constitui per existentiam actualem tali rei proportionatam; sed hoc ipsum verum est de natura ut est in actu. Posteriori autem modo non constituitur suppositum per existentiam actualem seu exercitam, ut constat; nam repugnat habere actualem existentiam, et esse tantum ens in potentia. Unde Antichristus nunc est quoddam suppositum in esse possibili sine actuali existentia; oportet ergo ut intelligatur constitui per ordinem ad illam seu per existentiam possibilem; idem autem est de natura sub esse possibili considerata, ut supra visum est. Nec potest responderi, sicut existens, ut actu existens, cum hac reduplicatione non potest concipi tantum sub esse possibili, quia hoc ipsum esse possibile excludit actuale exercitium existentiæ, quod involvitur in illa reduplicatione existentis, ut existens est, ita nec suppositum apprehendi potest tantum sub esse possibili, quia suppositum includit illam actualitatem existentiæ; hoc (inquam) responderi non potest, quia est contra communem sensum et conceptionem hominum; quis enim dicat Antichristum non esse quamdam personam futuram, et nondum existentem? aut supposita, quæ nunc creata sunt, non fuisse possibilia antequam fierent, et multa alia esse possibilia, quæ non fient? Non est ergo dubium quin suppositum abstrahat a possibili et existente.

14. Aliter vero responderi apparentius potest, ipsammet existentiam posse concipi ut actualem et ut possibilem, et juxta utrumque statum posse etiam esse rationem constituendi suppositum, vel ut actu existens, vel ut possibile. At vero juxta hanc responsionem, dici non potest, suppositum addere, supra naturam actualem, istam existentiam, quia natura actualis, id est, quæ jam sit actualis entitas extra causas suas, includit existentiam; hic autem non inquirimus quid addat suppositum actu existens supra naturam possibilem, sed supra naturam actualem et extra causas. Quod si dicant suppositum actuale constitui per existentiam actualem, naturam vero etiam actualem, non nisi per essentiam, simpliciter falsum est; nam supra ostendimus actualem essentiam intrinsece imbibere esse existentiæ. Et deinde non dicitur consequenter, cum tam in supposito quam in natura distinguatur a nobis status possibilis et actualis. Quocirca, licet supposito illo principio de distinctione existentiæ ab essentia merito hæc sententia non multiplicet alias entitates, tamen et illud principium simpliciter falsum est, et illo posito, nulla potest ratio reddi, cur similis distinctio non intercedat inter existentiam et suppositum.

15. Sic igitur contra illam sententiam absolute concludimus. Existentia non distinguitur ex natura rei ab essentia actuali; subsistentia autem distinguitur ex natura rei ab essentia actuali; ergo non potest esse omnino idem cum existentia. Vel e converso, essentia actualis et ejus existentia in re non distinguuntur; ergo, quantum distinguitur subsistentia ab actuali essentia, tantum necesse est ab ejus existentia distingui; nam sicut, quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se in rebus finitis, ita quæ sunt eadem inter se, æque distinguuntur a quolibet tertio. Præterea, existentia naturæ non est separabilis a natura, manente illa in rerum natura seu in ratione entitatis actualis, ut in superioribus demonstratum est; subsistentia autem est separabilis a natura permanente in sua actuali entitate, ut in Christi humanitate factum est; ergo. Tandem ex propriis rationibus existentiæ et subsistentiæ ostendi potest eas non esse idem, neque habere eumdem quasi effectum formalem; nam ratio existentiæ est constituere id, cujus est existentia, in ratione entis in actu; subsistentia vero habet constituere ens per se independens ab omni sustentante; et ideo existentia dicit modum sola ratione distinctum ab entitate actuali, et non potest facere compositionem realem cum illa, quia oporteret supponere in alio extremo actualem entitatem, quod repugnat existentiæ; subsistentia vero supponit entitatem actualem naturæ, quam modificat, et ita potest optime ab illa ex natura rei distingui, et cum illa compositionem facere; ergo ratio subsistentiæ ex natura rei distincta est a ratione existentiæ.

16. Loquor autem de existentia naturæ; nam in ipsamet subsistentia potest propria existentia considerari, sicut et propria entitas vel modus realis, quæ ab ipsa subsistentia in re non distinguitur. Et de hac existentia verum erit, suppositum addere supra naturam aliquam existentiam, non tamen illam qua existit ipsa natura, sed qua existit suppositum ut suppositum est, vel potius qua com-

pletur integra existentia totius suppositi; quomodo omnis forma vel modus realis addit aliquam existentiam illi rei, cujus est forma vel modus. Atque hinc confici potest aliud argumentum; nam ratio existentiæ generatim sumpta latissime patet, et communis est tam naturæ quam personæ, et ipsi etiam personalitati; non potest ergo suppositum distingui a natura per existentiam absolute et simpliciter sumptam, cum tam natura, quam suppositum, existentiam includat sibi proportionatam, vel in actu, vel in potentia; nam in utroque statu potest tam natura quam suppositum considerari; ergo ultra existentiam naturæ, oportet ut suppositum aliquam aliam rem vel modum addat.

Opinio Cajetani distinguentis realiter essentiam, existentiam et subsistentiam.

17. Refutatis igitur dictis opinionibus, Cajetanus in dicto loco tertiæ partis, alium adinvenit dicendi modum, qui placuit etiam Ferrariensi, 4 cont. Gent., c. 43, et potest esse sexta principalis opinio in hac materia, quæ in his punctis consistit. Primo, subsistentiam creatam esse quamdam entitatem omnino realiter distinctam ab essentia, et ab existentia naturæ substantialis. Hoc fere non probatur a dictis auctoribus, aliqua ratione quæ specialiter urgeat de distinctione reali propriissime sumpta, sed solum late de distinctione ex natura rei. Neque amplius probat argumentum sumptum ab Incarnatione; nam ut humanitas Christi possit carere propria subsistentia, satis est quod in re distinguantur distinctione modali, etiamsi non sit realis; nam optime potest res sine modo suo conservari, præsertim de potentia absoluta. Quod si urgeas, quia in Christo Domino subsistentia, qua de facto terminatur humanitas, naturaliter distinguitur ab humanitate, respondetur, ab illa mirabili compositione non posse sumi argumentum efficax ad declarandam naturalem compositionem vel distinctionem suppositi creati; illa enim subsistentia humanitatis Christi est supernaturalis illi et increata, imo est perfectum suppositum, cui quasi extrinsecus advenit humanitas, licet intimo et substantiali modo ei unita sit, et ideo necesse est illam subsistentiam esse in re distinctam ab illa humanitate. At vero subsistentia propria est ejusdem ordinis cum natura, et solum quidam modus illius; ideoque non oportet ut tantum distinguatur a natura, quantum illa subsistentia increata a natura assumpta. Quomodo autem, hoc non obstante, potuerit subsistentia propria per substantiam Verbi suppleri, diximus in 1 tomo tertiæ partis, disp. 8, sect. 3, dub. ult.

18. Secundo ait hæc sententia, proprium munus, et quasi formalem effectum subsistentiæ esse constituere subjectum proprium existentiæ substantialis, et aliarum proprietatum personalium, ut sunt filiatio, operatio, et similes. Quod non aliter probat Cajetanus, nisi quibusdam testimoniis D. Thomæ, et quia ex communi omnium consensu non est natura, quæ proprie est, vel operatur, sed suppositum. Ex quo additur tertio juxta hanc sententiam, personalitatem esse aliquid prius ordine naturæ, quam sit existentia, et a fortiori, quam cæteri actus, qui manant a supposito, vel in eo recipiuntur. Ac denique (quod mirabile est) addit Cajetanus hanc entitatem non facere compositionem cum natura, quia non est forma, neque accidens ejus, sed purus terminus, et hoc ultimum approbat etiam Fonseca, lib. 5, cap. 8, q. 6, sect. ult., ad ultimum, et necessarium existimat, ut suppositum creatum sit unum ens per se.

19. Hæc tamen omnia falsa esse, facile ex dictis probari potest. Et imprimis, ut ab hoc ultimo incipiamus, manifesta est contradictio, quod hæc entitas sit res distincta a natura, et quod ex illa et natura consurgat suppositum, quod est ens per se unum, et quod non sit per veram ac propriam compositionem. Quia necesse est ut inter ea realis unio intercedat, alias non consurgeret ex eis unum per se; quo modo enim erit unum ex multis sine unione eorum? Ergo eodem modo necesse est ut intercedat compositio, quia compositio nihil aliud est quam realis unio rerum distinctarum. Secundo, suppositum creatum non est ens simplex ex vi suæ constitutionis; in hoc enim secundum omnes distinguitur ab increato supposito; est ergo ens compositum, quia inter hæc non est medium; ergo est compositum ratione compositionis, quæ fit ex natura et suppositalitate. Tertio, existentia si est res distincta (ut ips volunt), non est proprie forma, neque acci dens, sed terminus essentiæ vel suppositi, e nihilominus facit veram compositionem cun essentia vel supposito, consequenter loquen do in eadem doctrina. Imo ipsi ideo ponun talem distinctionem, ut ponant omnem crea turam vere et realiter compositam ex ess

et essentia, ut patet ex eodem Cajet., de Ente et essentia, quæst. 11, quamvis ibidem, in c. 5, vocet illam compositionem cum his, non vero ex his, quod jam supra etiam rejecimus, disp. 31, sect. 13; ergo, licet personalitas non sit forma, neque accidens, nec pars proprie sumpta, potest ex illa fieri realis compositio. Quod potest quarto confirmari ex mysterio Incarnationis, nam ex Verbo et humanitate fit propria, quamvis ineffabilis compositio, ut late probatum est in 1 tom. tertiæ partis, disp. 6, sect. 4; et tamen Verbum neque est forma, neque accidens, sed terminus naturæ assumptæ. Ratio ergo compositionis seu extremi componentis latius patet quam hæc omnia, quia ratio unionis realis, quæ immediate intercedit inter res diversas, communior etiam est; et hoc solum requiritur ad compositionem realem. Unde etiam in linea vera compositio fit ex punctis et partibus lineæ, quod non satis videtur Cajetanus attendisse; nam, licet linea non componatur ex punctis, solis, scilicet, aut immediate inter se unitis (ita enim illud principium intelligendum est), componitur tamen ex partibus et punctis, nam partes per puncta, partes autem et puncta inter se immediate uniuntur, et ita lineam componunt. Supposita ergo distinctione, sive reali, sive ex natura rei, inter personalitatem et naturam, necessario fatendum est ex eis fieri compositionem, tanquam ex termino et terminabili, nam hæc duo aliquo modo, ut actus et potentia, comparantur; si ergo distinguuntur et uniuntur, nihil est quod ad compositionem desideretur; et ita nihil est etiam frequentius in auctoribus, quam, in substantiis creatis, inter alias compositiones reperiri hanc, quæ est ex natura et supposito.

20. *Substantia non supponitur in natura ante existentiam.* — Ex hoc autem principio colligo, falsum esse tertium dictum hujus sententiæ, nimirum, personalitatem comparari ad naturam, ut aliquid prius existentia propria ipsius naturæ. Probatur, quia, si ita esset, non posset facere realem compositionem cum illa. Hoc enim argumento supra probavimus existentiam non posse facere realem compositionem cum essentia, quia ante existentiam, neque ordine naturæ, neque etiam secundum modum concipiendi, intelligi potest in ipsa essentia entitas sufficiens ad compositionem. Quia compositio, quæ in re fit, requirit in extremis componentibus entitatem actualem, quam unum non habeat ab alio formaliter; ante existentiam vero nulla talis entitas concipi potest; ergo multo minus potest intelligi realis compositio ex natura et personalitate, quæ omnem rei existentiam antecedat etiam ordine naturæ. Accedit, quod si admitteremus veram compositionem realem ex natura utcumque præconcepta in esse essentiæ, et ex existentia, jam tunc superflua esset hæc alia compositio ex natura in esse essentiæ, et ex personalitate, quæ ordine naturæ sit prior quam compositio cum existentia, quia natura per seipsam, seu per principia intrinseca habet actualitatem essentiæ; et rursus adjungitur illi personalitas quæ terminat illam, ita ut non innitatur alteri, sed per sese sit; quid ergo necesse est aliam rursus entitatem adjungi, quandoquidem jam intelligitur res extra causas, et per se, ac intrinsece terminata?

21. *Rejicitur Cajetani opinio quoad munera quæ tribuit subsistentiæ.*—Atque hinc facile improbatur secundum dictum hujus opinionis. Non enim recte declarat munus suppositalitatis, seu quasi effectum formalem ejus, scilicet, consistere in hoc, quod est constituere proximum subjectum existentiæ. Nam imprimis nulla est proprie potentia receptiva, aut susceptiva respectu propriæ existentiæ, sed tantum objectiva; ergo ficta est talis entitas, quæ constituat proximum subjectum existentiæ. Deinde quia, eo modo quo res potest dici capax existentiæ, unaquæque essentia creata vel creabilis, est per seipsam capax propriæ et proportionatæ existentiæ. Denique argumentum illud sumptum ex illa locutione, quod suppositum est id quod est, nullius est momenti, ut supra dixi, quia non oportet intelligi, esse id quod est, ut subjectum existentiæ, sed ut constitutum per existentiam completam, et undique terminatam, seu ut habens existentiam terminatam per subsistentiam. Quod vero attinet ad alias proprietates personales accidentarias, vere dici potest personalitatem constituere proximum subjectum vel principium earum, quamvis non constituat subjectum existentiæ, ut ex dicendis patebit.

22. Ultimo contra totam hanc sententiam possunt varia argumenta desumi ex mysterio Incarnationis. Ex illa primum sequitur humanitati Christi duas entitates deesse, ex his quæ in aliis personis humanis esse solent, videlicet, personalitatem et existentiam, quod Cajetanus, et qui eum sequuntur, facile concedent. Ex quo ulterius sequitur, ex

parte humanæ naturæ duplicem unionem factam esse ad Deum, unam ad constituendam personam, alteram ad existendum. Tertio sequitur, primam ex his unionibus factam esse ad proprietatem personalem Verbi; secundam vero factam esse ad proprietatem essentialem, quæ est existere; nam juxta hanc opinionem existere solum dicitur de Deo essentialiter. Unde fit quarto, licet prior unio sit propria solius Verbi, posteriorem vero esse communem, quia fit in re communi toti Trinitati, quod esse omnino falsum ipsi merito docent contra Durandum, qui similiter posuit duas uniones ex parte naturæ humanæ, ordine tamen commutato; dixit enim prius uniri humanitatem existentiæ, vel subsistentiæ essentiali, deinde vero proprietati Verbi; juxta opinionem vero Cajetani e contrario sequitur, prius esse unitam humanitatem personalitati Verbi, ut in illa et per illam fiat capax existentiæ; deinde vero esse unitam existentiæ, qua essentia divina, et omnes relationes existunt. Ultimo potest probabiliter inferri, posse unam ex his unionibus separari ab alia de potentia absoluta, atque ita humanitatem personatam propria personalitate posse uniri existentiæ divinæ, ut per illam existat, etiamsi non uniatur divinæ personæ, ut supponatur. Quæ omnia partim sunt falsa, partim etiam nova, et superflua, et sine fundamento aut necessitate asserta, quæ hoc loco non latius prosequor, quia eadem fere tacta sunt supra in disputatione de existentia.

Vera sententia, et quæstionis resolutio.

23. Rejectis aliorum opinionibus, superest ut nostram sententiam aperiamus; et quoniam personalitas per modum actus et formæ a nobis concipitur, ex munere et officio ejus optime intelligitur quid illa sit, et quomodo ad naturam comparetur. Dico ergo primo, personalitatem ad hoc dari naturæ, ut illi det ultimum complementum in ratione existendi, vel (ut ita dicam) ut existentiam ejus compleat in ratione subsistentiæ, ita ut personalitas non sit proprie terminus aut modus naturæ secundum esse essentiæ, sed secundum esse existentiæ ipsius naturæ. Hæc assertio fere probata est ex dictis contra Cajetanum et alios. Unde solum indiget declaratione, quæ primo accipi potest ex ipsis terminis existendi et subsistendi; nam existere ex se solum dicit habere entitatem extra causas seu in rerum natura; unde de se indifferens est ad modum existendi innitendo alteri ut sustentanti, et ad modum existendi per se sine dependentia ab aliquo sustentante; at vero subsistere dicit determinatum modum existendi per se et sine dependentia a sustentante; unde illi opponitur inexistere, vel inesse, dicitque determinatum modum existendi in alio. Igitur quamdiu existentia non est terminata per modum existendi in se, et per se, adhuc est incompleta, et in statu quasi potentiali, et ideo ut sic non potest habere rationem subsistentiæ. Rursus si afficiatur modo existendi in aliquo a quo sustentetur et pendeat, etiam habet statum incompletum, quia est in alio a quo pendet, et ad compositionem alicujus completi entis ordinatur. Tunc igitur existentia naturæ substantialis erit complete terminata, quando fuerit affecta modo existendi per se; hic ergo modus complet rationem subsistentiæ creatæ; ille ergo habet propriam rationem personalitatis, seu suppositalitatis. Ideoque merito dicitur esse terminus, aut modus naturæ secundum esse existentiæ, quia secundum esse essentiæ, jam natura est omnino completa, neque indiget alia determinatione, præsertim cum jam supponatur contracta usque ad individuationem et singularitatem; sic igitur concepta secundum esse essentiæ proxime ac immediate indiget (ut modo concipiendi nostro loquamur) existentia, qua fiat ens actu; postquam vero est essentia in actu, solum indiget modo existendi in se ac per se; hic ergo ultimus est terminus naturæ secundum existentiam ejus, et hoc est proprium munus suppositalitatis.

24. Secundo declaratur ex modo opposito, qui est esse in alio. Nam in forma accidentali, actu inesse alteri est quasi ultimus terminus, seu modus talis formæ secundum existentiam ejus. Accidens enim quamvis ex vi suæ existentiæ sit aptum et propensum ad inhærendum, non tamen est actu inhærens ex vi solius existentiæ, sed indiget speciali modo inhærendi, qui est veluti ultimus terminus existentiæ ipsius. Igitur opposito quidem modo, tamen proportionabili intelligendum est in substantiali natura, quod, licet sit actualis entitas per existentiam suam, ex vi talis existentiæ præcise sumptæ, non est subsistens, sed indiget modo per se essendi quo ultimo terminatur existentia naturæ, ut in se sit sine dependentia ab aliquo sustentante; ille ergo modus complet suppositum et habet rationem suppositalitatis.

25. Tertio declaratur ex mysterio Incarnationis; nihil enim aliud intelligimus deesse humanitati Christi, ut non subsistat subsistentia propria, nisi talis existendi modus, quo sit per se, non in alio. Nam in ea est integra omnis essentia actualis et creata, et consequenter est etiam substantialis existentia humanæ naturæ; tamen quia illa existentia ita est affecta, ut innitatur Verbo, a quo sustentatur et pendet, ideo caret illa humanitas modo existendi per se; ergo solum ex defectu hujusmodi non est subsistens, nec persona creata; ergo talis modus est, qui habet rationem personalitatis creatæ.

Satisfit objectioni contra positam assertionem.

26. Argumenta quæ contra hanc assertionem fieri possunt, præcipua sunt duo, quæ in superioribus fere sunt tacta et soluta. Unum est, quia hic modus per se existendi non videtur esse talis, ut in re ipsa addatur existentiæ substantiali, sed solum ut secundum rationem contrahat existentiam in communi ad rationem existentiæ substantialis. Unde, licet existentia ut sic sit indifferens ad modum per se vel in alio, non est tamen illa indifferentia per modum realis potentiæ passivæ ad actus in re ipsa distinctos, et physice afficientes, sed est indifferens secundum rationem, seu est potentia logica, qualis intelligitur esse in genere, vel in quocumque conceptu confuso, qui contrahi potest per inferiores modos ratione tantum distinctos, et logice vel metaphysice determinantes conceptum communem. Quocirca, si non loquamur de existentia in tota illa abstractione et communitate, sed de existentia substantiali, illa non videtur indifferens ad perseitatem essendi; nam per hanc distinguitur ab existentia accidentis; ergo nec necessarius est, nec potest intelligi talis modus superadditus existentiæ substantiali.

27. Respondetur tamen ex dictis, hunc modum, seu terminum, scilicet, *esse per se*, esse æquivocum. Uno enim modo sumitur, ut distinguit contra accidens, et opponitur modo essendi in alio, prout est de essentia accidentis, et in hoc sensu verum est, substantialem existentiam non esse indifferentem ad hunc modum per se, sed per illum essentialiter constitui, et sic etiam est verum, existentiam in communi non esse indifferentem ad hunc modum tanquam potentiam realem, neque physice per illum affici tanquam per actum reipsa distinctum, sed solum abstrahi et contrahi per rationem; tamen *per se*, hoc modo sumptum, non dicit talem modum essendi actualem, qui actu excludat unionem et dependentiam ab omni sustentante, sed solum dicit aptitudinem, seu existentiam, cui ex natura sua talis modus, talisque independentia debetur; sicut e contrario, *esse in alio*, prout est essentialis modus constituens accidens, non dicit actualem dependentiam vel inhæsionem ad subjectum, sed naturam, quæ illam postulat. Alio autem modo sumitur *per se*, ut dicit talem actualem essendi modum, qui omnino excludat dependentiam et unionem actualem cum aliquo sustentante, et de hoc modo negamus esse essentialem existentiæ propriæ substantialis naturæ, quandoquidem ablato hoc modo potest existentia naturæ conservari, ut in Christi humanitate factum est. Et ideo non solum existentia in communi, ut abstrahit ab accidentali et substantiali, sed etiam existentia substantialis, non includit actu hunc modum, sed aptitudine tantum (loquimur semper de existentia creata, quæ ob suam imperfectionem hanc habet limitationem; nam in increata secus est); atque illa capacitas non est solum logica potentia, sed physica et realis, qualis est in re terminabili, respectu termini ex natura rei distincti. Atque in hoc sensu dicitur existentia substantialis indifferens ad hunc modum, non indifferentia quasi neutra (ut sic dicam), quia talis existentia ex natura sua postulat definite ac determinate hunc modum, et cum illo habet naturalem connexionem, sed indifferentia imprimis præcisiva, quia in sua essentia illum non includit, et deinde obedientiali, quia potest de potentia absoluta illo carere, et alio opposito affici.

28. *Ratio formalis subsistentiæ in quo consistat.* — Atque hinc obiter colligitur cur existentia substantialis naturæ creatæ, quamvis completæ, per seipsam et ex vi suæ rationis formalis non sit subsistentia, quia nimirum non includit dictum *per se*, sed potius est indifferens in sensu dicto, ut possit inniti alteri sustentanti, et ab illo pendere. Potest autem controverti quid sit subsistentia creata, an, scilicet, ipsa existentia utrumque includat, et existentiam, et modum, an vero solus ipse modus sit subsistentia, ita ut subsistentia dicatur addi existentiæ, et terminare illam. In qua re magis videtur esse dubitatio de significatione vocis, quam de re ipsa; nam in re jam constat, ad subsistendum ne-

cessaria esse illa duo, scilicet, existentiam et modum, et quid utrumque conferat; solum ergo potest inquiri, quid nomine subsistentiæ significetur. Videtur, enim *subsistere*, significare totum hoc, scilicet, per se existere, et consequenter videtur subsistentia idem esse quod per se existentia. Atque ita subsistentiam utrumque directe includere, existentiam et perseitatem. In contrarium vero est, quia humanitas Christi simpliciter caruit subsistentia creata, non tantum ob defectum alterius partis constituentis subsistentiam, ut sic dicam, sed simpliciter quia totam entitatem subsistentiæ non habuit. Cujus argumentum est, quod Verbum divinum ita supplevit in humanitate illam totam subsistendi rationem, ut nullo modo dici possit, subsistentiam Christi ut hominis intrinsece includere existentiam creatam cum terminatione Verbi, sed simpliciter esse increatam. Et simile argumentum sumi potest ex mysterio Trinitatis; nam relationes sunt vere subsistentiæ personales, etiamsi, proprie loquendo, non sint rationes existendi ipsi naturæ divinæ. Atque ita hæc posterior pars omnino probanda videtur. Neque obstat argumentum sumptum a significatione vocis, nam existere commune est et naturæ et personæ, imo et ipsi personalitati; si ergo sit sermo de existentia naturæ, de qua locuti sumus, illa non includitur formaliter in conceptu subsistentiæ, sed præsupponitur, et includitur tanquam additum, ita ut non dicatur subsistentia esse existentia per se, sed dicatur potius perseitas existentiæ, seu modus per se naturæ existentis; si vero loqui velimus de existentia ipsiusmet personalitatis, illa intrinsece includitur in conceptu subsistentiæ actualis, sicut includitur in conceptu cujuscumque entitatis, et sic etiam in Trinitate subsistentiæ relativæ existentias relativas includunt, et in mysterio Incarnationis subsistentia humanitatis includit intrinsece increatam existentiam relativam Verbi divini.

Altera objectio solvitur.

29. Aliud argumentum erat, quia, supposita existentia in substantiali natura, ille modus per se essendi sufficienter intelligitur per solam negationem essendi in alio, si natura illa quæ talem negationem habet, completa sit, ut excludamus animam rationalem separatam, et partes etiam integrantes, quæ natura sua tales sunt, etiamsi actu separentur, ut esset manus aut pes, si cum eadem materia et forma conservarentur separata, idemque multi censent de sanguine; secus vero est de partibus homogeneis, quibus accidentarium est quod sint partes, et ideo statim ac separantur, sunt integra supposita. Unde sumitur nova confirmatio; nam hæc pars per solam negationem unionis cum toto fit suppositum; quid ergo necesse est novos modos excogitare positivos? Confirmatur tandem, nam fingamus naturam substantialem completam conservari a Deo sine tali modo positivo cum sola negatione unionis ad aliud suppositum, talis natura esset per se existens, quia esset existens, et non in alio, neque ut pars alterius, neque ut dependens ab aliquo sustentante; esset ergo existens in se ac per se; ergo totum hoc sufficienter concipitur per solam negationem.

30. Ad argumentum hoc responsum fere ex dictis superius contra Scotum; ostendimus enim, supposito Incarnationis mysterio, non posse intelligi, quod subsistentia creata in sola negatione consistat, aut quod addat solam negationem supra existentiam naturæ; nam licet natura substantialis sit completa ratione naturæ, non tamen in genere entis et substantiæ, et ideo indiget positivo complemento. Ad confirmationem vero de partibus homogeneis sequenti sectione dicendum est latius; nunc breviter respondetur, quando pars aquæ, verbi gratia, separatur ab aqua, vel novam acquirere subsistentiam, vel certe novum positivum terminum, ratione cujus, quæ erat partialis, incipit esse subsistentia integra.

31. Ad ultimam confirmationem, aliud est quærere an ille casus sit possibilis, aliud, quid esset dicendum de natura sic existente, data illa hypothesi per possibile vel impossibile. De priori puncto dicemus inferius. De posteriori, qui in dicta confirmatione tangitur, dicendum est, in eo casu humanitatem sic existentem non fore personam, neque subsistentem proprie, quia, licet actu non esset in alio, tamen ex modo existendi non repugnaret illi esse in alio supposito, eique uniri secundum se totam, quod repugnat personæ ut persona est. Unde de ratione personæ est non solum ut negative non existat in alio, sed etiam ut contrarie (ut sic dicam) seu repugnanter positive ita existat, ut omnino ei repugnet esse in alio. Atque in hunc modum explicant aliqui effectum quasi formalem subsistentiæ seu personalitatis, scilicet, quod talis effectus sit reddere

naturam quam terminat, vel potius personam ipsam quam constituit, prorsus incommunicabilem alteri personæ; quod quidem verum est, non tamen declarat directe et in se effectum personalitatis, sed a posteriori. Non enim potest forma, seu modus positivus per se primo esse ad dandam solam incommunicabilitatem, quæ est effectus negativus; oportet ergo ut det aliquod esse, talis conditionis et naturæ, ut sit prorsus incommunicabile alteri personæ, cui innitatur, vel a qua sustentetur; hoc autem esse positivum non potest a nobis aliter intelligi aut exponi, quam per illum modum actualiter per se essendi, quem declaravimus. Sed de hac incommunicabilitate personæ et subsistentiæ creatæ dicemus plura in sequentibus.

Distinctio inter suppositum et naturam exponitur.

32. Dico secundo: id, quod suppositum creatum addit supra naturam, distinguitur quidem in re ab ipsa natura, non tamen omnino realiter, tanquam res a re, sed modaliter, ut modus rei a re. Priorem partem probant sufficienter omnia supra adducta contra Durandum, et circa primum dictum opinionis Cajetani. Et juxta illam posset D. Thomas exponi, ubicumque ait, suppositum in creaturis distingui realiter a natura [1]; omnis enim distinctio, quæ in rebus ipsis actu reperitur, solet late realis vocari. Posteriorem partem sequuntur multi ex recentioribus discipuli Divi Thomæ, illi præsertim qui existimant existentiam substantialem esse modum ex natura rei distinctum ab essentia, separabilem ab illa, quo sensu videtur hanc sententiam tenere Soto, in Dialectica, q. 3 univers., et cap. de Substant., quæst. 1, et 2 univers., q. 2. Potest autem hæc sententia tribus modis affirmari. Primo, constituendo hanc distinctionem modalem, tam inter essentiam et existentiam, quam inter existentiam et personalitatem inter se, et consequenter etiam inter essentiam et personalitatem. Et hoc modo opinatur Soto; tamen et supponit falsum in ea distinctione existentiæ ab essentia, et illa supposita distinctione, superflue inducit aliam inter existentiam, et personalitatem, ut argumentis contra Cajetanum facti hic cum proportione applicatis, ostendi potest. Alio modo potest hæc distinctio modalis poni inter essentiam et subsistentiam, non vero inter existentiam et subsistentiam. Et hic sensus supponit etiam sententiam Capreoli, quam impugnavimus, et modalem distinctionem inter existentiam et essentiam actualem, quam nos negavimus. Tertio ergo modo nos asserimus distingui modaliter personalitatem, tam ab essentia quam ab existentia naturæ substantialis, quamvis hæ inter se non distinguantur. Et hoc sensu probatur primo, quia hæc distinctio sufficit ad salvandum omnia, quæ probant hæc esse distincta ex natura rei, et maxime ad ea quæ fides docet de mysterio Incarnationis, propter quæ præcipue introducta est hæc distinctio; ergo non est cur majorem distinctionem fingamus. Assumptum patet, quia hoc satis est ut humanitas sine tali modo subsistentiæ propriæ conservetur, et modo illi opposito afficiatur, scilicet, unione ad aliam personam; facile enim potest res separari a modo ex natura rei distincto; quæ res in materia de Incarnatione locis supra citatis late tractata est. Consequentia vero patet, tum ex illo generali principio, quod distinctiones nec multiplicandæ sunt, neque augendæ sine magno fundamento et aperta necessitate; tum etiam quia, explicata hoc modo, ratio subsistentiæ non est difficilis intellectu; illa vero entitas omnino distincta, vix potest concipi quid aut qualis sit, aut quomodo naturæ uniatur; oportebit enim uniri per alium modum ex natura rei distinctum ab extremis, prout contingit in unione rerum realiter distinctarum.

33. Secundo declarari hoc potest proportionali exemplo supra adducto de accidente, in quo actualis inhærentia ex natura rei est distincta ab existentia accidentis, non ut res distincta, sed ut modus rei; sic igitur e converso actu per se esse, et independenter ab alio sustentante, erit aliquid distinctum a substantiali natura ejusque existentia, non tamen ut res, sed ut modus ejus; sicut sedere et stare distinguuntur a quantitate.

34. Tertio, quia juxta hanc sententiam expediuntur facile omnia quæ de hac subsistentia interrogari solent, et difficultates quæ circa illam occurrunt. Ut, verbi gratia, an sit substantia vel accidens; dicimus enim esse substantiam quasi transcendenter sumptam, ut distinguitur contra accidens, quia non potest substantia ab accidente formaliter accipere suum complementum; non esse tamen entitatem, sed modum substantialem, atque ita non directe, sed reductive poni in prædi-

[1] D. Thom., 3 p., quæst. 4, art. 1, ad 3, q. 2, ad 3, et Quodl. 2, art. 4.

camento substantiæ. Unde etiam facile respondetur illi interrogationi, quomodo subsistentia non comprehendatur in illa divisione substantiæ in materiam, formam, et compositum; dicimus enim ibi dividi substantiam prout dicit propriam entitatem substantialem, et ideo non includere modos substantiæ, nisi fortasse implicite; nam unio materiæ cum forma aliquid substantiale est, et non est materia, nec forma, nec compositum, implicite vero in composito involvitur. Ad eumdem ergo modum dici poterit de subsistentia, sive Aristoteles illam cognoverit, sive non. Rursus quæri solet in quo genere causæ subsistentia afficiat naturam. Et respondemus facile, affectionem modi non semper includere propriam causalitatem, quamvis ad aliquam reduci possit. Id patet de unione, de inhærentia, de dependentia, et similibus; sic ergo dicimus, subsistentiam reduci quidem posse ad rationem formæ, nam est veluti ultimus actus naturæ, proprie tamen non esse causam formalem. Cujus argumentum est, quia potest suppleri a Verbo divino, quod propriam rationem causæ formalis exercere non potest. Recte ergo appellatur hæc subsistentia ultimus ac purus terminus naturæ, quia ante hunc modum existendi est natura, ut supra dicebam, quasi in potentia et indifferentia quadam ut possit in se inesse vel alteri uniri; per hunc autem modum ita finitur et terminatur, ut amplius indifferens non sit; idque absque causalitate vel informatione, sed per intrinsecam modificationem. Quamvis autem nonnulla ex his possint aliquo modo declarari, etiamsi subsistentia fingatur res omnino distincta, tamen non omnia, neque cum eadem facilitate vel claritate.

35. Quarto, juxta hanc etiam sententiam commode explicantur nonnulla, quæ circa mysterium Incarnationis solent a Theologis disputari. Primum est, an possit humanitas, terminata propria personalitate, etiam aliena terminari. Et communiter dicitur non posse, cujus ratio vix potest reddi, si personalitas propria est res omnino distincta. Si enim eadem humanitas simul uniri potest Patri, et Filio, ut probatiores Theologi docent, cur non poterit etiam uniri illi entitati, quæ est propria subsistentia, et filiationi divinæ? Nam duæ uniones inter se non repugnant formaliter. At vero si subsistentia solum est intrinsecus modus per se essendi actualiter, manifestam habet oppositionem proximam et immediatam cum modo essendi in alio ut in supposito; unde conveniens redditur ratio ob quam non possit humanitas propria, personalitate affecta, simul aliena terminari.

36. Rursus quæri solet an persona creat[a] possit alienam naturam terminare, et com[muniter] creditur non posse. Hujus autem ra[tio] vix reddi potest, si personalitas est enti[tas] distincta. Cur enim non potest Deus illa[m] in duobus naturis ponere, sicut potest co[r]pus in duobus locis collocare, vel eamde[m] albedinem in duobus subjectis? At vero personalitas creata tantum est modus natura[e], facile redditur ratio, quia modus ita esse[n]tialiter definitur ad illam rem cujus est mo[dus], ut nullam aliam possit afficere, nec s[i]mul, nec successive, neque ullo alio mod[o], nam in suo essentiali modo afficiendi inclu[dit] non tam inhærentiam vel unionem, qua[m] identitatem cum re quam afficit; et ideo n[on] potest exercere effectum, vel quasi effectu[m] formalem suum circa rem distinctam.

37. Præterea inquiri solet, cur non pos[sit] personalitas creata sine propria natura co[n]servari, sicut e contrario potest natura ex[is]tere sine propria personalitate. Nam si p[er]sonalitas est res prorsus distincta, nulla [ra]tio sufficiens reddi posset, cur non pos[sit] Deus illam servare sine propria natura, t[um] quia nullum fere est sufficiens indicium hu[jus] distinctionis realis præter separationem [mu]tuam; tum etiam quia nulla implicatio co[n]tradictionis intercedit, neque essentialis [ali]qua dependentia personalitatis ab actu[ali] unione cum natura, ob quam non possit [ab] illa separari, et separata conservari. Quæ [est] enim hæc essentialis dependentia, si per[so]nalitas est res distincta? At si solum est [mo]dus, facilis est ratio, quia de intrinseca rati[one] et essentia modi est, ut per seipsum, sine [ullo] modo unionis interveniente actu, sit conju[nc]tum, et modificet rem cujus est modus[; et] ideo conservari non potest separatus a [sua] re; nam, hoc ipso quod separatur, des[trui]tur ejus ratio formalis seu essentialis. [Quod] autem personalitas non possit sine pro[pria] natura conservari, omnes supponunt; [nam] sicut intelligi non potest quod conserv[etur] sessio sine sedente, aut statio sine sta[nte], neque actualis inhæsio sine forma inhæ[ren]te, ita nec per se esse sine natura exist[en]te. Omnes denique similes quæstiones op[time] definiuntur juxta hunc dicendi modum [quem] latius, in 1 tom. tertiæ partis D. Thom., [disp.] 3 et 4, prosecutus sum, et in sequen[tibus]

nonnulla etiam attingam ; est ergo hic dicendi modus probabilior, ac cæteris præferendus. Neque superest solvenda ulla ratio, quæ contra hanc conclusionem objici possit, nam tractando opiniones Durandi, Scoti et Cajetani, quæ sunt veluti inter se extreme oppositæ, et inter eas hæc nostra sententia est media, omnibus est satisfactum.

Compositio ex natura et subsistentia, qualis.

38. Dico tertio : personalitas creata veram facit compositionem cum creata natura, tanquam modus cum re modificata, seu tanquam terminus cum re terminabili. Hæc assertio satis probata est ex dictis contra Cajetanum ; et suppositis quæ diximus, est satis clara, nam compositio realis nihil aliud est quam conjunctio eorum quæ in re distinguuntur, ad componendum unum tertium ; ita vero comparantur in præsenti natura et personalitas. Atque ita satis declaratum esse relinquitur, quo modo personalitas ad naturam comparetur, tam in modo afficiendi illam, quam in distinctione vel compositione cum illa.

39. Solum posset inquiri de comparatione perfectione, utra, scilicet, perfectior sit npliciter, vel in genere entis, naturane, an bsistentia ejus. Nam si subsistentia est per res distincta, videri potest res dubia, nam bsistentia est actus naturæ substantialis, et imus, et si est propria entitas, intelligenda letur tanquam sustentans et fulciens ipn naturam ; merito ergo existimari potest rfectior illa. Item aliqui ex his, qui existiunt existentiam esse rem distinctam ab esntia, judicant esse perfectiorem, quia est us ejus; idem ergo fortasse judicabunt de ppositalitate, quia etiam est actus, et ternus substantialis, præsertim cum, loquenconsequenter ln illa sententia, probabilius subsistentiam esse omnino idem cum existia substantiali.

40. At vero, juxta nostram sententiam, solute verius est. substantialem naturam perfectiorem sua subsistentia, quia subentia tantum est quidam modus ; natura o est vere ac proprie substantialis entitas. n, quia in substantia completa perfectior essentia substantiæ quam modus ejus. nique hoc confirmatur, quia alias Verbum assumpsisset præcipuam entitatem, quæ in homine, quod est inconveniens. Imo tus, ut sectione præcedente vidimus, reputat inconveniens, quod Verbum non assumpserit aliquam entitatem positivam et substantialem , quæ in nobis sit. Quod nos etiam facile concedemus esse inconveniens de propria entitate ; negamus autem esse inconveniens de modo existendi ipsiu; naturæ ; quin potius est necessarium et aptissimum ad explicandum mysterium. Nam hoc ipso quod humanitas non fuit sibi relicta, ut in se subsisteret, sed insita Verbo, necesse est ut modum essendi mutaverit, non tamen quod entitatem amiserit. Sicut quantitas cum separatur a pane per consecrationem, mutat internum modum essendi, sine ablatione alicujus entitatis propriæ et intrinsecæ. Unde, sicut in accidente, si comparetur actualis unio quantitatis ad ipsam quantitatem, est quid minus perfectum quam ipsa quantitas, ita e converso in substantia modus subsistendi est quid minus perfectum quam ipsa natura.

41. Ultimo potest inquiri, an personalitas comparetur ad naturam, ut actus intrinsecus, vel extrinsecus ejus. Ad quod facilis est responsio ex dictis : si enim actus intrinsecus dicatur actus essentialis, sic personalitas non est intrinseca nataræ, quia non est de essentia rei, ut ostensum est, alias non posset ab illa distingui, quia nihil magis est idem cum re quam essentia ejus. Potest autem personalitas dici intrinseca naturæ, vel quia illi est intime conjuncta, vel quia ex natura rei illi debetur. At vero respectu personæ dici potest intrinseca tanquam de intrinseca ratione et constitutione ejus, quia illam intrinsece componit, ut superius, contra opinionem Capreolo attributam, satis probatum est.

SECTIO V.

Utrum omnis subsistentia creata indivisibilis sit et omnino incommunicabilis.

1. Ex dictis in sectione præcedente, colligi potest definitio, seu descriptio subsistentiæ creatæ, de qua sola nunc agimus, videlicet, esse modum substantialem ultimo terminantem substantialem naturam, constituentemque rem per se subsistentem et incommunicabilem. Cujus descriptionis omnes partes declaratæ a nobis sunt, præler ultimam de incommunicabilitate ; quanquam enim hæc non sit de ratione subsistentiæ ut sic. nam in Deo reperitur subsistentia communicabilis, est tamen de ratione subsistentiæ creatæ, propter limitationem ejus, ut in superioribus factum est. Ac propterea omnis subsistentia

creata est suppositalitas vel personalitas, de cujus ratione est incommunicabilitas, sine ulla controversia. Ad explicandum autem exacte hanc incommunicabilitatem, conjungimus aliam proprietatem de indivisibilitate subsistentiæ, et ab ea incipiendum est, quoniam ejus cognitio confert ad dictam incommunicabilitatem intelligendam. Non est autem quoad hanc partem difficultas de rebus spiritualibus, quia certissimum est earum subsistentiam esse indivisibilem sicut et naturam; oportet enim ut inter se proportionem servent, unde sicut utraque spiritualis est, ita etiam indivisibilis.

Sitne subsistentia rerum materialium divisibilis.

2. Hinc vero nascitur difficultas quoad substantias materiales; nam cum earum natura divisibilis sit, videtur necessario earum subsistentia esse etiam divisibilis, propter rationem tactam, quia oportet ut inter se proportionem servent, et declaratur in hunc modum, quia natura materialis dupliciter est divisibilis: uno modo essentialiter, seu in partes essentiales, ut humanitas in corpus et animam, et quælibet alia in suam materiam et formam; vel quantitative seu in partes integrales, ut una aqua in multas, etc. Et ratione utriusque compositionis seu indivisibilitatis, videtur necessarium ut subsistentia materiæ divisibilis sit; ratione quidem prioris compositionis, quia subsistentia non est entitas simplex distincta realiter a materia et forma, cum non sit entitas distincta a tota natura composita, ut ex sectione præcedenti patet; est ergo modus totius naturæ integræ, proxime et immediate totam illam ut sic, id est, ut completam et integram afficiens; ergo, sicut ipsa natura non est simplex, sed composita, ita et ejus subsistentia non est modus simplex, sed compositus; ergo est divisibilis in ea ex quibus componitur. Et confirmatur, nam, licet subsistentia sit modus ex natura rei distinctus a natura, tamen cum non sit res omnino distincta, sed modus tantum, aliquam etiam identitatem habet cum ipsa natura; non identificatur autem cum aliqua parte essentiali naturæ, sed cum tota adæquate; cum ergo natura non sit simplex, sed composita et divisibilis, necesse est ut subsistentia habeat similem seu proportionalem compositionem ac divisibilitatem, quia intelligi non potest quod res aut modus simplex identificetur proxime et adæquate cum re composita. Atque hæc ratio cum proportione applicata etiam probat subsistentian rerum materialium esse divisibilem ex alter capite, id est, ob compositionem ex partibu integrantibus. Et præterea est hic speciali ratio, quia materialis subsistentia non pote esse tota in toto, et tota in qualibet part quia hoc repugnat rei materiali; ergo oport ut sit tota in toto et pars in parte, et hoc e esse divisibilem.

3. In contrarium autem est, quia repugn rationi subsistentiæ, quod divisibilis sit, quod sit contra incommunicabilitatem eju Nam si est divisibilis, ergo pars subsistenti unitur parti subsistentiæ; ergo communicat una subsistentia alteri per unionem, quia r hil aliud videtur esse communicari, qua uniri. Et declaratur in utroque membro s pra posito; nam si subsistentia est divisibi propter partes essentiales naturæ, ergo supposito equi, verbi gratia, pars subsiste tiæ est in materia, et pars in forma; er subsistit anima equi per subsistentiam p tialem, ita ut sicut potest Deus conserv animam equi separatam a materia, ita eti posset conservare subsistentiam partial ejus, quandoquidem in eo casu illam cons varet subsistentem; consequens autem re gnat materialitati talis formæ, alioqui eti naturaliter posset in ea subsistentia perm nere separata a materia. Cur enim potest tionalis anima sic conservari, nisi quia s sistens est? Rursus, si subsistentia esset d sibilis ratione partium integrantium, seq retur, duas partes aquæ, inter se continu esse duo supposita partialia, nam habent p tiales subsistentias et suppositalitates; co quens autem est contra sensum omniun communem loquendi modum. Item sequi aquam, quando actu separata est ab o alia aqua, esse communicabilem secund se totam, et secundum subsistentiam su alteri aquæ, seu toti ex utraque compos hoc autem est contra rationem subsisten ut dixi.

Prior sententia proponitur.

4. In hac re moderni philosophi (ant enim nihil fere de hoc disputarunt) se videntur subsistentiam omnem esse indi bilem, atque hoc esse de ratione illius incommunicabilitatem ejus. Et qui ita tiunt, consequenter negant, aut materi aut formam, materialem præsertim, vere sistere; de rationali autem anima disse

est, ut dicemus. Negant etiam partes integrales subsistere in toto, etiam si separatæ possint per se conservari et subsistere. Unde consequenter aiunt, quando aqua in duas partes dividitur, totam subsistentiam aquæ divisæ destrui, et duas alias de novo produci, quia destruitur unum suppositum, et incipiunt duo. Hic autem dicendi modus facilius intelligitur juxta sententiam Cajetani asserentis, subsistentiam esse entitatem omnino realiter distinctam a tota natura composita, et consequenter a materia etiam, et a forma; nam supposita illa sententia, cessant multæ ex difficultatibus positis, quia juxta illam facile dicetur, in homine, verbi gratia, subsistentiam esse quamdam simplicem entitatem, eamque fateri oportebit esse spiritualem, quia si simplex est, non poterit esse composita ex spirituali et materiali; et quia formam consequitur, et ad perfectionem pertinet, potius spiritualis erit quam materialis: atque ita fit ut sit indivisibilis, et quod ex se primo afficiat animam, et per illam corpus, ut ita eandem terminet totam naturam. In aliis vero rebus talis entitas materialis erit, et immediate terminabit totam naturam, partes vero nonnisi ut componunt naturam integram, et ideo, si illa natura dissolvatur aut dividatur, entitas subsistentiæ non manebit in partibus, sed destruetur, atque ita est etiam indivisibilis. At vero juxta nostram sententiam, difficilius hæc doctrina defendi potest, et ideo absolute falsam illam censemus, et in omni opinione insufficientem ad hanc rem explicandam.

Quæstionis resolutio.

5. Ut ergo rem declaremus, supponimus duobus modis posse aliquam rem dici indivisibilem: uno modo, quia omnino ex nullis partibus constat, ut Angelus vel punctus; alio modo, quia, licet composita sit, vel est indissolubilis, ut substantia cœli, vel si dissolvatur, extrema, ex quibus componitur, conservari non possunt extra totum, quod interdum in utroque extremo contingit, ut in minimo naturali, et in toto heterogeneo quoad aliquas partes principales; interdum vero in altero tantum, ut in brachio, si a toto dividatur, quia non manet idem, quod antea erat; omnibus ergo his modis intelligi potest, subsistentiam esse indivisibilem; quis autem illorum verus sit, superest declarandum.

6. Dico primo: subsistentia rerum spiritualium est indivisibilis priori modo. Hæc assertio per se nota est, et satis probata in principio sectionis.

7. Dico secundo: nulla subsistentia materialis naturæ seu suppositi est hoc modo indivisibilis. Hanc etiam convincunt (ut opinor) rationes dubitandi priori loco factæ; et præterea declaratur, nam si subsistentia alicujus naturæ materialis esset hoc modo indivisibilis, maxime propria subsistentia humanitatis; sed illa non; ergo nulla. Major est evidens, tum quia in cæteris evidentius procedunt rationes prius factæ; tum etiam quia in humanitate saltem anima est spiritualis. Probatur ergo minor, quia subsistentia hominis non est omnino spiritualis; ergo non potest esse priori modo indivisibilis; neque etiam est indivisibilis ut punctus, ut per se notum est, et a fortiori patebit ex dicendis; ergo. Antecedens probatur primo, quia ostensum est subsistentiam non esse rem distinctam, sed tantum modum naturæ, cujus est terminus; ergo subsistentia totius humanitatis non potest esse spiritualis. Probatur consequentia, quia necesse est rem spiritualem esse realiter distinctam ab humanitate, vel ut prorsus condistinctam ab illa, quod improbatum est, vel certe ut identificatam soli animæ, quod etiam repugnat principio posito, tum quia ostensum est subsistentiam esse modum totius naturæ, atque ita a tota illa distingui tantum modaliter, et non ut partem a toto; tum etiam quia per subsistentiam humanitatis etiam materia ipsa terminatur seu conterminatur; non potest autem sic terminari per rem omnino distinctam, qualis esset res spiritualis.

8. Secundo, quia, ut ostendimus, existentia humanitatis non est omnino spiritualis, sed composita ex partialibus existentiis, materiali et spirituali; ergo nec subsistentia est omnino spiritualis. Probatur consequentia, quia, ut etiam ostendimus, subsistentia nihil aliud est quam modus existentiæ, intrinsecus illi; ergo, quando subsistentia est connaturalis, est etiam proportionata ipsi existentiæ, et consequenter composita ex aliquo spirituali et materiali sicut ipsa. Tertio probatur ex communi loquendi et sentiendi modo, quia homo non est spiritualis persona, sed materialis potius; at si personalitas ejus esset spiritualis, omnino dicenda esset persona spiritualis, sicut persona Christi hominis simpliciter dicitur increata, quia tota subsistentia ejus increata est, licet natura hu-

mana in qua subsistit sit creata ; sumit ergo persona ut persona hujusmodi denominationes potius a personalitate quam a natura ; sed hoc ad modum loquendi spectat ; priores vero rationes sunt, quæ rem declarant, quæ magis ex dicendis constabit.

9. Dico tertio : omnis subsistentia rei materialis est dupliciter composita, scilicet, integrali, et essentiali, vel quasi essentiali compositione. Prior pars probatur facile ex conclusione præcedente ; nam omnis subsistentia rei materialis est materialis ; sed quidquid materiale est, habet extensionem aliquam et consequenter compositionem ex partibus integralibus, quia nihil aliud est habere extensionem, quam habere partes coextensas ad extensionem quantitatis, et hæ partes vocantur integrales. Hoc etiam probant aliquæ ex rationibus in principio factis, præsertim illa, quod subsistentia totius aquæ, verbi gratia, non potest esse tota in toto et tota in qualibet parte, cum non sit res spiritualis. Neque etiam fingi potest esse in aliqua parte aut puncto indivisibili totius aquæ ; quis enim vel cogitare posset hoc figmentum, aut rationem reddere cur in una parte vel puncto potius sit quam in aliis, aut denique explicare quomodo in uno puncto existens totam substantiam reddat subsistentem ?

10. Unde contra hoc est etiam optimum Theologicum argumentum, quia Verbum divinum, ut totum corpus humanum in se susciperet, et mirabili modo sustentaret, seu subsistens redderet, toti unitum est et omnibus ac singulis ejus partibus, et sanguini, ac partibus ejus, et simili modo unitum mansit in triduo inanimato corpori ; ergo propria corporis subsistentia, quam Verbum supplevit, intime etiam est in toto corpore et singulis partibus ejus, et non in aliqua determinata parte aut puncto illius. Cujus rei optimum etiam argumentum sumitur ab existentia ; hæc enim intima est toti et omnibus ac singulis partibus ejus ; sed subsistentia est intrinsecus modus seu terminus existentiæ ; ergo est quasi diffusa per totam illam, et intime conjuncta singulis partibus ejus. Sicut etiam actualis inhærentia formæ accidentalis extensæ et quantæ non potest esse in una parte ejus, sed in tota et in singulis partibus, in quibus est existentia ejus, quia est intrinsecus modus et quasi terminus ejus. Unde, sicut inhærentia accidentis materialis necessario est composita ex partibus integrantibus, eo quod talis forma ex similibus partibus constet, ita etiam subsistentia rei materialis ex eisdem partibus necessario componitur.

11. Quocirca hæc pars hujus assertionis non solum procedit in nostra sententia, qua asseruimus subsistentiam esse modum et non entitatem distinctam, sed etiam in opposita sententia, saltem quoad res omnino materiales (ut hominem excipiam), quod convincit illa ratio, quæ generalis est in omni opinione, scilicet, quod talis entitas non potest esse tota in toto, et tota in qualibet parte cum spiritualis non sit. Quis enim credat naturæ puræ materiali deberi spiritualem subsistentiam, aut ex illa resultare ? Quod si quis instet entitatem materialem posse esse totam in toto, et totam in qualibet parte, ut multi sentiunt de animabus brutorum perfectorum, respondemus imprimis, illam sententiam nobis non probari, nam forma, quæ pendet a materia in fieri et esse, non potest naturaliter simul tota dependere a diversis partibus materiæ. Deinde, esto id concedatur in illis peculiaribus formis, non est extendendum ad entitatem materialem communem infimis materialibus substantiis, et quæ non solum formam, sed etiam materiam suo modo consequitur, quia solum debetur (maxime secundum illam sententiam) naturæ completæ, quæ in his rebus ex forma et materia constat.

12. At vero in homine non procedit hæc pars juxta prædictam sententiam, nam consequenter dicere debet subsistentiam hominis esse spiritualem ; sed hoc jam est a nobis improbatum. Solum hoc discrimen nos constituere possumus, quod in homine subsistentia habet hoc genus extensionis seu compositionis, solum ex ea parte qua includit materiam, et modum per se existendi aut partialem subsistentiam materiæ, non vero ex parte formæ, sicut in aliis rebus materialibus. Quæ differentia est per se satis nota ; illa tamen non obstat quominus subsistentia propria humanitatis extensa seu composita ex partibus integrantibus dicatur ; sicut etiam ejus existentia vel ipsamet humanitas sic est composita, licet spiritualem formam essentialiter includat. Ut omittam esse in homine aliquas partes aliquo modo integrantes, quæ non informantur anima rationali, ut sanguis et similes, quarum subsistentia (quæ non potest non esse materialis) ad completam subsistentiam totius humanitatis aliquo modo pertinet, ut latius in quæst. ... tertiæ part. tractavi.

13. Altera conclusionis pars, quæ est de compositione ex partibus quasi essentialibus, proprie habet locum supponendo subsistentiam tantum esse modum naturæ; nam, si est entitas omnino distincta, licet fingi posset etiam composita, ita (ut materia habeat suam entitatem partialem subsistentiæ, et forma suam, et ex utraque componatur integra subsistentia, tanquam ex actu et potentia; licet hoc (inquam) fingi possit, amen et nimis superfluum esset tot fingere ntitates, et non esset id satis consequens d ea principia, in quibus alia sententia undatur. Atque ita nec Cajetanus, nec illi uctores, qui putant subsistentiam habere uam propriam entitatem, ponunt illam sic ompositam, sed simplicem quoad hanc ompositionem quasi essentialem, seu ex ctu et potentia. In quo quidem loquuntur onsequenter, patiuntur tamen difficultatem ı explicanda subsistentia humanitatis, quam ecesse est ut spiritualem esse fateantur, uod veritati consonum non videtur, ut in ecunda conclusione probavi; unde rationes ii factæ ad hanc partem suadendam valere ossunt. Præterea ex nostra sententia, quod ıbsistentia sit tantum modus, videtur neessario inferri hæc pars, ut in principio seconis in prioribus argumentis sufficienter ctum est. Quia in universum modus rei mpositæ, qui ab illa tantum modaliter disıguitur, et adæquate ac per se primo affit totam illam ut sic, id est, secundum se tam, et non ratione alterius partis, talis nquam) modus necessario participat comsitionem proportionatam rei cujus est mos. Quia non potest aliter intelligi, quod odus intime afficiat totam rem, et omnes rtes ejus cum aliqua identitate reali, et la distinctione modali; at in præsenti subtentia ita modificat existentiam totius naræ, ut tam existentiam materiæ, quam exintiam formæ terminet ac modificet; ergo m illis simul sumptis identificatur, et ideo cesse est ut compositionem includat, prortionatam compositioni ex materia et for-ı, quam essentialem vocamus.

Subsistantne res materiales ratione solius materiæ.

14. Posset tamen aliquis excogitare mom qu[illegible]sit, in rebus omnino iterial[illegible] excludimus), subsistiam carere hujusmodi compositione, nirum, [illegible] subsistentia dicatur esse totius naturæ, quia ex vi ejus tota natura subsistit, non tamen per se primo afficit totam naturam ut sic, sed partem ejus, scilicet, materiam primam, et ex vi illius subsistit totum, seu ab illa redundat denominatio in totum. Quod in hunc modum potest declarari, nam ratio positivæ subsistentiæ a nobis concipitur seu declaratur per illas negationes, per quas Aristoteles primam substantiam definivit, quæ sunt, *non esse in subjecto, non dici de subjecto;* hæ autem negationes in rebus materialibus primam originem trahunt a materia prima; illa enim cum sit primum subjectum, ex quo forma educitur, per se primo postulat non esse in subjecto, et consequenter nec dici de subjecto, si in individuo sumatur; forma vero, quæ educitur de potentia materiæ, sicut ex subjecto fit, ita etiam est in subjecto; et ideo tota ratio subsistendi in hujusmodi rebus videtur existere in materia. Unde Boetius ille, quem in secunda sectione allegavimus, asserebat materiam primam esse maxime primam substantiam, qui erravit quidem in eo quod aut existimavit materiam primam esse substantiam completam, aut non advertit sine completa natura nullam esse perfecte ac proprie primam substantiam; non tamen videtur errasse in eo quod materiæ primæ attribuit propriam ac perfectam rationem subsistendi ex se sufficientem, ut ratione illius tota natura subsistat. Quod tandem confirmatur, nam materia propriissime est per se, quia nulli subjecto aut sustentanti innititur, nec naturaliter inniti potest; forma autem materialis innititur ipsi materiæ ut sustentanti; ergo in tota natura materiali ratio et modus subsistendi est in ipsa materia, et non afficit formam in seipsa, sed a materia redundat denominatio in totum.

15. Quod si objicias, cum materia sit imperfectior quam forma etiam materialis, videri inconveniens totam subsistendi rationem harum materialium rerum materiæ attribuere, et non formæ, respondetur, subsistentiam pertinere potius ad modum existendi quam ad gradum entitatis, et ideo non esse inconveniens quod forma, licet sit perfectior simpliciter in gradu entitatis quam materia, in quodam existendi modo sit minus perfecta, quia dependet a subjecto, quod non habet materia. Et ideo fieri potest ut materia, licet minus perfecta, habeat subsistentiam, quam non habet forma.

16. Secundo objici potest, quia in humana

natura subsistentia propria non est subsistentia solius materiæ; ergo neque in aliis rebus. Consequentia tenet a paritate rationis; antecedens vero certum videtur. Primo ex mysterio Incarnationis, nam Verbum divinum solum illi rei fuit unitum immediate, cui naturalis subsistentia unitur; sed fuit unitum immediate non solum materiæ, sed etiam animæ, ut certa fide constat, et in triduo declaratum est; mansit enim anima unita Verbo ex vi prioris unionis. Neque sola anima et caro secundum se, sed tota etiam humanitas fuit Verbo unita immediate; ergo propria subsistentia humanitatis non est tantum subsistentia materiæ, sed includit etiam subsistentiam animæ, et simpliciter dicit quamdam completam subsistentiam totius humanitatis. Et confirmatur, nam hac ratione dicunt Theologi, Verbum divinum non corrupisse subsistentiam præexistentem, sed impedivisse ne in humanitate fieret, ut patet ex D. Thoma, 3 part., quæst. 4, art. 2, ad 3; si autem illa subsistentia esset solius materiæ, non tam fuisset præventa quam corrupta; præexistebat enim in illa materia; solumque factum esset ne materia illam haberet sub forma humana. Secundo probari idem potest ratione, quia in homine forma non solum est perfectior materia in gradu entitatis, sed etiam in modo essendi, nam est tam independens a subjecto sicut materia, et ideo fieri non potest nisi per creationem sicut et illa; ergo est per se et consequenter tam subsistens sicut materia; ergo habat suam subsistentiam partialem, eo perfectiorem quo immaterialiorem; cum ergo homo constet anima et corpore, et principalius anima quam corpore, magis subsistentia animæ quam corporis, vel neutra proprie, sed subsistentia integra ex utraque composita; idem ergo erit suo modo in cæteris rebus.

17. Responderi nihilominus potest ad hanc objectionem negando consequentiam; de antecedente enim non videtur posse dubitari; imo, ut supra dicebam, si hominis subsistentia simplex esset, potius in anima quam in materia ponenda esset. Non videtur autem esse eadem ratio de cæteris materialibus rebus, ut ex eadem ratione adducta colligi potest, nam in homine forma est independens a subjecto; in aliis vero forma est dependens, et ideo, licet anima hominis terminetur per partialem subsistentiam, aliæ vero formæ non possunt terminari, nisi per inhærentiam, vel quasi inhærentiam. Neque est inconveniens, sed videtur potius valde consentaneum naturis rerum, ut natura hominis sit aliquo modo magis subsistens, quam omnes inferiores naturæ; illa enim est secundum se totam per se primo, et intrinsece subsistens, quia constat ex duplici parte per se apta ad subsistendum, et independente a subjecto; inferiores autem naturæ solum sunt subsistentes ratione unius partis, et quasi per denominationem ab illa, quia habent alteram partem omnino dependentem a subjecto.

18. Hæc sententia sic exposita (ut alia dixi) videtur aliquo modo probabilis, non tamen probanda ut vera; nam imprimis est aliena a modo loquendi et sentiendi philosophorum et Theologorum; omnes enim sentiunt, quamlibet substantiam completam habere etiam suam completam subsistentiam et ad eam non minus, imo magis quodam modo concurrere formam, quam materiam ut videre licet in auctoribus supra citatis, et in D. Thoma, 2 contra Gent., c. 68, ubi ait substantiam compositam ex materia et forma esse unam secundum unum esse ex materia et forma constans, in quo tota substantia subsistit. Deinde argumentor urgendo secundam objectionem supra factam, nam ex ea concluditur subsistentiam humanitatis componi aliquo modo ex modis partialibus animæ et materiæ, quos nunc, brevitatis gratia, subsistentias partiales vocamus (nam de hac appellatione et vero sensu ejus infra est dicendum); hinc ergo colligimus subsistentiam solius materiæ non esse completam in ratione subsistentiæ, sed ad summum partialem, quia alias non posset componere cum subsistentia partiali animæ integram subsistentiam per se unam; ergo illa subsistentia materiæ non potest esse sufficiens ut per illam subsistat quælibet natura integra substantialis. Patet consequentia, tum quia subsistentia debet esse proportionata naturæ, quam terminat; si ergo natura substantialis completa est, requirit subsistentiam completam, et non partialem; tum etiam quia alias sola existentia materiæ terminaretur per subsistentiam, et non existentia formæ, nec totius naturæ compositæ.

19. Ex quo præterea argumentari possumus; nam sequitur ex illa sententia, proprie et in rigore solam materiam esse substantiam in hujusmodi materialibus rebus, et non formam, et consequenter nec compositum ex materia et forma. Patet sequela, primo ...

dem, quia substantia est quæ habet esse substantiale; esse autem substantiale, est illud quod natura sua aptum est terminari per subsistentiam; sed sola existentia materiæ apta est terminari per subsistentiam, non autem existentia formæ, sed per inhærentiam tantum; ergo sola existentia materiæ est substantialis, non autem existentia formæ. Nec satis est si dicatur, existentiam formæ terminari quasi mediate per subsistentiam materiæ; nam hoc duobus modis intelligi potest. Primo, quod subsistentia materiæ vere terminet et quasi afficiat existentiam formæ proxime et in seipsa, et solum dicatur mediate hoc facere, quia prius natura afficit materiam; et hic sensus non habet locum in nostra sententia, tum quia supponimus subsistentiam non esse rem distinctam, sed modum tantum ejus existentiæ, quam proxime terminat; tum etiam quia, si existentia formæ est sic terminabilis, immerito dicitur mendicare terminum a materia, et non habere illum ex se.

20. Alter ergo sensus, et revera in ea responsione intentus, est, existentiam formæ dici mediate terminari per subsistentiam materiæ, quia talis forma inest materiæ subsistenti, et jam non indiget alia sustentante. Sed hoc non solvit argumentum factum, quia hoc modo etiam existentia quantitatis terminatur per subsistentiam materiæ, quia inest materiæ subsistenti, et jam non indiget alio sustentante. Nec refert, si dicatur indigere consortio formæ, ut esse possit, et in materia sustentari, nam etiam forma materialis indiget consortio quantitatis, sine qua naturaliter neque esse, neque recipi posset in materia; ergo in hoc pares sunt. Imo hinc insurgit nova ratio, nam vix potest assignari differentia inter formam substantialem mere materialem et accidentalem, quia neutra confert formaliter per seipsam, seu modum sibi intrinsecum, ad subsistentiam compositi, et utraque confert materiæ aliquod esse actuale seu formale, in quo a materia pendet utraque in fieri et in conservari; quæ ergo ratio vel differentia assignari potest, cur una potius substantialis dicenda sit, quam altera? Neque enim satis est dicere, unam habere entitatem substantialem, et aliam accidentalem, et inde esse petendam differentiam; nam genus entitatis non potest aliunde sumi aut declarari, nisi ex ipso esse et modo essendi; si ergo in modo essendi conveniunt, quia utraque æque pendet a materia ut subjecto, et non magis terminatur a subsistentia, vel ad illam confert una entitas quam alia, non magis est substantialis entitas una quam altera.

21. Unde ulterius infertur ex illa sententia, res materiales non esse integra et completa supposita, quod plane est absurdum; sequela vero patet, tum quia probabiliter ostensum est, sequi ex dicta sententia in his rebus non esse plus substantiæ quam sit in sola materia; tum etiam ad hominem, quia suppositum formaliter constituitur per subsistentiam; ergo si subsistentia est incompleta, non potest suppositum esse nisi incompletum. Unde etiam confirmatur, nam, si subsistentia materiæ incompleta est, natura sua postulat compleri; ergo absurdum esset, et præter naturæ ordinem, quod in omnibus rebus naturalibus præter hominem maneret sine complemento; sicut ergo essentia materiæ appetit complementum essentiæ, et existentia materiæ complementum existentiæ, ita etiam subsistentia materiæ complementum subsistentiæ, nam ad hoc etiam natura sua ordinatur; ergo sub omni forma, sub qua naturaliter manet, habet subsistentiæ complementum, sicut essentiæ, et existentiæ. Tandem ex mysterio Incarnationis argumentum sumitur; nam ex prædicta sententia sequitur formam sanguinis non fuisse immediate unitam subsistentiæ Verbi, sed solum mediate, ratione materiæ, seu subjecti, sicut acccidentia, quod est omnino falsum, ut constat ex D. Thoma, 3 p., q. 5, et ex ibi tractatis. Sequela vero est manifesta, nam eo modo unita est natura vel pars naturæ Verbo, quo uniretur subsistentiæ creatæ, mediate vel immediate, si esset in proprio supposito.

Corollaria ex præcedenti doctrina.

22. Ex his ergo omnibus concluditur, omnem subsistentiam naturæ completæ et materialis esse aliquo modo compositam ex partibus seu extremis, quæ inter se comparantur ad modum actus et potentiæ, et ad essentialem compositionem pertinent. Hoc sequitur manifeste ex dictis, quia ostensum est, hanc subsistentiam non esse modum unius tantum partis, sed esse adæquatum modum totius naturæ, per se primo terminantem illam, mediate tamen afficientem aliquo modo singulas partes essentiales ejus, scilicet, materiam et formam. Unde necessario fit, talem modum non esse simplicem, sed essentialiter

compositum cum proportione ad naturam, et partes ejus quas afficit; omnis autem compositio essentialis requirit extrema, quæ se habeant tanquam actus et potentia.

23. Secundo colligitur ex dictis, hujusmodi subsistentiam includere et partiales modos ipsarum partium et unionem eorum inter se. Prior pars probatur, tum quia compositum includit extrema ex quibus componitur, tum etiam quia subsistentia non est res omnino distincta, sed modus adæquatus naturæ compositæ; posterior item pars est facilis ex dictis, quia subsistentia adæquata unius naturæ est per se una, sicut et ipsa natura; oportet enim ut sæpe inter se servent proportionem; ergo integra subsistentia totius naturæ non est tantum aggregatum quoddam partialium subsistentiarum, seu modorum materiæ et formæ, alias in ratione subsistentiæ non esset per se una; includit ergo in suo genere unionem aliquam illorum partialium modorum inter se, qua conjunguntur ad constituendam unam adæquatam subsistentiam totius compositi. Et confirmatur a simili, nam essentia, ut sit una, præter essentias partium, materiæ, scilicet, et formæ, requirit unionem earum inter se, et idem est de existentia; ergo idem est de subsistentia. Tandem confirmatur, nam separata, verbi gratia, forma hominis a materia, licet in singulis partibus maneant subsistentiæ partiales, non tamen manet subsistentia humanitatis, sicut nec humanitas ipsa; ergo, sicut humanitas non est aggregatum materiæ et formæ (nam hujusmodi aggregatum manet dissoluta unione, cum tamen humanitas non maneat, ex quo necessario concluditur, humanitatem per se et essentialiter includere unionem), ita omnino de subsistentia philosophandum est, servata proportione.

24. Tertio sequitur ex dictis, subsistentiam naturæ completæ materialis non esse indivisibilem priori modo supra posito, ut in secunda etiam conclusione dictum est, id est, simplicem et incompositam. Nunc videndum superest an sit etiam divisibilis posteriori modo, id est, resolubilis in ea, ex quibus componitur, conservatis componentibus, vel utroque, vel altero eorum.

Compositam subsistentiam in partes integrantes dividi posse.

25. Dico quarto: subsistentia materialis ratione compositionis ex partibus integrantibus, quantum est ex se, divisibilis est in partes, quæ post divisionem conserventur in suo esse, et incipiant esse integra supposita seu integræ subsistentiæ. Dico *quantum est ex se*, quia ex parte naturæ seu subjecti potest interdum contingere, ut hæc divisio non possit in actum reduci, saltem naturaliter, vel quia substantia est incorruptibilis, ut in cœlo; vel quia est physice indivisibilis, ut in minimo naturali; vel quia substantia conservari non potest sine tali partium integritate, ut quando animali caput abscinditur; tunc enim corrupta substantia, necesse est etiam destrui subsistentiam. At vero quoties substantia dividitur in partes integrantes et retinentes eamdem substantialem naturam, tunc etiam subsistentia totius dividitur in partes integrantes, ex quibus constabat, quæ desinunt esse partes, non amittendo esse quod antea habebant, sed amittendo tantum unionem; et hoc sensu dicimus subsistentiam materialem, quantum est ex se, esse divisibilem. Quod probatur, nam quando aqua, quæ erat continua, dividitur in duas, partes, quæ post divisionem sunt duo supposita aquæ, subsistentia, quæ antea erat una et composita, dividitur in duas; ergo subsistentiæ materiali, quantum est ex se, non repugnat hæc divisio, si aliunde non repugnet ex parte formæ seu naturæ. Respondent aliqui, tunc non dividi subsistentiam, sed omnino corrumpi ac destrui quæ antea erat, et duas alias generari. At hoc sine fundamento dictum est, et ideo per se est incredibile, nam illa subsistentia imitatur substantiam, cujus est subsistentia; sed substantia est divisibilis ita ut post divisionem maneat in utraque parte divisa eadem entitas substantiæ cum eadem singularitate, individuatione et existentia, mutato tantum modo unionis seu terminationis; ergo idem erit de subsistentia. Respondent non esse parem rationem, quia subsistentia est complementum suppositi, et huic complemento repugnat quod sit pars unius totius complementi [1]. Sed hæc responsio non potest cum superius dictis consistere; ostendimus enim, hanc subsistentiam rerum materialium non esse ita indivisibilem ut sit tota in toto, et tota in qualibet parte et consequenter probatum est esse extensam et habere partes; non ergo repugnat huic complemento totali habere partes inter se unitas, et suo modo continuas.

[1] Fonsec., l. 5 Met., c. 8, quæst. 6, sect. ad 2.

26. Neque dicti auctores afferunt rationem aliquam, quæ hujusmodi repugnantiam ostendat, neque revera afferri potest, quia subsistentia est complementum rei in ratione per se stantis et independentis ab aliquo sustentante; huic autem complemento non repugnat habere partes proportionatas rei cujus est complementum. Nam res ipsa, quæ per se subsistit, verbi gratia, tota aqua, constat ex partibus partialiter etiam subsistentibus, seu consubsistentibus cum toto et in toto, quia, licet partes sint in toto componentes illud, tamen non sunt proprie in illo tanquam in sustentante, et ideo habere possunt in illo partem subsistentiæ, seu partialem subsistentiæ modum; non ergo repugnat huic complemento, quod constet ex partibus ipsius complementi inter se unitis. Ergo, pari ratione, non repugnabit quod, dissoluta unione, conservetur in utraque parte substantiæ divisæ entitas modalis utriusque subsistentiæ, quæ antea erat partialis propter unionem, et incipit esse totalis per divisionem; ieque enim ulla unio seu continuatio parium subsistentiæ magis est necessaria ad :onservationem subsistentiæ, quam ipsius ubstantiæ. Quocirca, sicut in hujusmodi ubsistentia materiali intelligitur extensio artium, ita intelligi debet earum continuatio n aliquo termino communi sibi proportiona-). Unde, cum fit talium partium divisio, so- is ille terminus communis destruitur, et re- ultant novi termini extremi ac terminantes, t hac solum de causa amittunt partiales ubsistentiæ denominationem partialium, et icipiunt esse totales, sicut contingit in parbus quantitatis et materiæ seu substantiæ. eque affertur ulla ratio ob quam aliter sit hilosophandum de extensione, continuatio- : et divisione hujus subsistentiæ, quam aliaım rerum materialium. Neque sunt multiicandæ sine causa generationes, et corrup-)nes rerum aut modorum realium. Ex vi :tem solius divisionis præcise sumptæ non 'struitur nisi sola continuatio, neque in- ırgit quidquam aliud præter terminos terinantes loco termini communis; seu contiıantis; non ergo destruitur tota entitas sub- stentiæ, quæ prius erat, sed dividitur in ıas per solam earum discontinuationem.

ıomodo integra subsistentia hominis in partes quasi essentiales dividatur.

27. Dico quinto : in homine integra sub- tentia totius humanitatis constat ex partialibus subsistentiis animæ et corporis, ita ut, horum dissoluta unione, maneat in utraque parte compositi pars subsistentiæ, atque ita fit ut subsistentia integra hominis sit divisibilis quasi essentialiter sicut et natura. Hanc conclusionem indicavit Genebrar., lib. 2 de Trinit., pag. 63 et 64, dicens, subsistentiam interdum manare ab uno principio, ut in Angelis, interdum a duobus, ut in hominibus animo et corpore constantibus. Et quoad eam partem, quæ ad materiam seu corpus spectat, communis est homini cum aliis rebus materialibus, et ideo in sequenti conclusione tractabitur et probabitur. Altera vero pars, quæ ad animam pertinet, est propria hominis, et in ea supponitur imprimis, animam hominis separatam a corpore vere subsistere, quod est certissimum. Quod enim maneat vere existens, de fide est; hinc autem fere evidenter sequitur manere etiam subsistentem, quia per se existit independenter ab omni sustentante. Quod etiam manifeste declaravit Incarnationis mysterium; nam anima Christi separata mansit Verbo unita, et consequenter subsistens per subsistentiam Verbi; ergo signum est, ipsam ex se esse capacem propriæ subsistentiæ, quam Verbum per unionem impedivit, et altiori modo supplevit.

28. De anima vero rationali corpori conjuncta solet esse quæstio, an pro eo statu subsistat; quidam enim simpliciter affirmant, quia etiam dum est unita corpori, non sustentatur, nec pendet ab illo. Cajet., 1 part., q. 76, art. 1, ad 5, et q. 90, art. 2; Ferrar., lib. 1 cont. Gent., cap. 68; favet D. Thom., in 1, d. 8, quæst. 5, art. 2. Alii vero absolute negant, quia subsistere includit negationem existendi in alio, etiam per modum formæ. Cajetanus, 3 p., q. 6, art. 3. Alii vero (ut Fonseca, lib. 5, cap. 8, q. 5, sect. 4,) sub distinctione respondent, quia existimant, subsistere, utroque modo accipi posse, scilicet, ut includit tantum negationem dependentiæ a subjecto, vel sustentante, vel ut includit absolutam negationem existendi in alio etiam per modum partis aut formæ. Et priori modo concedunt animam rationalem unitam corpori subsistere, posteriori autem modo negant. Et idem fere dicunt de anima separata, nam sub una significatione fatentur eam subsistere, sub alia vero negant, scilicet, quatenus subsistere dicit negationem non solum actualis unionis, sed etiam aptitudinis existendi in alio per modum formæ vel partis. Sed hæc

responsio multiplicando vocis significationes in eis sistit, et rem non satis declarat. Nos vero, ad rem ipsam potissimum spectantes, supponimus (quod supra probatum est) rem non constitui subsistentem formaliter per negationem aliquam, sed per positivum modum existendi, quem comitatur negatio omnis alterius modi illi repugnantis, ut, verbi gratia, negatio unionis hypostaticæ ad aliud suppositum. Nam, sicut ex unione hypostatica occasio sumpta est inquirendi et cognoscendi modum subsistentiæ naturæ creatæ, ita ratio hujus subsistentiæ per negationem unionis hypostaticæ, seu per immediatam repugnantiam inter modum per se subsistendi et modum unionis hypostaticæ optime a nobis declaratur. Sic igitur de anima separata nulla est dubitandi ratio, quin hunc modum positivum habeat et consequenter subsistat, ut ostensum est. Difficultas ergo solum esse potest, an ille modus positivus et realis, a quo anima separata habet ut subsistat, illi de novo acquiratur per separationem, an vero eumdem habeat a principio creationis suæ in corpore. Nam si illum habet, ab illo denominabitur subsistens, nam hæc non est denominatio negativa, sed positiva; si vero non habet, non erit subsistens, dum est in corpore, atque ita, si rem spectemus, omnino cessat distinctio data.

29. Existimo autem non posse satis demonstrari alterutram ex primis duabus sententiis. Quia vera resolutio ex hoc pendet, scilicet, an modus subsistendi animæ habeat formalem repugnantiam cum modo unionis seu informationis corporis, nam uterque modus est positivus, ut partim ex dictis, partim ex disputatione de causis constat; si ergo formalem repugnantiam inter se habent, non poterit anima informans corpus habere simul modum subsistendi, atque ita fiet ut anima in corpore non subsistat; si vero illi modi inter se formaliter non repugnant, erit sine dubio subsistens anima, etiam dum corpus informat, quia talis anima natura sua capax est illius modi subsistendi, imo illum natura sua postulat, vel potius ab illa fluit statim ac non impeditur, ut patet in anima separata; si autem modus unionis vel informationis non repugnat formaliter cum illo modo subsistendi, nihil habet anima humana, etiam dum est corpori unita, quod propriam ejus subsistentiam impediat; habebit ergo illam. An vero illi duo modi subsistendi et informandi habeant inter se formalem repugnantiam, in neutram partem invenio sufficientem demonstrationem aut ostensionem.

Animam rationalem etiam in corpore subsistere.

30. Existimo autem probabilius opinari, qui dicunt, non esse inter illos duos modos formalem repugnantiam, ideoque animam hominis, etiam corpori unitam, vere subsistere. Ratio est, quia, licet anima informet corpus, non sustentatur a corpore, neque ab illo pendet; ergo, quamvis informet, existit in se ac per se ratione suæ independentiæ. Confirmatur primo, quia unio illa informativa, longe distincta est ab unione hypostatica, ut per se constat; ergo non est necesse ut includat formalem repugnantiam cum subsistentia, quam includit unio hypostatica. Dices, quamvis anima non uniatur hypostatice corpori, uniri tamen hypostatice toti homini seu personæ hominis, et ideo non posse habere propriam subsistentiam. Sed hoc potius confirmat oppositum, nam anima rationalis non unitur personæ hominis tantum ut mendicans ab illa subsistentiam, sed potius ut constituens seu conferens illam, vel totam, ut interdum videtur D. Thom. innuere [1], vel saltem ex parte seu partialiter, ut nos opinamur: hæc autem unio in persona non excludit, sed potius requirit partialem subsistentiam, sicut etiam partes aquæ uniuntur in uno supposito, componendo integram subsistentiam ejus suis partialibus subsistentiis.

31. Secundo confirmatur ac declaratur hoc ipsum ex mysterio Incarnationis; anima enim Christi, a principio creationis suæ et toto suo tempore, quo fuit unita corpori, fuit etiam unita hypostatice Verbo divino propria unione ex se independente ab unione ad corpus, quæ in illa mansit etiam post separationem a corpore; ergo unio hypostatica animæ ad subsistentiam Verbi, et unio informativa ejusdem animæ ad corpus, non habent inter se formalem repugnantiam; ergo nec propria subsistentia animæ habet formalem repugnantiam cum actuali informatione; nam unio hypostatica supplet vicem propriæ subsistentiæ, et illam impedit. Simile argumentum sumpsimus alibi [2], ad hominem, contra Cajetanum, nam ille con-

[1] 1 p., q. 76, a. 1, ad 5, lib. 1 cont.Gent., cap. 68.

[2] 1 tom. 3 p., disp. 17, sect. 1.

cedit animam rationalem post resurrectionem informantem corpus gloriosum, fore subsistentem in ipso corpore; ex quo plane conficitur, informationem et subsistentiam non habere inter se formalem repugnantiam: ergo idem dicendum est de informatione in corpore corruptibili; hæc enim ejusdem rationis est physice et essentialiter cum informatione corporis gloriosi, sicut et corpus ipsum essentialiter idem est, licet diversis qualitatibus affectum.

32. Ultimo confirmari potest, quia anima rationalis fit per creationem prius natura quam uniatur corpori; ergo fit subsistens in eo instanti, in quo creatur; ergo manet subsistens dum informat corpus. Antecedens est certum, et posterior consequentia evidens, quia anima rationalis in eodem instanti temporis, quo creatur, informat corpus; si ergo in illo instanti creatur subsistens, simul habet subsistentiam cum informatione], quia non potest in eodem instanti temporis prius natura recipere positivum modum subsistentiæ, et illo privari propter unionem ad corpus, quia hoc involvit apertam contradictionem. Quod si in illo primo instanti habet anima utrumque modum subsistentiæ et informationis, etiam toto tempore, quo est in corpore, habebit utrumque, quia tales modi non magis inter se pugnant in quovis tempore, quam in uno instanti. Prior vero consequentia probatur ex D. Thoma, 1 p., q. 45, a. 4, ubi probat, creari esse proprium rerum subsistentium; si ergo anima hominis in corpore creatur, etiam in eo subsistit. Responderi potest, creationem posse terminari ad existentiam absque subsistentia. Sed quanquam supernaturaliter et miraculose hoc verum sit, ut in creatione animæ Christi contingit, naturaliter tamen non videtur id fieri posse, cum non sit rerum naturis consentaneum, nam creatio natura sua tendit ad rem subsistentem; unde ejus efficacia non potest impediri ex naturali conditione rei, quæ creatur. Ex quo potest nova ratio in hunc modum formari; nam, sicut anima rationalis ex natura sua petit fieri per creationem, ita etiam petit subsistere, ad quod ultimate tendit creatio; cum ergo petat etiam informare corpus, signum est has duas conditiones non esse inter se repugnantes; non enim potest anima ex natura sua simul repugnantes conditiones postulare. Quod si illæ conditiones repugnantes essent, potius subsistentia impediret informationem, quam e converso, quia illa est intimior creationi; concreatur enim subsistentia seu intrinsece consequitur ad terminum creationis; informatio vero seu unio ad corpus fit per distinctam rationem extrinseci agentis.

33. Sic igitur satis probabiliter concluditur, animam rationalem, etiam dum est corpori conjuncta, habere positivum modum subsistendi, et cum separatur, non acquirere novum aliquem existendi modum positivum, sed privari solum positivo modo unionis ad corpus. Neque oportet ut loco illius positivæ unioni succedat in anima separata aliquis modus positivus, formaliter repugnans unioni ad corpus, sed sufficit sola carentia unionis; estque id magis consentaneum naturali conditioni ipsius animæ, quæ ex se apta est ad unionem, illamque naturaliter petit, et ideo nunquam postulat modum aliquem existendi repugnantem unioni; non ergo est ulla ratio vel causa cur illi tribuatur, etiamsi unione privetur. Et propterea etiamsi separata sit, quasi violenta manet, appetens corpus, quod certe non ita esset, si unioni succederet alius modus existendi positivus et connaturalis, et repugnans unioni; sicut materia non manet in statu violento, quando privatur una forma, quia illa alia succedit; esset tamen violenter, si omni forma privaretur.

34. Ex his ergo probata manet assertio posita; nam si anima rationalis in corpore suam habet subsistentiam partialem, quam retinet, etiamsi a corpore separetur, necesse est ut integra subsistentia hominis ex partialibus subsistentiis animæ et corporis inter se unitis componatur, et in easdem sit resolubilis seu divisibilis per separationem animæ a corpore, manente subsistentia partiali in parte separata. Et confirmari hoc potest ex mysterio Incarnationis; nam ad hunc modum unio totius humanitatis componitur ex partialibus unionibus animæ et corporis, et in eas fuit resolubilis; nam per separationem animæ a corpore sicut humanitas destructa est, ita et ejus integra unio ad Verbum, manserunt autem partiales uniones in anima et corpore separatis; ita ergo dicendum est de partialibus subsistentiis; nam unio illa supplet subsistentiam propriam cum proportione. Neque contra hanc assertionem occurrit nova difficultas ex parte animæ (nam de materia statim dicemus), quia cum illa subsistentia animæ incompleta sit, et partialis, non repugnat ei compositio integræ subsistentiæ,

neque etiam repugnat ut eadem res simul hoc modo subsistat, et sit pars, sicut de partibus aquæ supra dicebamus, quo exemplo utitur ad rem præsentem D. Thomas, 1 p., q. 75, art. 2, ad 1 et 2, ex quo loco plane constat illum fuisse hujus sententiæ, quam etiam habet quæst. disp. de Anim., art. 1, ad 6.

De compositione et dissolutione subsistentiæ in aliis rebus pure materialibus.

35. Dico sexto : in aliis substantiis materialibus et corruptibilibus præter hominem, licet integra subsistentia totius componatur ex partialibus modis materiæ et formæ, et per eorum separationem dissolvatur, non tamen potest post separationem uterque partialis modus consequens esse, sed tantum partialis modus materiæ, et ideo in his rebus sola materia habet partialem subsistentiam, non tamen forma. In hac assertione explicamus modum compositionis subsistentiæ completæ omnino materialis, quæ res non est quidem facilis ad explicandum. Quod igitur hujusmodi subsistentia composita sit ex partialibus modis, qui per modum actus et potentiæ inter se comparentur, in superioribus probatum est, atque hos partiales modos materiæ et formæ attribuimus, quia cum integer modus subsistentiæ realiter identificetur et adæquate cum tota natura, necesse est ut partialiter cum forma et materia idem sit, et consequenter, quod materiæ et formæ partiales modi respondeant, ex quibus integra subsistentia componatur. Atque hinc etiam necessario fit ut, dissoluta unione harum partium, integra subsistentia dissolvatur et pereat ; id enim commune est omni composito, cujus partes separari possunt ; constat autem, in his rebus, de quibus agimus, unionem partium dissolvi posse. Rursus in his rebus etiam est manifestum, dissoluta unione non posse manere utrumque partialem modum, quia saltem ille non manet, qui ad formam pertinet ; cum enim forma ipsa non maneat, nec modus ejus conservari poterit.

36. Quod vero ex parte materiæ idem maneat partialis subsistentiæ modus, non omnibus probari videtur ; nam cum materia sit imperfectior quam forma, videtur ab illa recipere modum et rationem subsistendi, et consequenter, mutata forma, necessario debere mutari in materia partialem subsistentiæ modum. Deinde quia materia existens in toto proprie non subsistit ; ergo non habet proprium subsistentiæ modum, quem retinere possit sub diversis formis. Nihilominus tamen pars conclusionis posita verior videtur, quia, mutata forma, nulla realis entitas vel modus substantialis mutatur in materia præter modum unionis, qui longe diversus est a modo subsistentiæ, etiamsi admittamus esse in materia talem modum unionis distinctum ab unione formæ, de quo supra dictum est. Quod enim hi modi, scilicet, unionis et subsistentiæ, sint distincti, probatur primo a simili ex dictis de unione et subsistentia animæ rationalis. Secundo, quia si Deus conservet materiam sine forma, ut facere potest, talis materia careret omni modo unionis ad formam, et nihilominus esset subsistens ; potest ergo conservari modus subsistentiæ sine modo unionis ; distinguuntur ergo ex natura rei. Tertio idem colligi potest ex propriis rationibus talium modorum ; nam modus unionis est quasi respectivus, essentialiter pendens ab altero extremo unionis et compositionis ; modus autem subsistentiæ est in se omnino absolutus, et ideo vix potest a nobis nisi per negationem declarari. Quarto, ex mysterio Incarnationis, nam modus unionis materiæ cum forma non pugnat cum unione hypostatica ; nam materia actu unita animæ rationali, et formæ sanguinis vel cadaveris, fuit simul unita hypostatice Verbo divino ; at vero modus subsistentiæ propriæ directe repugnat unioni hypostaticæ, ut ex dictis constat ; sunt ergo illi modi diversi.

37. Quod vero non repugnent hi duo modi simul esse in materia, probari potest eisdem argumentis, quibus hoc ipsum vel simile de anima rationali probavimus, scilicet, quia materia non unitur formæ ut subjecto, vel ut sustentanti illam in suo esse ; nam potius materia est primum subjectum formæ seu generationis, et ideo natura sua maxime postulat hunc modum existendi in se ac per se simul cum unione ad formam ; ergo utrumque modum postulat, et unus alteri non repugnat, neque ulla probabilis ratio talis repugnantiæ afferri potest. Item quia in mysterio Incarnationis corpus Christi Domini simul habuit unionem ad animam, et unionem hypostaticam ad Verbum loco propriæ subsistentiæ ; ergo tale corpus natura sua haberet cum unione ad animam proprium subsistentiæ modum, nisi per unionem hypostaticam esset præventum.

38. Denique (ut ad id quod intendimus

deveniamus), quod partialis modus subsistentiæ materiæ non ita pendeat a forma, vel ab unione ad illam, ut necesse sit, mutata forma, mutari illum subsistentiæ modum, probatur, quia nulla est ratio talis dependentiæ, nam ipsamet essentia seu existentia materiæ pendet a forma, quatenus illam naturaliter requirit ut sit; et nihilominus mutata forma, non mutatur actualis entitas seu existentia materiæ, sed eadem numero perseverat; ergo idem erit de partiali subsistentia ipsius materiæ. Probatur consequentia, tum quia subsistentia est proportionata existentiæ, tum etiam quia est tam absoluta sicut ipsa existentia; ergo non est cur magis pendeat ab hac individua et determinata forma, vel ab unione ad illam, quam ipsa existentia. Ex quo facile solvitur prior pars rationis in contrarium; est enim magna diversitas inter formam materialem et materiam; quanquam enim forma sit absolute perfectior quam materia, in hoc tamen est secundum aliquid minus perfecta, quod plus pendet hæc determinata forma ab hac determinata materia, quam e converso; non enim potest eadem forma migrare a materia in materiam, sed, eo ipso quod ab hac materia separatur, perit; materia autem migrat (ut ita dicam) a forma in formam, vel potius permanet sub diversis formis in ea succedentibus. Quod provenit vel ex diverso modo dependentiæ; nam forma pendet a materia ut a propria causa, materia vero solum pendet a forma ut a conditione requisita, ratione cujus ei debetur existentia et ejus conservatio, et non sine forma; vel certe provenit ex proprio munere primi subjecti, nam circa illam versatur actio agentis, et ideo necesse est ut sit apta permanere sub utroque termino; forma vero, quæ est terminus actionis, non habet eam indifferentiam, et ideo si materialis sit, pendet in suo esse ab actuali unione ad subjectum, quæ mutari non potest, manente et conservata ipsa forma. Ex hac autem, eademque radice provenit altera differentia, scilicet, quod materia, mutata forma, possit conservari cum existentia et cum existendi modo; forma autem, sicut non potest conservare existentiam mutando subjectum, ita etiam non possit existendi modum retinere.

39. Atque hinc probata etiam relinquitur ultima conclusionis pars, scilicet, habere materialem suam partialem subsistentiam, quia in suo genere concurrit ad componendam integram subsistentiam cujuscumque materialis substantiæ completæ. Nam habet proprium partialem modum existendi, quo componit subsistentiam totalem, ut ostensum est; et ille modus talis est, ut per illum habeat materia esse in se ac per se, et independens ab omni subjecto vel sustentante; et ratione ejusdem modi existendi potest eadem materia quasi in se manere sub diversis formis, conservato eodem existendi modo, ut ostensum est; ergo ille modus existendi materiæ vere ac proprie est subsistentia saltem partialis. Respondent aliqui, hoc ipso quod materia pendet in suo esse et modo essendi a forma absolute seu in communi sumpta, non posse habere talem existendi modum proprium, qui sit subsistentia. Et eadem ratione aiunt, materiam actu unitam formæ multo minus dici posse subsistere, quam animam rationalem unitam corpori; nam anima rationalis ita est in corpore, ut in suo esse simpliciter non pendeat, neque ab hoc corpore, neque absolute a corpore; materia autem pendet a forma, etiamsi absque hac vel illa forma esse possit. Alii vero utuntur distinctione superius data, scilicet, si subsistere solum dicat negationem inhæsionis in subjecto, sic materiam primam subsistere; si vero dicat, esse per se, id est, non in aliquo, a quo in suo esse pendeat, sic materiam primam non subsistere, quia est in composito, et ab eo pendet, seu a forma ejus.

40. Sed, omissa vocis ambiguitate, quod ad rem spectat, dicendum est, dependentiam materiæ a forma nihil obstare, quominus in materia sit proprius modus subsistendi partialis; non enim omnis dependentia repugnat rationi subsistendi; omnis enim subsistentia creata pendet imprimis ab agente, et præsertim a Deo; omne etiam suppositum materiale pendet suo modo a dispositionibus suis, sine quibus existere non potest, et consequenter ab eisdem pendet subsistentia talis suppositi; et ad hunc modum pendet materia a forma, veluti a substantiali dispositione ita intrinseca et connaturali, ut sine illa esse non possit. Non ergo repugnat subsistentiæ hujusmodi dependentia, sed tantum illa, quæ est a subjecto vel supposito sustentante. Atque hinc fit (quod spectat ad usum verbi subsistendi), vere dici posse materiam subsistere, quia hæc denominatio positiva est a modo subsistendi, et non tantum negativa, neque includens (ut dixi) negationem omnis dependentiæ, aut omnis unionis cum alio, aut essendi in aliquo tanquam in toto, cujus sub-

sistentiam partialiter componat, sicut de anima rationali diximus; est enim quoad hoc eadem proportio. Verumtamen ut omnis tollatur æquivocatio, addatur aliquid quo declaretur materiam non subsistere ut integrum suppositum; non enim nego quin *subsistere* simpliciter dictum, interdum in hoc rigore sumatur, ut colligitur ex D. Thom., 1 p., q. 75, art. 2, ad 1 et 2. Dicatur ergo materia subsistere incomplete seu partialiter.

41. Superest ut dicatur de ultima conclusionis parte, quæ ad materiales formas substantiales pertinet, et, si attente considerentur quæ hactenus diximus, videri potest obscura, et non satis cum illis cohærens. Diximus enim subsistentiam suppositi pure materialis esse modum quemdam compositum ex modis partialibus materiæ et formæ; diximus etiam modum illum, qui se tenet ex parte materiæ, esse partialem subsistentiam; quomodo ergo intelligi potest alius modus partialis ex parte formæ, quin ille etiam sit partialis subsistentia, cum ex utroque resultet et componatur subsistentia completa? Aut si modus ille formæ subsistentia non est, quid, quæso, erit? aut qualiter poterit ratio ejus intelligi? Propter hoc ergo aliqui negant illam partem conclusionis positæ, et concedunt etiam formas materiales habere partiales subsistentiæ modos, et consequenter etiam fatentur illas subsistere, quamvis incomplete et in toto. Alii vero quoad hanc denominationem utuntur distinctione superius adducta, scilicet, prout subsistere dicit solam negationem inhæsionis, sic dici posse has formas subsistere, non vero prout dicit negationem dependentiæ et existentiæ in alio a quo pendet. Verumtamen apud antiquos Doctores nunquam appellantur hæ formæ subsistentes, neque dicuntur subsistere etiam incomplete. Imo expresse D. Thomas in loco proxime citato, distinguens subsistens seu hoc aliquid in incompletum et completum, dicit priori modo excludere inhærentiam accidentis, et formæ materialis, posteriori autem modo excludere imperfectionem partis. In quo satis significat non posse formas materiales dici subsistere, etiam incomplete, seu eo modo quo materia vel anima rationalis subsistere dicitur.

Substantiales formæ materiales nec partialem subsistentiam habent, nec subsistunt.

42. Ex quo plane fit, non habere materialem formam proprium modum existendi, qui sit partialis subsistentia; alioqui ab illo modo denominaretur subsistens, saltem incomplete. Unde D. Thomas, citato loco, et cæteri Theologi, tanquam proprium et peculiare attribuunt animæ rationali inter omnes formas informantes corpus, quod sit aliquid subsistens, eo quod sit operans independenter a corpore, ut organo seu instrumento; et in art. 3, expresse negat D. Thomas, animas brutorum animalium esse subsistentes. Et hoc sensu dicitur nomine Augustini, in lib. de Eccles. dogmat., cap. 16 et 17, solam hominis animam esse substantivam, animas vero brutorum non esse substantivas. Ratio vero est, quia substantia intrinsece ac formaliter includit independentiam a sustentante, et maxime a materiali subjecto, seu causa a qua in suo esse res pendeat; sed in his formis materialibus nihil est (id est, neque essentia, neque existentia, neque modus existendi) quod non innitatur materiæ, ut sustentanti, quodque ab illa non pendeat in esse et conservari in genere materialis causæ; ergo modus existendi talis formæ ill connaturalis non potest habere veram rationem subsistentiæ partialis. Consequentia est per se evidens. Minor item est clara, satis que in superioribus declarata et probata quia quidquid est in his formis est affixum materiæ; est enim commensuratum entitati et naturæ talis formæ, cui connaturalis est hæc dependentia. Denique nihil est in his formis, quod non producatur vel comprodu catur per eductionem de potentia materiæ nihil ergo in eis est, quod non pendeat materia ut a sustentante. Major autem pro positio etiam videtur satis constans ex com muni omnium consensu; omnes enim pe hanc negationem maxime declarant ratio nem subsistentiæ, et eam ut minimum a subsistendum requirunt, licet multi aliqui ultra postulent, ut vidimus. Item inhærenti directe opponitur subsistentiæ; omnis autem dependentia a subjecto sustentante pote inhærentia appellari; atque ita D. Thomas supra, modum existentiæ formæ material in materia inhærentiam appellat; repugn ergo cum propria subsistentia.

43. Neque refert quod in his composit materialibus aliquid seu aliquis partial modus ex parte formæ concurrat ad compo nendam integram subsistentiam totius. Nc enim necesse est ut omne id, ex quo aliqu componitur, participet rationem vel denom nationem totius; ut non quidquid compo

lineam, est linea, neque omne id, quod componit hominem, est homo, si proprie loquamur; sic igitur non quidquid complet subsistentiam totius, est subsistentia etiam incompleta, sed est terminus quidam vel modus complens subsistentiam. Itaque fatemur subsistentiam integram naturæ omnino materialis componi ex partialibus modis materiæ et formæ; dicimus tamen modum materiæ esse partialem subsistentiam, non tamen modum formæ, quia modus materiæ est quasi primum fundamentum seu basis totius subsistentiæ talium rerum, et non nititur priori fundamento aut subjecto. Unde fit ut manere possit, naturaliter quidem sine hac vel illa forma, vel quacumque determinata, supernaturaliter vero absque omni forma, et absque omni complemento quod ab illa provenire potest. Modus autem formæ, licet sit complementum quoddam subsistentiæ totalis, non est tamen proprie partialis et incompleta subsistentia, quia est talis modus, qui innititur priori subjecto et fundamento, a quo ut a sustentante ita pendet, ut sine illo sustineri aut esse non possit, non modo naturaliter, quod certissimum est, verum nec supernaturaliter. Quanquam enim materialis forma possit a Deo conservari sine materia, modus tamen existendi quem habet, illum est in materia, non potest conservari in illa forma separata a materia, tum quia per separationem intrinsece mutatur modus existendi, tum etiam quia ille modus est quasi respectivus, et dicens actualem habitudinem, ut competit formæ non utcunque, sed ut informanti, et componenti totum. Quod etiam optime declarat, quantum ille modus deficiat a ratione subsistentiæ partialis. Unde etiam constat differentia inter modum existendi animæ rationalis et aliarum formarum; nam illa præter unionem habet proprium existendi modum independentem a materia. Atque ita fit ut homo nobiliori modo subsistat quam omnes aliæ res materiales; subsistit enim et per se totus, et secundum materiam, et secundum formam, habetque subsistentiam integram compositam ex partialibus subsistentiis, quam perfectionem non attingunt aliæ res materiales, ut declaratum est.

44. Sed quæres an hic modus, qui ex parte formæ materialis concurrit ad complendam subsistentiam totius, sit ipsamet unio talis formæ cum materia, vel aliquis alius modus ex natura rei ab unione distinctus. Videtur enim ex dictis sequi illud prius: diximus enim hunc modum talem esse, ut sine materia conservari non possit; hujusmodi autem dependentia seu tanta connexio videtur esse propria unionis formæ cum materia. Item quia præter unionem quæ includit substantialem inhæsionem, et dependentiam existentiæ talis formæ a materia, non videtur ad quid sit necessarius alius modus ejusdem formæ et existentiæ illius, aut quem effectum formalem habere possit circa existentiam talis formæ; non est ergo in tali forma alius existentiæ modus, nisi unio seu adhæsio in materia. Sicut in forma accidentali actualis inhæsio in subjecto est modus existentiæ talis formæ, et quasi ultimus terminus ejus, præter quem supervacaneum omnino esset alium fingere; idem ergo est in forma substantiali, quatenus cum accidentali convenit in informatione inhæsiva seu dependente a subjecto quod informat, quamvis differat in gradu seu perfectione talis inhæsionis. Quæ differentia optime etiam declaratur juxta eamdem doctrinam; inhæsio enim formæ materialis differt ab inhæsione accidentis, quia illa prior talis est ut, adjuncta incompletæ subsistentiæ materiæ, cum illa compleat perfectam et integram subsistentiam in genere substantiæ; ex quo constat illam esse substantialem modum; inhæsio autem accidentis nullo modo complet, aut pertinet ad subsistentiam integræ substantiæ, sed est omnino extra genus et latitudinem substantiæ.

45. Quanquam hæc pars videatur specie probabilis, præsertim cum hæc pluralitas rerum aut modorum vitanda sit, quoad fieri possit, nihilominus tamen dicendum existimo hunc modum esse distinctum ex natura rei ab informatione, seu unione, aut inhæsione formæ materialis in materia. Quod imprimis declaro ex mysterio Incarnationis: Verbum enim hypostatice sibi univit sanguinem (quem suppono habere formam distinctam ab anima rationali), et in triduo assumpsit cadaver, et juxta veram et receptam sententiam potuisset assumere naturam leonis, et aliam similem; ex vi autem talis unionis privaretur natura assumpta integra atque totali subsistentia creata, et de facto ita contigit in sanguine, et in cadavere Christi juxta sanam doctrinam; ergo privatur tam incompleta subsistentia materiæ, quam omni complemento subsistentiæ, quod ex parte formæ adjungitur, id est, illo partiali modo, quem forma materialis secum affert ad complendam cum subsistentia ma-

teriæ integram subsistentiam compositi; non privatur autem forma sua informatione et unione ad materiam propter assumptionem, ut per se notum est; ergo ille modus complens subsistentiam ex natura rei distinctus est ab actuali informatione, quia, ut in superioribus traditum est, nullum est certius signum talis distinctionis, quam realis separatio unius ab alio, etiamsi mutua non sit. Nec video quo modo possit huic rationi satisfieri, nisi, per assumptionem irrationalis seu inanimatæ naturæ non uniri subsistentiam divinam toti naturæ creatæ per se primo, seu secundum se totam, sed tantum secundum materiam. Verumtamen hæc evasio est in Theologia improbabilis, et plus quam falsa, ut in libris de Incarnatione suis locis ostendimus. Et præterea non solvit difficultatem; nam si unio fit ad materiam, ergo privatur materia sua subsistentia partiali; ergo non potest in forma materiali manere aliquis modus qui ad rationem vel complementum subsistentiæ pertineat, quia talis modus directe ac præcise respicit modum subsistentiæ materiæ, et illum quasi actuat, et ab illo omnino pendet, ut ostensum est; ergo revolvimur cum eadem efficacia in rationem factam, scilicet, quod talis modus est separabilis ab actuali informatione, et consequenter ex natura rei distinctus ab illa.

46. Atque hinc sumi potest metaphysica ratio et propria hujus rei; nam, sicut in integra natura composita distinguimus entitatem naturæ a completo modo subsistentiæ, ita in ipsa materia distinguimus essentialem entitatem, ratione cujus est pars essentiæ seu naturæ compositæ, et partialem modum subsistentiæ, ratione cujus componit integram subsistentiam totius. Sic ergo in substantiali forma intelligitur essentialis entitas formæ, quæ est pars essentiæ et naturæ compositæ; et hæc est quæ informat materiam ut est etiam pars naturæ, et hæc actualis informatio nullo modo pertinet ad rationem subsistentiæ, sed præcise ad compositionem naturæ, ut patet etiam in Christi humanitate, quæ includit informationem animæ rationalis absque ullo vestigio subsistentiæ creatæ; ergo hæc informatio ut sic nullo modo pertinet ad complementum subsistentiæ; ergo oportet aliquid aliud adjungere ex parte formæ. Alioqui sequetur in materiali natura completa nihil esse quod ad rationem subsistentiæ pertineat, præter incompletam subsistentiam materiæ, quod in superioribus improbatum est.

47. Dicetur fortasse, his rationibus recte probari aliquid aliud adjungendum esse ex parte formæ, præter unionem cum materia, quatenus utraque est pars essentiæ vel naturæ; hoc tamen nihil aliud esse præter unionem existentiæ formæ ad subsistentiam materiæ. Nam, sicut in materia distinguuntur ex natura rei essentia et subsistentia partialis, ita in ipsa forma distinguitur unio ad essentiam materiæ ab unione ad subsistentiam; et per assumptionem hypostaticam una separatur ab alia; nam forma sanguinis Christi unita mansit essentiæ materiæ, non tamen subsistentiæ propriæ ejus, cum illam non habuerit; ergo hoc satis est ad efficaciam rationis factæ, et ut intelligatur subsistentia materialis naturæ compleri per solam hanc unionem existentiæ formæ ad subsistentiam materiæ. Sed hæc responsio nullo modo potest consistere; nam si recte consideretur, introducit in naturali compositione suppositi ex forma et materia quemdam modum hypostaticæ unionis, quod quam sit incredibile et improbabile, per se satis patet. Declaratur autem assumptum, quia unio hypostatica nihil aliud est quam unio unius substantiæ seu existentiæ substantialis ad subsistentiam alterius, ut per eam terminetur; hoc autem attribuitur formæ materiali, cum dicitur per suam existentiam uniri subsistentiæ materiæ ut per eam terminetur. Nec refert quod forma illa non sit integra substantia, sed partialis; nam etiam anima rationalis est partialis substantia, et nihilominus unio ejus ad subsistentiam alterius est vera unio hypostatica. Neque etiam obstat quod subsistentia materiæ sit incompleta, imo tanto erit mirabilior unio.

48. Unde optimum conficitur argumentum. Nam subsistentia completa tantum potest naturaliter terminare completam naturam cujus est subsistentia, quam intime afficit; ergo subsistentia incompleta tantum potest naturaliter terminare illam incompletam naturam, quam intime afficit, ut modus ejus intrinsecus, non realiter, sed modaliter tantum ab illa distinctus; ergo subsistentia materiæ ita adæquate terminat intensive et extensive (ut alias Cajetanus loquitur) partialem naturam materiæ, ut non possit saltem naturaliter terminare existentiam formæ, neque e converso existentia formæ possit quasi hypostatice uniri subsistentiæ materiæ. Quin potius, si velimus argumentum retorquere, ex ... positione sequitur subsistentiam materiæ ...

esse incompletam; nam si talis est, ut per am terminetur existentia materiæ et formæ, t consequenter existentia totius naturæ integræ, quid illi deest quominus completa subsistentia sit? Unde ex illa sententia etiam sequitur, in toto materiali composito non esse liam subsistentiam, vel complementum subsistentiæ præter subsistentiam materiæ; nam nio existentiæ ad subsistentiam non est comlementum subsistentiæ, sed solum via vel uasi conditio necessaria, ut existentia unius r alienam subsistentiam terminetur, ut pat in Christi humanitate et unione ejus ad erbum.

49. Quapropter nihil etiam obstat, si quis spondeat, subsistentiam materiæ non esse ienam formæ substantialiter unitæ ipsi mariæ, et ideo unionem illam non esse simim hypostaticæ unioni, quæ est ad alienam bsistentiam; sicut e contrario multi censent bsistentiam esse solius formæ, præsertim homine, et ad illam uniri essentiam et exintiam materiæ. Hoc (inquam) non obstat; m, cum materia sit realiter distincta a for, et imperfectam habeat subsistentiam, itumque sibi commensuratam, satis est ena et extrinseca ipsi formæ, ut non posterminare subsistentiam ejus, nisi intervenientc aliqua præternaturali unione. Prætim cum in superioribus ostensum sit, bsistentiam unicuique rei connaturalem n esse rem distinctam ab illa, sed modum rinsecum illius. Illa vero opinio, quæ trii formæ totam subsistentiam, supponit sistentiam esse rem simplicem, et realiter tinctam, tam a materia quam a forma, et a esse terminum existentiæ, sed vel exitiam ipsam, vel conditionem ad illam requisitam, quæ principia nos non admitus. Et juxta illa magis consequenter atbuitur subsistentia formæ vel ut radici, respectu materialium formarum, vel etiam ut mo quasi subjecto respectu animæ rationes; in nulla vero sententia dici probabili potest, quod subsistentia materiæ termi hypostatice existentiam formæ, aut quod egra subsistentia totius compositi matelis compleatur per solam unionem exintiæ formæ ad materiæ subsistentiam.

50. Concludimus ergo, sicut in materia eter entitatem essentiæ ejus, quæ est edam partialis natura, datur modus quin partialis etiam et incompletus, qui est imus terminus existentiæ ejus, ita in forma teriali præter entitatem essentialem ejus, quæ est altera partialis natura, dari modum alium partialem ex natura rei distinctum ab illa, qui est terminus existentiæ ejus; et sicut ex essentiis partialibus materiæ et formæ inter se unitis consurgit integra et completa natura, ita ex illis duobus modis materiæ et formæ inter se etiam unitis consurgere integram subsistentiam totius materialis naturæ. Rursus conveniunt in hoc illi duo partiales modi, quod uterque petit ex natura sua unionem cum altero, adeo ut naturaliter neuter possit sine altero conservari. Differunt tamen, quod modus materiæ non innititur alteri, ut sustentanti, sed solum requirit illum quasi ultimum actum seu complementum suum. Unde ulterius fit, ut talis materiæ modus non requirat determinate hunc vel illum modum formæ, sed quacunque forma vel modo formæ contentus sit, et successive possit idem permanere sub diversis formis et modis earum. Ex quo etiam colligitur, talem modum non terminare seu afficere materiam, præcise ut unitam huic vel illi formæ, sed secundum se; quandoquidem variata quacunque unione ad formam, ille modus existendi perseverat in materia secundum se. Hæc vero omnia longe aliter contingunt in materiali forma. Nam imprimis, sicut hæc forma habet entitatem innixam materiæ, ita modus existendi ejus innititur modo existendi materiæ, et ab eo quasi fulcitur vel sustentatur. Ex quo fit ut sit ab eo inseparabilis, ita ut determinate pendeat hic modus formæ ab hac subsistentia materiæ, nec possit aut variare hoc sustentaculum, et quasi migrare in aliud subjectum, aut omnino sine illo permanere. Rursus hinc conjectamus, hunc modum formæ non afficere ipsam secundum se, sed tantum ut unitam materiæ. Non quod non adhæreat (ut sic dicam) intime ipsi formæ et existentiæ ejus, quam terminat; id enim dici non potest; alioqui superfluus esset talis modus, neque haberet proportionatam entitatem, quam immediate afficeret; sed quod non consequatur formam, neque illam afficiat nisi ut unitam materiæ; nam, sicut illa forma secundum se non est naturaliter capax existentiæ, sed tantum ut unita, ita etiam nec terminum seu modum existentiæ habet, nisi ut unita. Itaque sicut materia prima ordine naturæ supponitur formæ, ita etiam eodem naturæ ordine in ea præsupponitur modus subsistentiæ ejus; forma vero materialis primo intelligitur uniri materiæ,

et in illa secum afferre modum, quo cum materia componat rem complete subsistentem, quem modum habere non potest, nisi prout unita est tali materiæ ; et ideo dicitur non afficere illam secundum se, sed prout unitam.

51. Et propter has differentias vocamus modum illum materiæ partialem subsistentiam, et materiam secundum se subsistentem constituere dicimus; modum autem formæ non vocamus subsistentiam, etiam incompletam et partialem, sed complementum quoddam integræ subsistentiæ, quod non constituit hujusmodi formam secundum se subsistentem, sed cum subsistentia materiæ complet integrum terminum totius suppositi complete subsistentis. Quod si quis contendat, illum etiam modum formæ appellandum esse partialem subsistentiam, eo quod sit quasi pars subsistentiæ totalis, primum infirma ratione nitetur, ut jam ostensum est. Deinde solum in modo loquendi a nobis, et a communi usu philosophorum discrepabit; nam (quod ad rem pertinet) negari non potest, quin ille modus innitatur materiæ, et ab illa pendeat. Ac denique absolute ac simpliciter nemo potest dicere materialem formam subsistere ratione illius modi, sed solum esse in toto, quod in ea subsistit. Declaratur hoc denique ex modo existendi, quem haberet forma materialis, si per divinam potentiam separata conservaretur, et ex differentia inter modum quem tunc haberet, et quem habet unita materiæ. Si enim Deus conservet animam equi separatam a materia, et illi conferat positivum modum per se essendi, sicut confert quantitati consecratæ in Eucharistia, ille modus differet a modo existendi, quem habet illa anima unita materiæ in duobus. Primo, quia ille modus non habet ex se ordinem ad materiam, ratione cujus ab illa pendeat; secundo, quia directe repugnat cum unione talis animæ ad materiam, quia talis anima non potest uniri materiæ nisi cum dependentia ab illa, quæ dependentia repugnat cum illo modo existendi, sicut modus, quem habet quantitas separata, repugnat cum actuali inhærentia. At vero modus existendi, quem materialis anima habet naturaliter, non repugnat unioni, et dependentiæ, seu inhærentiæ in materia; imo natura sua illam postulat, et ideo talis modus non est subsistentia; ille autem quem haberet illa anima in prædicto casu separationis, revera esset subsistentia. Quia esset modus substantialis, sicut et existentia, quam terminat; et esset modus per se essendi incompossibilis inhærentiæ; quid ergo illi deesset ad rationem subsistentiæ ?

52. Dices : illa subsistentia essetne totalis an partialis? non enim videtur primum, cum sit tantum in natura partiali; nec secundum, quia non est apta componere unam subsistentiam totalem. Circa hoc multa dici possent, quæ breviter insinuabo. Primum est non repugnare partialem naturam subsiste[re] per subsistentiam integram et completam, cum Christi anima subsistat per subsistentiam Verbi, quod saltem in triduo certissimum est; sic ergo dici potest illa subsistentia talis animæ esse quasi totalis, quia non est apta ad componendam aliam subsistentiam, sed in se est indivisibilis. Secundum est, talem subsistentiam simpliciter in sua entitate esse imperfectam, et hoc sensu dici posse incompletam, non quia ordinetur [ad] complendam aliam subsistentiam, sed quia tantum est apta ad terminandam incomp[le]tam naturam. Sicut modus per se quantitatis separatæ non est partialis proprie, quia non ordinatur ad componendum alium; tamen [est ali]quid imperfectum, et incompletum in se, sicut etiam motus est in se quid incomp[le]tum, licet non ordinetur ad componend[um] alium motum; et hæc duo vera sunt. Terti[um] vero posset aliquis addere, scilicet, po[sse] a Deo fieri, ut talis anima, conservata [sua] subsistentia, uniatur materiæ, et tunc [illa] subsistentia cum subsistentia partiali ma[te]riæ componeret unam; quod si hoc ver[um] est, propriissime dicitur illa subsistentia p[ar]tialis. Hoc tamen mihi non probatur, q[uia] existimo materialem formam non posse u[niri] materiæ, nisi per unionem includentem [de]pendentiam a materia, et inhærentiam, c[ui] subsistentiæ repugnat, ut supra dixi; for[ma] enim non potest aliter informare, quam [na]tura sua apta sit, quia causalitas formalis [non] potest suppleri aut variari in eadem for[ma]; at vero materialis forma non est apta in[for]mare, nisi inhærendo suo modo; quare [im]possibile est ut informet subsistendo. [Et] fortasse adjuncto novo miraculo, quod [ea]dem forma simul afficiatur modis oppositis, e[t ex] natura rei repugnantibus, quod in his m[odis] ita proxime oppositis, ut sunt per se es[se et] inhærere, non existimo esse possibile, [sicut] constituendo eamdem rem bis in rerum [na]tura, seu in diversis locis. Videantur [quæ] de hac re tetigimus in tom. 1 tertiæ par[tis], disp. 14, sect. 1 et 3.

tisfit argumentis in principio positis, et incommunicabilitas subsistentiæ declaratur.

53. Argumenta, seu rationes dubitandi in ncipio sectionis positæ priori loco, non it a nobis solvendæ; probant enim et connant sententiam a nobis propositam. In his o, quæ posteriori loco positæ sunt, attinır difficultas alia, præcipue intenta in hac tione, scilicet, quo modo subsistentia creata atur incommunicabilis; hoc enim esse de one suppositi certissimum est ex omnium ologorum sententia, in principio 3 lib. itent., et 3 part. D. Thom. Quo sensu it etiam Boetius, personam esse rationalis uræ individuam substantiam, id est, inımunicabilem, ut omnes exponunt. Subentia ergo creata, quæ suppositum sem constituit, incommunicabilis etiam esse et; nam si ipsa communicabilis esset, modo posset rem incommunicabilem rede? Hæc autem incommunicabilitas videtur ugnare cum his quæ diximus de composiie subsistentiæ, et de unione unius subentiæ cum illa, quia omnis compositio fit quamdam communicationem; oportet o verum sensum hujus incommunicabili aperire.

4. Est ergo primo considerandum, varios modos communicationis, et non omnes ludi ex vi subsistentiæ seu suppositi. Est n imprimis quædam communicatio exseca intentionalis, seu in genere causæ lis, quo modo finis seu bonum dicitur ımunicare seipsum, alliciendo ad sui diionem; et hoc modo constat subsistentiam uppositum esse communicabilia; nam dit perfectionem aliquam per se amabilem. est communicatio etiam extrinseca, sed is et effectiva, quomodo causa efficiens tur se communicare suis effectibus, et etiam modo clarum est non esse de rae suppositi, ut sit hoc modo incommuıbile. Imo vero ad suppositum maxime tinet hoc modo se communicare; nam aiunt) actiones sunt suppositorum, et subentia, quamvis non sit propria ac formalis o hujus communicationis, non tamen exlit illam, imo est conditio necessaria ad e communicationem. Rursus est alia comicatio intrinseca et formalis; voco autem alem, non tantum illam quæ est in ge causæ formalis, sed omnem illam in res communicat vel præbet alicui suammet entitatem seu formalitatem, quomodo etiam materia dicetur intrinsece ac formaliter se communicare composito. Hæc vero communicatio potest etiam esse multiplex; quædam est secundum rationem tantum seu communitas rationis, quomodo species, genera, et alia superiora prædicata dicuntur communicari inferioribus. Et hanc communicationem excludit imprimis incommunicabilitas suppositi et subsistentiæ, sed non est propria ejus, sed communis cuilibet rei singulari; nam quælibet res singularis, sive sit natura, sive suppositum, non potest pluribus inferioribus communicari. Imo ipsummet suppositum, vel subsistentia in tantum est hoc modo incommunicabilis, in quantum in re ipsa singularis est; nam ipsa ratio subsistentiæ, vel suppositi, prout abstracte concipi potest, communicabilis est secundum rationem, ut indicavit D. Thomas, 1 part., quæst. 29, art. 1, ad 1.

55. Alia est communicatio realis ejusdem rei singularis ad plura supposita, vel plura entia realiter distincta. Quæ potest dupliciter intelligi, scilicet, vel per identitatem, vel per unionem tantum. Priori modo non reperitur talis communicatio extra divinam naturam. Unde incommunicabilitas huic communicationi opposita, convenit quidem omni subsistentiæ finitæ, non tamen ex eo præcise quod subsistentia singularis est, sed ex eo tantum quod finita est. Nam divina natura, licet sit singularis et essentialiter subsistens, realiter communis est tribus personis realiter distinctis, secundum totam suam perfectionem, et ipsammet subsistentiam absolutam; et e converso, omnis res finita, etiamsi non sit subsistens, est incapax hujus communicabilitatis respectu plurium et distinctarum rerum per identitatem; provenit ergo hæc incommunicabilitas ex limitatione. Quanquam autem hæc sit sufficiens ratio, et adæquata respectu creaturarum, non tamen respectu omnium rerum, quia divinæ personæ secundum proprias relationes seu proprietates personales sunt hoc modo incommunicabiles per identitatem, non propter limitationem, sed propter relativam oppositionem, vel originis; ab hac enim provenit distinctio divinarum personarum, et consequenter incommunicabilitas unius respectu aliarum; nam respectu inferiorum rerum potius provenit ex eminentia et infinitate, ratione cujus non possunt identificari cum rebus finitis et inferioribus, ut per se notum est.

56. Alia vero communicatio realis unius et ejusdem rei singularis respectu plurium et distinctarum, non per identitatem, sed per unionem tantum, naturaliter saltem loquendo, repugnat supposito et subsistentiæ creatæ; unde hoc sensu etiam incommunicabilitas, tali communicationi opposita, est de ratione illius. Imo, juxta probabilem opinionem Theologorum, etiam supernaturaliter, seu per divinam potentiam, omnis subsistentia creata est incommunicabilis non solum pluribus suppositis, quod indubitatum est, sed etiam pluribus naturis; subsistentia enim creata ita est alligata (ut sic dicam) propriæ naturæ, quam terminat, ut nulli alteri communicari possit, quod aliis verbis dici solet, suppositum creatum ita esse imperfectum, ut non possit alienam naturam assumere aut terminare. Quam incommunicabilitatem non habet divina persona, aut subsistentia; potest enim pluribus naturis communicari per hypostaticam unionem, saltem supernaturaliter; naturaliter enim id fieri non potest; nam, licet esse hoc modo communicabilem connaturale sit divinæ personæ vel subsistentiæ, ipsa tamen communicatio nulli naturæ creatæ potest esse connaturalis, cumque fieri debeat per mutationem creaturæ, et non Dei, necessario sequitur, ut per solam mutationem, vel actionem supernaturalem fieri possit. Unde fit hanc incommunicabilitatem absolute sumptam non esse de ratione suppositi ut sic, sed de ratione suppositi creati. Imo in ipsomet supposito creato non oritur ex aliqua conditione ad rationem suppositi pertinente; nam aliis etiam rebus convenit, quæ non sunt supposita. Una enim forma non potest naturaliter esse in diversis materiis adæquate, nec una materia sub diversis formis inter se repugnantibus, neque unum accidens in distinctis subjectis, neque una natura in distinctis suppositis, et sic de aliis. Quod ergo subsistentia creata non possit naturaliter communicari pluribus rebus, seu naturis, ex eo provenit, quod limitata est et finita; ex eadem enim radice similis incommunicabilitas reperitur in omnibus exemplis adductis, et in aliis rebus aut modis similibus. Quod vero etiam supernaturaliter eadem subsistentia creata incommunicabilis sit multis naturis, etiam existimatur provenire ex limitatione ejus; sed quia hæc communis ratio non sufficit, ut opinor, addendum est id oriri ex propria imperfectione subsistentiæ creatæ, scilicet, quia solum est modus naturæ, quam terminat, et non res omnino al illa distincta. Est enim intrinsecum huic mo do, ut solam illam rem afficere possit, quar modificat, quia in suo modo afficiendi dici quamdam identitatem cum re quam afficii Unde hoc non est proprium subsistentiæ, se commune omnibus modis, tam substantiali bus, quam accidentalibus; quam rem latiu tractavi in 1 tom. tertiæ partis, disput. 1 sect. 4.

57. *Quid sit communicatio formalis, et qui bus rebus possit convenire.* — Porro præt communicationem unius rei respectu plu rium, potest intelligi communicatio unius re respectu alterius per formalem unionem, ve conjunctionem aliquam, ut forma communi catur materiæ, et materia formæ, et sic d aliis. Atque hoc modo nulla esse videtur re creata (ut divina omittamus) omnino incom municabilis; quanquam enim non omnis re omni modo communicari possit, nulla tamer videtur esse res quæ non sit aliquo mod communicabilis. Nam, ut dicebam, materi communicatur formæ, et forma materiæ, e accidens communicatur subjecto et subjec tum accidenti, et (quod ad rem præsenter spectat) subsistentia communicatur naturæ cui intime conjungitur, eam terminando, e natura communicatur supposito, cujus e forma et essentia, et ipsi etiam subsistenti communicatur, siquidem illi unitur. Und concludi videtur, incommunicabilitatem ab solute sumptam non posse esse de ration subsistentiæ, etiam creatæ, sed sub aliqu determinata ratione vel limitatione.

58. Quod ut declaremus, advertendun est, aliud esse loqui de supposito, aliud d quacunque re creata subsistente, aliud deni que de subsistentia ipsa completa vel incom pleta. Suppositum enim absolute dictum si gnificat substantiam completam et totalem atque omnino determinatam in genere sub stantiæ. Unde suppositum creatum, ut tal est, omnino est incommunicabile, quia nequ ulterius determinari potest, aut quasi con trahi, vel modificari in genere substantiæ, e quamvis accidentia recipiat, quibus commu nicari videtur, non tamen recipit illa secun dum subsistentiam suam, sed secundum na turam; cujus signum est, quia, ablata sub sistentia, eadem accidentia manent, præter quam quod hæc communicatio accidentiun est in alio genere, et valde extrinseca. Noi potest autem suppositum creatum communi cari secundum subsistentiam suam alteri na

turæ substantiali, non solum naturaliter, verum nec supernaturaliter, ut diximus, atque ita est omnino incommunicabile. Formaliter autem ac propriissime, et quatenus suppositum est, est incommunicabile alteri supposito, non solum creato, sed etiam divino, ut ab eo sustentetur seu terminetur; nam in ratione sua includit quod sit ultimo terminatum; hæc ergo incommunicabilitas est propria suppositi, ut suppositum est. Unde etiam divinis et increatis suppositis convenit; nam, licet suppositum divinum communicabile sit creatis naturis, non tamen ut ab eis terminetur, sed ut eas terminet, et quasi in se sustineat.

59. Neque huic incommunicabilitati obstat, quod cum una aqua, verbi gratia, unitur alteri, ex duobus suppositis integris fit unum, atque ita videtur unum suppositum substantialiter uniri et communicari alteri ad componendum unum tertium. Hoc (inquam) non obstat, quia cum dicitur suppositum incommunicabile, intelligitur formaliter, seu um compositione, id est, manens suppositum; nam si amittat rationem seu complementum suppositi, id quod reliquum est, communicari poterit, saltem ut pars toti vel comparti. Atque ita contingit in prædicto exemplo; nam cum aqua unitur aquæ, utraque amittit aliquem ultimum terminum terminantem et completem rationem totius, seu totalis substantiæ, quam suppositum significat, et ambæ acquirunt communem terminum, in quo uniuntur per modum partium; et ideo quæ uniuntur, non sunt supposita, sed potius ut uniantur, desinunt esse supposita, atque ita semper verum est, suppositum ut suppositum esse incommunicabile, vel (ut ita dicam) inunibile substantialiter alteri supposito. Diximus autem superius, substantias, quæ sic uniuntur, non amittere totam subsistentiam quam antea habebant, sed solum indivisibilem terminum ejus; ex quo fit, ut partes aquæ post unionem inter se possint dici subsistentes, non tamen supposita; nam denominatio subsistentis indifferens est ad totum, et ad partes quæ participant subsistendi modum, seu ad rem completam et incompletam; denominatio autem suppositi, sicut et personæ, est solius substantiæ completæ, et plene constitutæ in suo genere. Quod ex communi usu hominum nominum constat. Sic enim, ut notavit D. Thom., 1 part., quæst. 29, art. 1, ad 5, anima rationalis etiam separata, licet subsistat, non est persona, quia est substantia incompleta, *sicut nec manus* (inquit) *nec quæcunque alia partium hominis*. Quod si quis dicat saltem posse vocari suppositum incompletum, sicut nonnulli appellant animam semipersonam, respondendum est id solum pendere ex usu vocis, ideoque esse illam locutionem impropriissimam, et in rigore falsam; nam cum dicitur suppositum incompletum, involvitur repugnantia in ipsis terminis secundum propriam significationem eorum; nam suppositum non significat nisi substantiam completam. Verum est, D. Thomam interdum indicare illam distinctionem, non tamen sub nomine *suppositi*, sed *subsistentis*, et *hoc aliquid*, ut patet 1 p., quæst. 75, art. 2, ad 1, ubi ait: *Hoc aliquid potest accipi dupliciter, uno modo pro quocunque subsistente, alio modo pro subsistente completo in natura alicujus speciei; primo modo excludit inhærentiam accidentis, et formæ materialis, secundo modo excludit imperfectionem partis; unde manus posset dici hoc aliquid primo modo, sed non secundo modo, et idem est de anima.*

60. *Subsistentia absolute non reddit omnino incommunicabilem naturam.* — Quocirca, loquendo de subsistente ut sic, non includit eam omnimodam incommunicabilitatem, quam includit suppositum. Nam in divinis natura subsistens, etiamsi sit perfectum et completum ens, communicabilis est tribus suppositis, non ut ab eis pendeat, nec quia illis indigeat ut subsistat, sed propter suam infinitatem, ratione cujus communicatur multis suppositis ineffabili quodam modo, per summam identitatem et simplicitatem. In creaturis autem non habet locum ille modus communicationis, et ideo si res subsistens sit etiam completa, est omnino incommunicabilis, ac suppositum. Res autem incompleta subsistens potest esse communicabilis per modum partis, dummodo talis communicatio non sit per inhærentiam, nam hæc repugnat cum modo subsistendi, ut dictum est; unio autem per modum partis non repugnat rei subsistenti incompletæ seu partiali, cum possit dari subsistentia extensa, et constans ex partibus, ut ostensum est.

61. *Quæ incommunicabilitas de ratione subsistentiæ.* — Atque ita facile constat quid dicendum sit de subsistentia ipsa in abstracto sumpta; nam, generatim loquendo, de ratione illius tantum est illa incommunicabilitas, quæ opponitur inhærentiæ, seu inexi-

stentiæ in alio sustentante; loquendo vero in particulari de subsistentia completa, quæ in rebus creatis semper est suppositalitas, vel personalitas, illa potest dici aliquo modo communicabilis ut quod, incommunicabilis vero ut quo, si metaphysicorum more loquamur; illa enim quatenus est actus quidam naturæ cui adjungitur, communicatur illi, et hoc sensu dicitur communicabilis ut quod; constituit tamen rem omnino incommunicabilem, tum per modum formæ inhærentis, quatenus subsistentia est, tum etiam per modum partis, quatenus completa est, et hoc modo dicitur incommunicabilis ut quo. Unde consequenter habet, ut etiam ut quod, sit incommunicabilis cæteris rebus, præterquam suæ propriæ naturæ, et ut illi etiam non sit communicabilis per inhærentiam, sed per intimam quamdam modificationem et identitatem. Duobus præterea modis intelligi potest subsistentiam creatam et completam esse incommunicabilem ut quo, seu (quod idem est) esse rationem constituentem rem incommunicabilem. Primo, respectu ipsius constituti per ipsam, ut sic; et hoc est certissimum, quia illud constitutum est suppositum, quod, ut tale est, omnino est incommunicabile, ut declaravimus. Secundo, respectu naturæ, quam terminat, id est, quod non solum suppositum ipsum, sed etiam naturam semel terminatam reddat incommunicabilem alteri supposito, seu incapacem alterius subsistentiæ. Et hoc quidem, si solum secundum naturæ leges, et capacitatem naturalem intelligatur, est certissimum, et per se notum. Si autem in ordine etiam ad divinam potentiam, res est incerta, quamvis probabile sit hoc etiam modo reddi prorsus incommunicabilem naturam creatam, propria subsistentia terminatam. Quamvis nec de natura divina, nec de creata terminata personalitate divina, id verum habeat, de qua re dixi 1 tom. tertiæ partis, disputat. 13, sect. 2. De subsistentia denique incompleta dicendum est, constituere rem incommunicabilem per modum inhærentis, non tamen per modum partis; nam, hoc ipso quod incompleta est, potest esse pars; et ideo illi non repugnat communicatio per modum partis, ut satis ex superioribus constat.

62. *Duplex modus incompletæ subsistentiæ.*—Solum occurrit ultimo advertendum, dupliciter esse posse subsistentiam incompletam, scilicet, vel ex se et intrinsece, vel ex accidente et (ut ita dicam) ratione status. Priori modo est incompleta subsistentia animæ rationalis, vel materiæ primæ; et ideo, sive anima sit conjuncta, sive sit separata, semper subsistentia ejus est incompleta, semperque est communicabilis, neque post separationem habet aliquem modum positivum, communicationi repugnantem; et propter hanc etiam causam non est suppositum. Posteriori autem modo est incompleta subsistentia partis aquæ, quando unita est alteri parti, quia solum propter statum non est terminata proprio et incommunicabili termino. Ac propterea si separetur, acquirit talem terminum, estque verum suppositum habens subsistentiam completam. Atque ita satis constat quo modo subsistentia incommunicabilis sit, et qua ratione hæc proprietas non repugnet divisibilitati ejus, seu compositioni ex partibus; et ita etiam sufficienter satisfactum est argumentis in principio sectionis positis.

SECTIO VI.

Quam causam efficientem et materialem habeat subsistentia.

1. Ex his, quæ hactenus diximus de formali ratione subsistentiæ, explicatæ sunt fere omnes proprietates, et variæ divisiones ejus, nimirum in incompletam et completam, in spiritualem et materialem, in simplicem et compositam, seu divisibilem et indivisibilem. Solum ergo superest dicendum in præsenti sectione de causis ejus, et in sequenti de ejus effectibus. Inter causas autem subsistentiæ, finalis declarata est, explicando munus et necessitatem ejus; formalis autem nulla est, quia ipsa subsistentia est quasi forma vel actus ultimus in suo genere; solum ergo dicendum superest de efficiente, et obiter aliquid attingemus de materiali.

2. *Subsistentia omnis creata Deum requirit efficientem.*—Duo ergo sunt certa circa efficientem causam subsistentiæ. Primum est necessariam esse aliquam causam, a qua omnis subsistentia rerum creatarum fiat. Patet, quia hæc subsistentia est aliquid reale et non est quid increatum aut æternum; ergo necesse est ut ab aliquo agente habeat suum esse, qualecumque illud sit. Secundum est, subsistentiam uniuscujusque rei ab ea causa efficiente fieri, a qua fit res ipsa quæ subsistit, seu natura illa quam terminat subsistentia; itaque in Angelis, et rebus omnibus quæ per creationem fiunt, Deus ipse est causa efficiens subsistentiæ; in his autem

quæ fiunt per generationem, generans ipsum a quo res genita fit, etiam confert illi subsistentiam. Hoc constabit magis ex dicendis, nunc breviter probatur, quia tam creatio quam generatio, per se primo et immediate tendit ad rem subsistentem, ut sic; ergo necesse est ut efficiens creationem vel generationem, efficiat aliquo modo subsistentiam sui effectus. Difficultas vero est etiam duplex : prima, an causa creans vel generans rem subsistentem, se sola, et eadem omnino actione, qua confert illi existentiam, conferat etiam subsistentiam ; secunda, esto actio sit aliquo modo diversa, an sit immediate a solo efficiente existentiam rei, vel an illam efficiat mediante ipsamet natura, cujus est subsistentia.

Qua actione fiat subsistentia.

3. *Aliquorum sententia.*—Circa priorem partem multi sentiunt eadem omnino actione fieri ab eodem agente totam rem subsistentem cum subsistentia ipsa et existentia. Quæ sententia videtur sumi ex D. Thoma, 1 part., quæst. 45, art. 4, ubi ait, creari et fieri esse proprium rei subsistentis, quia ejus est fieri cujus est esse; illius autem proprie est esse, quod est subsistens; nam illud est, quod habet esse ; ergo sentit D. Thomas, unicam esse actionem, qua fit res subsistens, ut sic, per quam subsistentia ipsa comproducitur seu concreatur. Quod testimonium non solum D. Thomæ auctoritatem, sed etiam efficacem rationem continere videtur. Et confirmatur, nam quando accidens fit in subjecto, eadem actione fit entitas accidentis, et actualis inhæsio, ut nunc supponimus ex dictis in superioribus ; ergo eadem ratione substantialis natura et ejus subsistentia unica actione fit. Probatur consequentia, tum quia sæpe diximus eamdem proportionem servare modum subsistentiæ ad naturam substantialem, quam habet modus inhærentiæ ad naturam accidentalem; tum etiam qui sicut fit forma accidentalis inhærens, ita fit natura substantialis subsistens. Denique confirmatur, quia suppositum creatum est unum ens simpliciter ac per se; ergo una actione fit; ergo illa eadem actione, et ab eodem agente fit seu concreatur subsistentia.

4. In contrarium autem sumi potest argumentum ex mysterio Incarnationis, in quo videmus animam rationalem esse creatam eadem actione qua crearetur, si non esset Verbo unienda, et ejusdem speciei cum actionibus quibus aliæ animæ rationales creantur, ut suppono ex his, quæ late tractavi in 1 tomo tertiæ partis, disputatione 8, sect. 1 ; ergo creatio animæ, ut talis est, non terminatur ad subsistentiam animæ, sed ad solam existentiam ; ergo oportet ut subsistentia alia actione seu alio modo fiat. Simile argumentum fieri potest de effectione totius humanitatis; et ad res omnes potest applicari. Nam Angelus, verbi gratia, posset nunc uniri hypostatice Deo quoad ipsius naturam, ut supponimus, et tunc desineret esse seu conservari subsistentia Angeli; conservaretur autem natura ejus eodem modo, et in eadem existentia in qua nunc conservatur ; ergo est actio diversa illa, qua conservatur existentia, ab ea qua subsistentia conservatur, quandoquidem una cessante permanet alia ; ergo etiam est diversa actio illa, qua res accipit existentiam, ab ea per quam subsistentiam recipit ; nam actio productiva et conservativa eadem est, per se loquendo, si agens non varietur. Et confirmatur ratione physica ; nam actiones variantur juxta distinctionem et necessitatem terminorum, eo quod actio nihil aliud sit quam dependentia termini ab agente, quæ formaliter est modus quidam ipsius termini, realiter vero est ipsemet terminus, ut progrediens ab agente ; sed subsistentia est aliquid ex natura rei distinctum a re subsistente, et ab existentia ejus ; ergo habet diversam dependentiam et emanationem ab agente; fit ergo per distinctam actionem.

5. Duobus modis intelligi potest actionem hanc esse unam vel plures : primo, quod ita sit una, ut sit indivisibiliter eadem, ita ut effectio subsistentiæ nihil in re addat effectioni naturæ et existentiæ ejus, quæ per subsistentiam terminatur. Alio modo intelligi potest effectionem subsistentiæ aliquid addere actioni creativæ seu productivæ existentiæ rei. Hoc autem subdistinguendum est, nam duobus modis potest accidere : primo, ut id quod addit effectio subsistentiæ, sit actio omnino distincta ab effectione existentiæ, quamvis ex natura rei sit conjuncta cum illa. Secundo, ut non sit actio distincta, sed veluti pars quædam ejusdem actionis, ita ut una tantum sit actio, quæ ad rem existentem et subsistentem terminatur, illa tamen non sit simplex, sed composita ex partiali modo, seu dependentia terminata ad existentiam, et alio partiali modo terminato ad subsistentiam. Sicut actio, qua continue fit calor ut duo,

vel calor bipedalis, est quidem una, non tamen simplex, sed composita ex partialibus actionibus terminatis ad diversos gradus, et ad diversas partes caloris. Imo hæc actionis compositio potest adhuc duobus modis contingere: unus est, ut compositio sit talis, et cum tanta dependentia partium inter se, ut non possit una pars sine alia manere aut fieri; et hoc modo censemus esse unam actionem, qua fit et unitur subjecto accidens, et omnis forma, quæ educitur de potentia materiæ, seu subjecto. Alter modus est, ut compositio hæc sit sine mutua partium dependentia, ita ut possit manere una pars actionis sine alia, quod interdum vicissim et indifferenter contingit in utraque parte, ut quando inter eas et terminos partiales earum nullus est ordo per se, sicut in exemplo posito de calefactione bipedali; posset enim fieri in dimidia parte tantum, idque indifferenter in una vel alia. Interdum vero non est mutua hæc independentia, sed una pars actionis per se supponit aliam, et non potest esse sine illa, vel saltem quin illa præcesserit, quamvis e converso ea, quæ supponitur, seu est prior, possit esse sine subsequenti; sicut in exemplo de actione productiva caloris, ut duo, actio, qua producitur primus gradus, posset manere sine subsequente, non tamen e contra.

Auctoris judicium.

6. Argumenta igitur posteriori loco posita sufficienter probant, actionem, qua fit subsistentia cum existentia rei, non esse ita unam, ut sit omnino simplex et indivisibilis, alioqui nullatenus posset illa actio terminari ad rei existentiam, et impediri ne ad subsistentiam terminetur. Quia si actio reipsa exercetur, necesse est ut habeat suum terminum; si ergo attingit unum terminum, et non alium, vel unam partem termini, et non aliam, ideo est quia impeditur vel una actio, vel una pars actionis, et non alia; ergo actio, quæ sic minuitur, vel impeditur, ut sic dicam, non potest esse omnino simplex, et indivisibilis; hujusmodi autem est actio, qua fit res tota subsistens, quandoquidem potest manere illa actio, ut terminatur ad rem seu existentiam naturæ, sine actione subsistentiæ; ergo. Probant præterea rationes illæ, effectionem existentiæ et subsistentiæ rei non habere inter se mutuam ac necessariam dependentiam, quandoquidem potest una sine altera permanere. Existimo autem hoc non esse verum indifferenter, seu vicissim ac mutuo; nam actio, qua fit natura existens, potest esse sine effectione propriæ subsistentiæ, ut ex mysterio Incarnationis constat; non potest autem e converso fieri, ut effectio subsistentiæ maneat sine actione productiva vel conservativa naturæ existentis. Et ratio est, quia cum subsistentia tantum sit modus naturæ, non potest esse aut fieri, nisi in ipsa natura, et actu terminans illam; ergo ordine naturæ essentialiter supponit existentiam, et consequenter effectionem etiam vel conservationem ipsius naturæ; juxta principia ergo a nobis posita ita philosophandum est, etiamsi alii juxta alia principia aliter opinari cogantur.

7. Neque priores rationes quidquam contra hæc efficiunt; nam ad summum eo tendunt ut probent hanc actionem esse unam, non vero quod sit simplex et indivisibilis. Sicut converso, licet posteriores rationes probent ut dixi, illam actionem non esse unam simplicem, non tamen probant definite esse duas, sed vel esse duas, vel unam compositam, quæ diminui potest, et quasi mutila vel dimidiata manere. Quid autem horum verius sit, inquirendum superest; pendet autem hoc ex posteriori puncto supra proposito. Nam si solum agens, quod existentiam efficit, facit etiam immediate subsistentiam, videtur sane utrumque facere una actione totali; si autem ipsum solum confert existentiam, subsistentiam autem non per se solum, sed medio aliquo principio ipsius rei subsistentis, confert, erunt actiones duæ, quia in rigore sunt a diversis principiis; ob hanc igitur causam simul hæc tractanda sunt.

Quod sit principium proximum a quo manat subsistentia.

8. Est igitur præcipua hujus sectionis difficultas, an subsistentia effective sequatur ab intrinsecis principiis naturæ existentis, an vero a solo extrinseco agente detur, natura solum passiva, seu quasi passive se habente respectu illius. Et videtur quidem hoc posterius verum esse. Primum, ob rationem supra insinuatam, quod actio agentis per se primo tendit ad rem subsistentem ut sic; ergo ipsum solum est, quod dat effectui totam entitatem usque ad subsistentiam. Secundo ex illo simili de accidente; nam quando accidens fit unitum subjecto, modus inhæsionis non est active ab ipsomet accidente quod unitur,

sed solum extrinsecum agens, quod efficit accidens, confert illi actualem inhærentiam; ergo si servanda est proportio, idem dicendum est de subsistentia respectu naturæ substantialis. Tertio, quia alias sequitur materiam primam esse principium intrinsecum activum suæ subsistentiæ, quod est contra naturam materiæ; nam cum pura sit potentia, non est activa. Sequela patet, quia tam intrinsece comparatur, et tantam connexionem habet illa partialis subsistentia cum materia, sicut subsistentia animæ cum anima, aut completa subsistentia totius naturæ cum ipsa natura. Quarto, quia alias sequitur, naturam violenter privari sua subsistentia, quod non est consentaneum mysterio Incarnationis, quia alias dicendum esset, humanitatem Christi esse in statu violento. Sequela vero patet, quia illud est violentum, quod est contra internum impetum activum naturæ, ex 3 Ethic., cap. 1; si ergo natura esset intrinsecum principium activum suæ subsistentiæ, privari illa esset contra internum impetum activum, et consequenter esset violentum. Quinto, quia subsistentia non educitur e potentia naturæ, seu alicujus subjecti, sed concreatur tantum; ergo a solo Deo immediate fieri potest. Antecedens probatur, quia subsistentia non est aliquid inhærens subjecto; nam, ut supra dicebamus, subsistentia est modus directe oppositus inhærentiæ. Consequentia autem patet, quia causa secunda nihil agere potest, nisi per eductionem ex potentia subjecti. Et confirmatur, nam quod in alio concreatur, non habet cum illo connexionem activam, sed formalem ac materialem, vel aliquam similem, quæ ad has reducitur; et ideo eadem actione fit cum re, quæ per se primo creatur, sicut materia et forma cœli concreantur cum cœlo, non propter actionem connexionem, ut notum est, sed ob formalem et materialem; ergo idem dicendum est de re subsistente, et de connexione naturæ, et propriæ subsistentiæ ejus. Sexto, quia alias sequitur, posse naturam existentem conservari sine propria subsistentia, et absque alia, quod videtur intelligi non posse, quia si natura est a parte rei existens, et non est in alio supposito, intelligi non potest quin in se ac per se sit, et consequenter, quod subsistat. Sequela probatur, quia si solus Deus efficit existentiam, et deinde subsistentia resultat a natura existente, ergo sunt diversæ actiones; ergo potest Deus unam separare ab altera, et priorem sine posteriori conservare. Neque ad hoc erit necessaria nova actio, qua detur tali naturæ aliquis positivus modus loco propriæ subsistentiæ, sed sufficiet suspensio divini influxus; nam illa dimanatio propriæ subsistentiæ ab existente natura pendet a concursu Dei; omnis enim modus realis omnisque dependentia, qualiscunque illa sit, pendet magis et immediatius a causa prima, quam a secunda; ergo potest Deus suspendere illum concursum, nullum alium tribuendo, et conservando actionem, qua se solo producit naturam existentem.

Sententia auctoris.

9. Hæc sententia est probabilis, nec potest opposita sufficienter demonstrari. Nihilominus in 1 tomo tertiæ partis, disput. 8, sect. 3, contrarium nobis visum est probabilius, propter auctoritatem D. Thomæ, ibi, quæst. 2, art. 5, ad 1, et quæst. 16, art. 12, in corp., et ad 1, quem ejus discipuli communiter ita intelligunt, et ideo in hanc sententiam inclinant, quam etiam indicat Genebrardus, lib. 2 de Trinitate, pagina 93 et 94. Ratio vero est, quia ex parte naturæ sunt omnia principia sufficientia, ut ab ea active resultet subsistentia ejus; ergo non est negandum, quin inter illa talis activa connexio intercedat. Antecedens declaratur, quia, ut supra a nobis ostensum est, essentia substantialis cum sua existentia ordine naturæ antecedit subsistentiam; ergo habet omnia necessaria, ut ab illa possit resultare modus subsistentiæ. Patet consequentia, quia ipsa essentia est nobilior quam subsistentia, et per existentiam constituitur in statu, in quo possit esse principium intrinsecum subsistentiæ per resultantiam, saltem naturalem. Rursus videtur esse maxime proportionata, ut possit esse hujusmodi principium, tum quia ex nobilitate ac perfectione ejus provenit talis existendi modus, unde in virtute potest illum continere; tum etiam quia ad perfectionem rei spectat, ut possit esse intrinsecum principium sui modi essendi, præsertim quando ille modus est omnino intrinsecus et connaturalis, et naturaliter inseparabilis ab ipsa re. Atque hinc probata manet prima consequentia totius rationis; nam quando effectus vel aliquis modus rei potest convenienter reduci in causam secundam, non est soli primæ attribuendus; et similiter quando revocari potest in internum principium, non est ad solam extrinsecam causam referendus, et præcipue quando talis modus

habet intrinsecam, et inseparabilem connexionem naturalem cum re, cujus est modus. Et augetur vis hujus rationis ex simili exemplo de dimanatione activa propriæ passionis ab essentia, quam admittunt et plures auctores, et qui melius sentiunt; videturque satis probari experimento physico de reductione aquæ in pristinam frigiditatem, et lajus traditur a philosophis in 2 de Anima. Nullæ autem sunt rationes, quæ probabilius suadeant dimanationem illam effectivam passionum ab essentia, quam sit ratio a nobis facta; imo omnes ad illam reducuntur, ut facile patebit consulenti auctores, vel diligenter excogitanti hujusmodi rationes, et vim earum. Addo, majorem vim habere dictam rationem in præsenti, quia major est proportio inter naturam existentem cum sua subsistentia, et major et intimior connexio, quam sit inter substantialem essentiam et accidentalem proprietatem. Neque huic rationi obstat, quod subsistentia est tantum modus naturæ, proprietas autem accidentalis est entitas distincta, imo hoc potius juvat et confirmat rationem factam, quia facilius est, intrinsecum modum fieri seu dimanare ab interno principio, quam entitatem distinctam. Atque hoc magis confirmabit responsio ad rationes dubitandi in contrarium positas.

Solutiones argumentorum.

10. Ad primam respondetur, actionem agentis ultimate quidem tendere ad constituendam rem per se subsistentem (agimus enim de substantiali actione), proxime tamen et immediate efficere rem seu naturam existentem, ad quam non impeditam naturaliter consequitur subsistentia, quam dicitur conferre ipsummet agens, eo modo quo is, qui dat formam, dicitur dare omnia consequentia ad formam. Unde creatio, verbi gratia, dicitur esse rerum subsistentium, non quia formaliter terminetur ad subsistentiam, nam revera terminatur ad ipsum esse ut sic, ut sumitur ex D. Thoma, 1 p., quæst. 45, per totam, et signatim art. 4, ad 1; sed quia per se primo tendit ad tale esse, ad quod ex natura rei consequitur subsistentia, si sit creatio facta modo quasi connaturali ipsi termino. Quod ideo adverto, quia potest Deus creare formam accidentalem, quæ ex se non habet esse, ad quod subsistentia consequatur; tamen ille modus productionis est extraordinarius et præternaturalis; et tunc necesse est ut Deus supernaturali modo sustineat accidens illud sine subjecto, et est probabil[e] conferre illi per novam actionem positivum modum per se existendi, ut in materia d[e] Eucharistia in simili dictum est.

11. Ad secundam rationem negatur con[se]sequentia, et similitudo sumpta ab inhæsion[e] accidentis; est enim dissimilis ratio; nam cu[m] forma accidentis fit in subjecto et ex subject[o], non prius natura existit quam inhæreat, ali[as] oporteret prius natura creari quam uni[ri], et ob eamdem causam non potest seipsa active unire subjecto, quia nec potest seipsa de potentia subjecti educere, neque an[te] unionem etiam secundum naturæ ordine[m] habet esse existentiæ, ut possit esse princ[i]pium efficiens suæ inhæsionis. Et ex eade[m] radice est, quod talis forma eadem actio[ne] et ab eodem agente recipit inhæsionem, quo recipit esse. Sicut etiam qui existima[nt] subsistentiam naturæ substantialis nil ali[ud] esse quam ipsam existentiam substanti[æ], recte et consequenter dicent subsistenti[am] non resultare a propria essentia, sed confe[rri] tantum ab extrinseco agente, quia existen[tia] non potest provenire ab intrinseco, neq[ue] ante existentiam habet res unde possit e[sse] principium efficiens. In eo tamen non [se]quuntur isti auctores consequenter, qu[ia] admittunt essentiam substantialem prius n[a]tura habere entitatem actualem essen[tiæ] quam subsistentiæ, quia tunc necesse est admittant aliquam priorem actionem, [per] quam essentia habeat illam actualitate[m] quam antea non habebat, et separabilem potentia absoluta ab actione, qua fit s[ub]sistentia; et tunc sine causa negant ess[en]tiam constitutam per actionem agentis in actualitate esse posse intrinsecum principi[um] activum, a quo manet subsistentia; hic [au]tem error sequitur ex alio supra notato, [ni]mirum, quia falso negant, illud esse act[um] essentiæ esse existentiam; et ideo fals[o] etiam dicunt, et vocibus abutuntur, qua[ndo] subsistentiam, quæ non constituit formal[iter] actualitatem rei, sed afficit, vel modi[ficat] illam, vocant existentiam ipsius essent[iæ]; sed hæc satis sunt in superioribus tracta[ta].

12. *Formane accidentalis possit al[iquo] modo se unire efficienter subjecto.* — Hic [vero] inquiri potest circa responsionem datam in aliquo casu, vel supposito aliquo m[ira]culo, possit forma accidentalis effective se unire subjecto, saltem per resultantiam [na]turalem, ut verbi gratia, supponendo qu[an]titatem conservari a Deo separatam a [sub]-

ecto, ut in Eucharistia fit, et postea creari nateriam vel substantiam intime præsentem lli quantitati, et auferri ex parte Dei omne mpedimentum, id est, suspendi omnem acionem, qua Deus impediebat inhærentiam t per se constituebat quantitatem. In eo ;itur casu cessat responsio data; nam illa uantitas jam prius existebat quam esset nita; ergo habet esse, a quo possit effective anare unio; et aliunde est tam intima con-xio inter quantitatem et actualem inhæntiam, sicut inter naturam substantialem subsistentiam. Et confirmari potest ex adam probabili opinione Henrici, asseren- animam rationalem, quia prius natura istit intime præsens materiæ dispositæ, am illi substantialiter uniatur, seipsam ive unire corpori per naturalem quamdam ultantiam, seu activitatem. Quod si objis, quia forma non efficit active informaıem, sed formaliter, responderi potest umque concursum habere.

3. Hunc dicendi modum de quantitate illo casu ut probabilem reliqui in 1 tomo iæ partis, loco citato; postea vero re ;is considerata, in 3 tomo, disput. 57, . 3, probabilius censui et merito, inhæem etiam præexistentis accidentis non ıare active ab ipso accidente, sed ab ali- extrinseco agente debere fieri. Et ratio quia, licet accidens toto priori tempore :at absque inhærentia, et consequenter ervetur in esse per actionem non educn de potentia materiæ, sed alterius et rioris rationis, tamen, in eo instante in iterum unitur subjecto, non prius habet quam uniatur, quia jam tunc non recipit per illam actionem superiorem et quasi ivam, sed per actionem eductivam, seu l perinde est) conservativam formæ in cto, et ex subjecto, et non alias; per actionem forma simul recipit esse et e, et ideo non potest talis forma esse ipium activum talis actionis, vel inhæe, quam per illam in eo instante recitque hoc modo differentia assignata in iori responsione locum habet, etiam in ente, quod prius tempore supponitur re separatum. Nam illa præexistentia dicam) tempore antecedens, est per ns respectu actionis, quæ est in illo te in quo tale accidens unitur subjecapropter non est etiam simile exemab anima rationali sumptum; nam illa, prout existit in eo instanti in quo unitur corpori, prius natura existit, et per actionem non eductivam, sed creativam. Præterquam quod illa opinio Henrici satis dubia est, et incerta, ut notavi in 2 tomo tertiæ partis, disput. 44, sect. 5.

14. *Forma substantialis corporea, an possit se active unire.* — Hinc vero obiter infertur, idem, quod dictum est de forma accidentali, dicendum etiam esse de materiali forma substantiali, quoad suam actualem unionem, et quasi inhæsionem in materia. Quia etiam illa fit per eductionem, et ideo simul et eadem actione existit et unitur, et ideo sicut non potest seipsam efficere, ita nec potest seipsam unire. At vero, si sermo non sit de inhæsione formæ substantialis, sed de illo modo partiali, quo talis forma complet subsistentiam totius, recte intelligitur resultare active ab ipsa forma; nam ille jam supponit formam quoad suam entitatem essentialem existentem, et unitam materiæ; et in reliquis eodem modo ad illam comparatur, sicut subsistentia ad essentiam.

15. Secundo obiter etiam intelligitur ratio, ob quam actio, per quam accidens vel materialis forma fit, et unitur subjecto, non potest quasi partiri, et manere dando esse tali formæ, et non dando illi inhærentiam seu unionem cum subjecto. Sed quandocumque accidens separatur a subjecto, et sic conservatur, omnino cessat prior actio, et incipit nova, dans seu conservans illud esse sine unione; secus vero in actione, vel actionibus per quas natura substantialis accipit esse et subsistere; nam potest illa prior actio dividi et separari a posteriori, ut dixi. Ratio autem differentiæ est, quia illa actio, qua forma accidentalis vel materialis recipit esse connaturali modo, est essentialiter pendens a subjecto, alioqui non esset actio eductiva; ablata autem unione cessat concursus subjecti, et ideo necesse est ut talis actio cesset, et incipiat alia, quæ sit quasi creativa et productiva. Actio vero, per quam fit natura substantialis, non pendet essentialiter a subsistentia, cum hæc posterior sit quam ipsum esse, ad quod terminatur talis actio. De qua re dixi plura in primo tomo tertiæ partis, disp. 8, sect. 1.

16. *An a materia prima resultet subsistentia.* — Ad tertium, quod erat de materia prima, aliqui putant inconveniens, hanc activitatem, etiam per resultantiam naturalem, illi tribuere; et ideo aiunt, hujusmodi activitatem subsistentiæ semper esse a sola forma,

non solum in naturis simplicibus seu formis subsistentibus (quod per se clarum est), sed etiam in naturis completis constantibus ex materia et forma. Qui modus dicendi esset satis probabilis, si subsistentia esset simplex entitas omnino realiter distincta a materia et forma. Supponendo autem, quod supra docuimus, subsistentiam esse modum naturæ habentem compositionem vel simplicitatem proportionatam ipsi naturæ, esseque vel partialem vel integram, juxta conditionem naturæ quam terminat, necessario dicendum est subsistentiam consequi ad eam naturam quam proxime terminat. Concedo ergo subsistentiam incompletam materiæ resultare ex ipsa. Neque enim potest resultare a forma, tum quia subsistentia consequitur naturam tanquam modus ad rem cujus est modus ; subsistentia autem materiæ non est modus formæ, sed ipsiusmet materiæ ; tum etiam quia illa subsistentia materiæ ordine naturæ supponitur ipsi formæ, quia, ut materia sit primum subjectum generationis, supponitur subsistens, et sub diversis formis eamdem numero subsistentiam retinet. Neque inconveniens est attribuere materiæ hoc genus activitatis circa propriam subsistentiam ; nam, licet non sit activa propria actione, quæ ordinetur ad communicationem sui esse, quia non potest sibi simile producere, neque ad illud disponere, tamen per quamdam resultantiam circa aliquam proprietatem vel modum suum, nihil impedit quod sit activa. Sic enim quantitas, quæ est proprietas materiæ, et illam semper concomitans, naturaliter manat ab illa, juxta probabilem sententiam, et idem multi censent de relationibus quæ insunt in materia, et in illa resultant posito termino. Neque contra hoc obstat, quod materia sit pura potentia in ordine ad actum formalem ; nam hoc non excludit quin habeat aliquam essentiam actualem, quæ satis est ut ex illa resultent aliquæ proprietates, vel modi essendi illi proportionati.

17. *Substantia privata sua subsistentia an sit in statu violento.* — Ad quartum respondetur, difficultatem in eo tactam æque procedere de essentia, sive comparetur active ad subsistentiam, sive passive tantum, quia violentum non solum est illud, quod est contra principium activum internum, sed etiam quod est contra principium passivum. Aristoteles enim, loco ibidem citato, solum ait, violentum esse quod est a principio extrinseco, nihil prorsus conferente passo, cui vis est illata ; is autem, qui aliquid ab extrinseco patitur contra naturalem appetitum passivum, nihil confert, sed potius repugnat. Restat ergo eadem difficultas, sive natura si principium activum propriæ subsistentiæ, si ve solum naturali aptitudine et appetitu pas sivo illam postulet, quo modo non sit in sta tu violento si illa privetur. De qua re dispu tant Theologi, partim in 1. 2, q. 6, partim i 3 p., q. 2, et quidam generaliter aiunt, quid quid creatura a Deo patitur positive, vel pr vative, non esse violentum, quia secundu potentiam obedientialem subjecta est su creatori, et ad hoc est magis propensa qua ad suam particularem perfectionem, sic aqua, quando ascendit ad replendum va cuum, non violenter ascendit, quia, licet m tus ille sit contra appetitum particulare propriæ naturæ, est secundum generale appetitum ad bonum universi. Alii vero particulari respondent, Christi humanitate non esse in statu violento, quia, licet sit p vata propria subsistentia, evecta est ad tiorem statum, et ad unionem cum nobili subsistentia, quæ virtute et eminenter co net quidquid perfectionis est in propria. hæc est vera sententia, quam late tractav 1 tom. tertiæ partis, disp. 8, sect. 3.

18. Quintum argumentum posset in c trarium retorqueri, saltem ad probandu diversum esse modum quo fit subsistentia eo quo fit natura existens ; et ideo ex parte potius posse concludi, actionem effectionem esse diversam, et non repug quod subsistentia resultet active ab ipsa tura, etiamsi natura secundum existen suam ab extrinseco agente creetur. Quia tura creatur simpliciter ex nihilo, vel g ratur ex præexistente materia, quæ ex n creata est ; subsistentia autem fit aliquo do ex ipsa natura cujus est subsiste nam, sicut in illa est tanquam modus ej ab illa essentialiter pendet in genere c materialis, saltem per reductionem, ita la fit, nec potest aliter fieri nisi conj ipsi naturæ, et in ea nitens, atque ab e dens ; et hoc satis est ut ab ipsa natura active resultare. Neque obstat quod subsi tia concreari dicatur, quando res cr quia concreatio, licet non semper re dimanationem unius rei ab alia, ut declarat confirmatio illi quinto argu adjuncta, non tamen semper illam ex Interdum enim dicitur concreari aliqu

quam pars ejus quod per se primo creatur, et tunc non oportet ut intercedat dimanatio unius ab alio, sed sola compositio unius integri termini, qui per se primo fit per unam actionem compositam et proportionatam termino ; et hoc modo creatur cœlum una actione, et partes ejus concreantur. Alio modo dicitur aliquid concreari, quia naturali necessitate conjunctum est cum proximo termino creationis, ut intellectus concreatur animæ, et hujusmodi concreatio non excludit, sed potius fere semper adjunctam habet dimanationem ejus rei, quæ concreatur, ab existentia vel essentia rei quæ creatur, et hoc modo dicitur concreari subsistentia. Denique alio modo concreatio solum dicit concomitantiam cum creatione in eodem momento, absque intrinseca vel necessaria connexione. Quo modo dicitur communiter gratia concreata Angelis, vel Adæ, et hujusmodi concreatio neque est eadem actio cum creatione, nec dimanatio necessario conjuncta cum illa, sed est actio omnino distincta, et conjuncta cum creatione, vel ex voluntate creatoris, vel ex concomitantia alterius agentis ; ut, verbi gratia, lumen aeris potuit esse aeri concreatum ex præsentia solis, qui illum illuminavit in eodem instanti in quo creatus est. Igitur ex concreatione subsistentiæ non potest excludi dimanatio ejus ab existentia.

19. Sed urgebis, concreationem subsistentiæ non esse collocandam in secundo ordine, sed in primo, ideoque excludere prædictam dimanationem. Assumptum probatur, quia quod concreatur illo secundo modo, supponit constitutum integrum terminum creationis, et solum per accidens, et ad summum per se secundo conjunctum est cum termino, qui per se primo creatur, et hoc modo intellectus concreatur animæ, vel Angelo, et lux cœli, et quantitas corpori vel materiæ, et sic de aliis. At vero subsistentia non sic se habet ; non enim supponit terminum creationis, ut per se secundo illi adjungitur, sed formaliter includitur in adæquato ac per se primo termino creationis ; nam quod creatur non est natura, sed suppositum, vel res subsistens ut sic ; ergo subsistentia creatur, ut pars formalis rei quæ creatur, quod spectat ad primum modum concreationis ; non ergo potest concreari tanquam dimanans a termino creationis. Respondetur, objectionem hanc solum fundari in illo communi modo loquendi, suppositum esse quod generatur vel creatur, et non naturam. Quæ locutio eodem modo intelligenda est, quo altera similis, suppositum, scilicet, esse quod operatur, cujus sensus non est subsistentiam esse rationem agendi, sed esse quoddam complementum, quod ex natura rei præsupponitur in agente, ratione cujus dicitur ipsum suppositum esse quod operatur, quamvis ratio agendi sit ipsa natura vel forma, ut sectione sequente fusius dicemus. Sic igitur suppositum dicitur esse quod fit vel creatur, non quia subsistentia ipsa sit ratio formalis (ut sic dicam) terminandi creationem, sed quia est substantiale complementum rei quæ creatur, naturaliter ac necessario resultans ex formali termino creationis, quod est ipsum esse substantiale. Creatio ergo vi sua facit rem independentem a subjecto, et natura sua tendit ad producendam rem omnino completam in suo esse substantiali ; completur autem per subsistentiam, ut dixi, et ideo creari dicitur res subsistens, quamvis creatio ut sic non attingat immediate subsistentiam ipsam, sed illud esse ad quod sequitur subsistentia. Atque ita satis declaratum manet, quo modo subsistentia dicatur concreari, non ut pars termini quem immediate attingit creatio, sed ut modus naturaliter consequens talem terminum.

De materiali causa subsistentiæ.

20. Insinuatur vero in illo argumento quædam difficultas pertinens ad alteram partem hujus sectionis, quæ est de causa materiali subsistentiæ, an, scilicet, subsistentia proprie habeat materialem causam, et quænam illa sit. In qua re primo comparari potest subsistentia ad illam naturam, quam adæquate terminat, id est, simplex et completa subsistentia ad proportionatam, nimirum angelicam ; simplex autem et incompleta ad materiam, vel animam rationalem ; completa vero et composita ad integram et compositam naturam. Et secundum hanc comparationem certum est, subsistentiam esse affixam, et intime adhærentem naturæ quam terminat, et ita pendere ab illa in fieri et in esse, ut nullo alio modo fieri aut esse possit, quæ omnia in superioribus probata sunt.

21. *Aliquorum sententia.* — Ex quo aliqui etiam ita loquuntur, ut dicant subsistentiam inhærere naturæ quam terminat, et ex illa fieri seu educi tanquam ex materia, quia omnis modus, qui ordine naturæ præsupponit rem quam modificat, ita inhæret illi, et ex illa fit. Dico autem, *qui præsupponit rem*

modificabilem, ut excludam dependentiam creativam, seu creationem passivam, quæ etiam est modus rei quæ creatur, non tamen est in illa, aut fit ex illa, ut ex subjecto, quia non præsupponit illam ordine naturæ, sed potius ad illam tendit; hoc autem est singulare in hoc modo propter specialem ejus rationem, quæ est esse viam ad terminum; subsistentia autem non est hujusmodi, sed ordine naturæ præsupponit rem quam afficit ac terminat, et ideo comparatur ad illam, ut ad subjectum et materiam, sicut omnes alii similes modi. Et confirmatur, nam hoc modo optime intelligitur, quo modo possit subsistentia fieri cum concursu ipsiusmet essentiæ, quia, nimirum, educitur de potentia subjecti, sicut ob contrariam rationem creatio passiva, quamvis sit affixa termino, non potest fieri ab agente creato, neque cum concursu ipsius termini, quia non est in illo ut in subjecto. Quod si objicias, subsistentiæ repugnare inhærentiam, responderi potest, non repugnare illi inhærentiam ut quod, sed ut quo, id est, non repugnare illi esse inhærentem, sed constituere rem inhærentem; vel aliter (et eodem devolvitur) repugnare illi inhærentiam, non ex parte sui, sed ex parte rei cui ipsa inhæret, vel quam constituit; ipsa enim subsistentia constituit subsistens, cui ut sic repugnat quod inhæreat; terminat etiam naturam, quam reddit ineptam ad inhærendum, vel inexistendum alteri; sed hoc ipsum facit subsistentia inhærendo tali naturæ.

22. *Aliorum opinio.* — Aliis vero non placet hic loquendi modus; negantque subinde, subsistentiam inhærere naturæ. Cujus rei rationem aliqui reddunt, quia alioqui esset accidens; quæ ratio non concludit, quia non est sermo de inhærentia in eo rigore, sed ut ad substantialem unionem cum dependentia extendi potest, et sæpe tribuitur formis materialibus. Alii reddunt rationem, quia subsistentia non est forma proprie et in rigore; ergo nec natura, quam terminat, comparatur ad illam, ut materia vel subjectum; ergo neque inter illa intercedit inhæsio, sed aliud genus unionis longe diversum. Utraque consequentia est clara, quia illa sunt quasi correlativa, seu se mutuo consequuntur. Antecedens autem probatur a Theologis, quia alias Verbum divinum non posset supplere vicem subsistentiæ, cum non possit esse forma. Item probari potest, quia neque est forma accidentalis, ut supra probatum est, nec substantialis, quia alias non posset informare, vel aliam formam, vel completam naturam substantialem.

23. *Judicium auctoris.*—Hæc dissensio videtur magna ex parte esse in modo loquendi, nam in re constat esse inseparabilem unionem inter subsistentiam, et essentiam, seu naturam cum termino; ac subsistentiam ipsam creatam, quatenus est modus quidam ex natura rei distinctus a natura, habere quoddam esse imperfectum et diminutum, quod nec fieri, nec conservari potest, nisi affixum tali naturæ; an vero illa conjunctio et dependentia dicenda sit inhæsio, necne, videtur pertinere ad modum loquendi. Mihi tamen posterior loquendi modus magis placet, tum quia omnis modus qui non distinguitur realiter, sed modaliter tantum a re, cujus est modus, videtur habere cum illa unionem alterius rationis, quam sit inhæsio propri[e] sumpta, ut sumi potest ex his quæ supra dic[ta] sunt de distinctione modali, et de caus[a] formali, et dicemus iterum infra, tractand[o] de accidentibus. Quod si in modis omnibu[s] hoc habet locum, multo magis in substantia[li]bus, qui ad complementum substantiæ co[n]currunt. Et maxime hoc procedit in h[oc] modo, qui est subsistentia, cum ex se habe[at] complere suppositum creatum in positiva ra[]tione essendi per se. Tum etiam propter ra[]tionem factam, quod subsistentia non comp[a]ratur ad naturam, ut forma, sed ut purus te[r]minus; ergo nec natura comparatur ad su[b]sistentiam ut materia, vel proprium subje[c]tum; comparatur ergo ut terminabile [] suum terminum, cum quo habet naturale[m] connexionem necessariam, et late loquen[] seu reductive se habent ut actus et potenti[a]. Atque hæc habitudo et connexio satis est [] subsistentia possit a natura dimanare per [] sultantiam naturalem.

24. Atque ex his constat, si subsisten[] comparetur, non ad naturam quam termin[] sed ad aliud subjectum, non posse esse [] hærentem alicui, quia hoc multo magis [] pugnat rationi illius, idque in omni subs[is]tentia completa est per se manifestum. It[] in subsistentia partiali materiæ primæ. De s[ub]sistentia autem partiali animæ rationalis, [] rum est aliquo modo esse in corpore, se[u in] subsistentia corporis, cum qua complet in[te]gram subsistentiam totius, tanquam ulti[mus] actus ejus, non tamen cum inhæsione, q[uia] non pendet ab illa in suo esse, sed cum si[m]plici unione, quæ non repugnat subsisten[tiæ]

partiali, unde non potest dici subsistentia corporis esse causa materialis subsistentiæ animæ. In formis autem materialibus propterea negamus esse subsistentiam partialem, quia modus illarum vere est in materia cum causalitate materiali, et cum dependentia et aliquali inhæsione.

Possitne substantialis natura sine ulla subsistentia conservari.

25. *Scoti opinio. — Sententia Cajetani.* — In sexta ratione attingitur alia difficultas, an, scilicet, fieri possit ut Deus impediat emanationem subsistentiæ a natura per solam suspensionem influxus, atque ita fieri possit ut natura conservetur sine ulla subsistentia propria, vel aliena. Quæ difficultas, si attente consideretur, multo magis locum habet in contraria sententia, asserente Deum solum efficere subsistentiam cum existentia; nam si potest suspendere suum influxum circa rem seu modum posteriorem, conservando priorem, quando ille influxus est cum causa secunda, eadem vel majori ratione id poterit, si sit ab ipso solo. Quapropter illa difficultas non pendet ex præsenti quæstione, quam modo tractamus, sed communis est in omni sententia, asserente subsistentiam esse rem positivam ex natura rei distinctam a natura. Quam attigit Scotus, in 3, dist. 1, q. 1, ubi, licet reputet inconveniens, quod possit natura existens conservari sine propria subsistentia, et sine unione ad alienam, existimat tamen id sequi ex illa sententia asserente subsistentiam esse rem positivam ex natura rei distinctam; et Cajetanus, 3 parte, quæst. 4, art. 2, respondens Scoto, concedit id sequi, et non reputat esse inconveniens, ut per potentiam Dei absolutam natura conservetur sine ulla personalitate propria vel aliena.

26. *Quæ difficultas in Cajetani opinione.* — Hæc vero sententia est difficilis valde in opinione ipsius Cajetani; nam ipse ait subsistentiam esse anteriorem existentia, et constituere proprium susceptivum existentiæ; sed non potest natura conservari sive existentia; ergo nec sine subsistentia, quæ est prior. Quod si dicatur, posse Deum invertere hunc ordinem, et ponere existentiam in natura ante subsistentiam, contra hoc possumus ad hominem argumentari. Cajetanus enim ait, Deum non conservare materiam sine forma, quia non est capax existentiæ nisi per formam, eo quod forma constituit susceptivum existentiæ, nec potest existentia constitui circa positivum susceptivum; sic igitur non poterit natura conservari sine subsistentia, quia non est capax existentiæ nisi per subsistentiam, nec poterit inverti hic ordo, quia non potest existentia constitui extra proprium susceptivum. Illud vero est mirabilius, quod quidam docent, subsistentiam nihil aliud esse, quam existentiam ipsam substantialem, et nihilominus admittunt posse conservari naturam sine subsistentia propria vel aliena. Nam hic coguntur concedere, posse conservari essentiam in rerum natura sine existentia. Quod quam sit absurdum, ex ipsis terminis constat, et in superioribus latius tractatum est. In nostra vero sententia cessat hæc difficultas; existimamus enim essentiam existentem esse priorem ordine naturæ sua subsistentia, et ideo licet impediretur subsistentia, non privaretur natura existentia sua, et ita videtur probabiliter dici posse non implicare contradictionem. Nam in eo casu talis natura diceretur esse per se mere negative, quia non esset in alio, non tamen positive, quia non esset ita terminata, ut esset positive incapax unionis ad aliud suppositum.

27. *Resolutio dubii.* — Nihilominus tamen contraria sententia videtur probabilior, quam tenuit etiam Fonseca, lib. 5, cap. 8, quæst. 6, sect. 5, ad 4 Scoti; citatque in eam sententiam D. Thom., in 3, dist. 5, quæst. 3, art. 3, ad 3, ubi solum ait, quod si humanitas separaretur a Verbo, statim subsisteret. Sunt autem notanda verba D. Thomæ, ex quibus ratio non infirma pro hac parte colligitur: *Separatio* (inquit) *dat utrique partium totalitatem, et in continuis dat etiam utrique esse in actu, unde hoc ipso quod hominem deponeret, subsisteret homo ille per se in natura rationali, et ex hoc ipso acciperet rationem personæ.* Quando ergo id, quod additur vel resultat, est tantum intrinsecus terminus, non potest ita impediri ut res prorsus interminata maneat, ut probat exemplum de linea; intelligi enim non potest ut prorsus maneat sine termino, aut quod cum linea dividitur, et punctus continuans partes aufertur, non resultent proprii termini in partibus divisis, cum tamen eadem vel major distinctio sit inter punctum et partes lineæ, quæ inter subsistentiam et naturam. Est etiam optimum exemplum de quantitate et figura. Quis enim intelligat magnitudinem existentem in rerum natura, et figura terminabilem,

et nulla terminatam figura? Id revera intelligi non potest. Aut quod linea non sit recta aut obliqua, et superficies aut rotunda, aut singularis; est autem figura modus quantitatis ex natura rei distinctus ab illa.

28. Contingit ergo inter rem et modum esse tam intrinsecam connexionem, ut res non possit carere omni modo terminante; ergo si alicubi hæc connexio reperitur, maxime inter subsistentiam et naturam, quæ non solum comparantur ut terminus et terminabile, sed etiam subsistentia est talis terminus, ut sit immutabilis ex natura rei, et magis unum facit cum natura, quam figura cum quantitate. Idemque argumentum sumi potest ex præsentia locali; fieri enim non potest ut sit quantitas, verbi gratia, in rerum natura, et nullam habeat localem præsentiam, esto posset hanc vel illam variare, cum tamen præsentia sit etiam modus ex natura rei distinctus, et inferioris rationis seu accidentalis. Atque hinc etiam intelligimus esse aliquos modos ita immediate oppositos, ut non possit res uno privari nisi ratione modi oppositi, non vero per puram utriusque carentiam; hujusmodi sunt in linea, verbi gratia, esse perfectam vel obliquam; in natura, per se existere, vel inexistere alteri. Igitur propter hanc etiam causam non potest natura privari propria subsistentia, nisi in aliqua alia persona constituatur, quod fit per modum quemdam unionis subsistentiæ oppositum.

29. Ad argumentum ergo factum in sexta ratione dicendum est, quamvis absolute possit Deus suspendere suum influxum, interdum tamen ex necessitate conferre unum modum, supposita voluntate auferendi alium, propter intrinsecam rerum connexionem, ut in dictis exemplis videre licet. Addo vero, licet non implicaret contradictionem, naturam privari omni subsistentia, tam propria quam aliena, negari tamen non posse quin sit magis consentaneum naturis rerum, ut quotiescunque vel res privatur aliquo existendi modo sibi connaturali, afficiatur modo opposito, quando inter illos est immediata oppositio, ita ut natura non privetur subsistentia nisi per unionem hypostaticam; et e converso, ut accidens, quando privatur inhærentia, accipiat aliquem modum positivum per se essendi, inhærentiæ oppositum, ut probabilius indicavimus in materia de Eucharistia, quia valde alienum est a natura, manere sine aliquo intrinseco termino. Unde præter miraculum separationis esset novum miraculum, sine ullo alio modo aut termino rem conservari.

Fiantne una actione existentia et subsistentia.

30. Ex resolutione hujus puncti sequitur decisio alterius supra tacti, de unitate vel pluralitate hujus actionis. Dicendum est enim actionem, qua fit subsistentia cum existentia rei, non solum non esse simplicem vel indivisibilem, verum etiam neque unam compositam, sed esse efficientias distinctas, quamvis connexas. Patet ex dictis, quia una est creatio, verbi gratia, in Angelo, alia vero est (ut ita dicam) modificatio tantum rei jam creatæ, quæ est quasi quædam eductio de potentia subjecti. Item sunt a diversis principiis, nam una est a solo Deo, vel extrinseco agente, alia vero proxime est ab intrinseca natura; nulla est autem major differentia inter actiones vel efficientias, quam inter principia. Denique una est propria actio, alia est intrinseca resultantia. Dici vero solet una tantum actio, per quam fit essentia cum subsistentia, non quidem in eo sensu quem hactenus tractavimus, id est, quod immediate attingat ipsam subsistentiam cum existentia, sed quod resultantia illa subsistentiæ ex natura existente non sit nova actio, eo quod ex vi propriæ actionis resultet subsistentia. Atque hoc modo loquuntur multi de dimanatione passionum ab essentia. Verumtamen si hæc sententia recte explicanda est, tantum in verbis potest esse diversa; nam quod ad rem spectat, negari non potest quin aliqua efficientia sit necessaria, ut subsistentia, quæ antea non erat, incipiat esse in rerum natura, ut in principio sectionis dicebamus, et est satis notum ex principiis philosophicis, quia quod prius non erat, non potest incipere esse, nisi ab aliquo agente, et per aliquam efficientiam; alioqui tollitur omnis via probandi necessitatem causæ efficientis. Rursus, quod hæc efficientia sit in re aliquo modo distincta, probatur facile, tum ex distinctione ipsarum rerum quæ fiunt, tum ex separatione, quia potest fieri existentia seu entitas rei sine propria subsistentia, ut in Christi humanitate factum est. Unde, si Verbum divinum humanitatem dimitteret, ejusque humanitas propriam subsistentiam reciperet, id fieri non posset sine nova efficientia, distincta ab illa, qua jamdudum creata est, quia est novus effectus a prio distinctus. An vero hæc efficientia dicenda

sit propria et per se actio, quæstio esse potest, quæ generatim tractata est supra, disp. 18, sect. 3, et ibi dicta hic applicari possunt.

31. *Quam actionem, ut fiat, sibi determinet subsistentia.* — Tandem de hac dimanatione vel dependentia subsistentiæ a natura quæri potest, an sit omnino essentialis ipsi subsistentiæ, vel sit aliquid ab ea distinctum, ad eum modum quo in superioribus diximus, actionem, seu dependentiam a causa efficiente distingui a suo termino. Quod idem est ac si quæratur utrum subsistentia ita postulet fieri per dimanationem a propria essentia, ut aliter fieri non possit, etiam per potentiam Dei absolutam; an vero possit Deus mutare modum efficiendi talem subsistentiam, ita ut non fiat ab ipsamet essentia, sed a solo Deo. Nam si hoc ultimum admittimus esse possibile, plane fit, dependentiam seu denominationem subsistentiæ propriæ ab essentia esse aliquid ex natura rei distinctum ab ipsa subsistentia, quia est separabile ab ipsa, quandoquidem supponitur posse fieri seu manere eadem subsistentia, sine dependentia a propria essentia, per efficientiam solius Dei. Si vero hoc creditur impossibile, consequenter est probabilius judicandum, ipsam subsistentiam per seipsam essentialiter dependere a propria essentia; nam hæc inseparabilitas, tam ex natura rei quam in ordine ad divinam potentiam, indicat sufficienter indistinctionem seu identitatem ex natura rei, præsertim ubi nullum aliud indicium distinctionis realis vel modalis inveniri potest, ut constat ex dictis supra, tractando de distinctionibus rerum. Sicut, quia subsistentia ita comparatur ad naturam, ut non possit conservari subsistentia separata a natura, recte colligimus, unionem formalem, quam habet propria subsistentia cum sua natura, non esse modum ex natura rei distinctum ab ipsa subsistentia, sed ipsam per seipsam esse essentialiter conjunctam suæ naturæ, et ideo non posse aliter conservari. Si ergo similiter conservari non potest subsistentia sine effectiva dependentia a propria essentia, signum est illam dependentiam non esse modum distinctum, sed includi in essentiali ratione ipsius subsistentiæ.

32. Posset autem aliquis rursum argumentum sumere a formali unione ad dependentiam effectivam; nam, si subsistentia nullo modo esse potest nisi in sua natura, ergo pari ratione dicendum est, nullo modo esse posse nisi a sua natura; sicut ergo dependentia subsistentiæ a propria natura, tanquam causa suo modo materiali, est essentialis illi, ita etiam dependentia ab eadem essentia tanquam a principio activo erit essentialis. Verumtamen hæc collectio non est efficax, tum quia materialis dependentia ex suo genere magis intrinseca est, tum etiam quia subsistentia, ex hoc præcise quod tantum est modus, habet essentialiter ut per seipsam, absque interjecto alio modo unionis, sit unita rei, cujus est modus; hoc enim commune est omnibus modis, ut supra dictum est, et patet in motu, figura, sessione, et similibus. Dependentia autem essentialis modi a re cujus est modus, tanquam a principio effectivo, non est de ratione modi ut sic; imo sæpe distinguitur ex natura rei, etiam in his modis, dependentia a termino; ut præsentia localis, quæ solum est quidam modus, fieri potest per diversas actiones, et a diversis agentibus, quod est manifestum signum, dependentiam esse extra essentiam ejus, et ex natura rei distinctam ac separabilem, cum hæc sit variabilis circa eamdem præsentiam. Igitur ex communi ratione modi non potest concludi, subsistentiam æque essentialiter pendere a sua natura in genere causæ efficientis ac in genere causæ materialis. Neque etiam est facile invenire aliquod principium, quo probetur id convenire subsistentiæ ex propria et speciali ratione sua.

33. Item difficile est assignare implicationem contradictionis, in eo quod Deus impediat naturalem dimanationem subsistentiæ a propria essentia, et sola sua efficacia et virtute illam producat. Cur enim non potest non dare concursum accommodatum et necessarium ad illam dimanationem, sed potentiori actione prævenire, et se solo subsistentiam efficere? Quod si quis respondeat hoc fieri non posse, quia repugnat cum essentia ipsius subsistentiæ, petet principium, aut circulum committet in præsenti dubitatione; hoc enim est quod inquirimus, unde constet hoc includi in ratione subsistentiæ. Itaque existimo rem esse incertam, nullumque esse speciale principium unde definiri possit. Utendo autem generalibus principiis, qualia sunt, dependentiam effectivam regulariter distingui a termino, et Deum posse se solo efficere quidquid causa secunda potest, ubi specialis repugnantia non apparet, his (inquam) et similibus principiis utendo, verisimilius dicitur, hanc dependentiam non esse de essentia subsistentiæ, sed extra rationem ejus.

SECTIO VII.

Utrum subsistentia habeat aliquam causalitatem, et quomodo actiones dicantur esse suppositorum.

1. Quanquam omne causalitatis genus possit aliquo modo subsistentiæ attribui, præcipua hujus rei difficultas versatur in causalitate effectiva, et aliquid etiam obiter attingendum erit de materiali. Nam de causalitate formali jam ex dictis constat, subsistentiam non esse formam, proprie ac physice loquendo, comparari tamen ad suppositum seu rem subsistentem, ut sic, per modum actus formalis constituentis suppositum et terminantis naturam, et præter hanc qualemcunque causalitatem metaphysicam, nullam aliam habere causalitatem formalem, quia in nullo alio recipitur, quod informare possit. Quod præsertim verum habet de quacunque completa subsistentia, et de subsistentia partiali materiæ, nam subsistentia partialis animæ rationalis comparari potest ad subsistentiam corporis per modum formæ, ut in superioribus dictum est. Præter hæc solet reduci ad causalitatem vel rationem formæ terminus specificans actionem, seu ad quem tendit actio, et hoc genus causalitatis tribui solet subsistentiæ respectu omnium vel plurium actionum; sed hæc est valde impropria causalitas, et vix potest attribui subsistentiæ, nisi respectu illius actionis per quam ipsa fit; nam respectu aliarum actionum potius quasi materialiter comparatur, ut ex fine totius sectionis magis constabit.

2. Rursus de causalitate finali nihil aliud occurrit dicendum, præterquam quod subsistentia propter se expetibilis sit. Quanquam, quia subsistentia semper ac necessario est conjuncta cum existentia naturæ, nec sit per se primo per aliquam actionem, sed necessario maneat posita creatione, seu generatione rei, juxta sensum declaratum sectione præcedente, ideo in ordine ad usum seu consecutionem non exercet propriam causalitatem finis, præter eam quæ in ipso esse aut vivere reperitur; neque enim aliis mediis subsistentiam obtinere, aut potius conservare curamus, quam illis quibus existentiam seu vitam tuemur.

3. Rursus causalitas effectiva duplex potest intelligi: una vocari potest interna, seu quasi immanens, circa ipsummet suppositum constitutum per subsistentiam, sive illa sit propria, qualis est efficientia animæ circa actus suos vitales, sive impropria seu per resultantiam naturalem, qualis est animæ circa suas potentias, vel cujuslibet formæ circa suas proprias passiones. Alia est efficientia quasi extrinseca, seu transiens omnino ad alios. Et de his omnibus dicendum est; incipiemus autem ab ultimo modo efficientiæ tanquam communiori et clariori.

Variæ sententiæ circa modum quo subsistentia est principium actionum.

4. *Prima sententia.*— Inquirimus ergo an subsistentia sit principium actionum egredientium a supposito. In qua re duo possunt esse extremi modi dicendi. Prior est, subsistentiam esse principium per se ac formale omnium actionum suppositi, si non integrum, saltem partiale, ita ut simul influat cum ipsa natura, et actio non minus immediate ac per se pendeat a subsistentia quam a natura. Ita videntur opinari novi quidam Theologi, explicantes Incarnationis mysterium. Ut enim defendant actiones Christi, ab humanitate proficiscentes, esse aliquo modo divinas seu Dei operationes, existimant necessarium, ut ab ipsa subsistentia Verbi per se ac proxime profluant, et ideo aiunt hanc causalitatem convenire propriæ subsistentiæ, et idcirco eamdem suppleri a Verbo divino. Atque hoc modo intelligunt illud axioma: Actiones sunt suppositorum, quoniam alias (inquiunt) si suppositalitas ipsa non per se influit in actiones, et per accidens se ita habet ad illas, non ergo erunt actiones suppositorum nisi concomitanter, et denominatione quadam valde accidentaria, quod est contra sensum Doctorum, qui illo axiomate utuntur, et contra Aristotelem, a quo videtur desumptum in locis infra citandis. Quod si hæc sententia vera est, non solum in actionibus transeuntibus locum habet, sed etiam in immanentibus, in suppositis quæ illas habent; nec solum in una vel alia actione, sed in omnibus quæ propriæ actiones sunt, ut naturales resultantias omittamus. Subsistentia enim nunquam habet peculiarem aliquam actionem, cujus ipsa sit proprium principium; in hoc enim omnes conveniunt, neque enim facile esset talem actionem fingere aut assignare; si ergo subsistentia prædicto modo ponitur principium agendi, esse debet ex aliqua ratione universali et communi omnibus actionibus, vel omnibus naturis, quæ ex se non sunt principia

sufficientia actionum, nisi a subsistentia juventur.

5. *Secunda sententia.* — Alter modus dicendi extreme oppositus esse potest, subsistentiam nullo modo esse principium agendi, nec per se requiri et concurrere ad actiones, sed mere concomitanter. Quam doctrinam videntur amplecti multi Theologi, præsertim Nominales, qui indifferenter admittunt, naturam ipsam seu humanitatem operari æque ac suppositum. Potestque fundari in Aristotele, 1 Metaph., c. 1, ex quo loco multi sumunt illud axioma : Actiones sunt suppositorum ; et tamen Aristoteles non dixit actiones esse suppositorum, sed versari circa singularia. Ex quo potest confici argumentum ; nam, seclusa subsistentia, natura ipsa est res singularis et existens ; ergo ipsa est sufficiens principium actionis, subsistentia vero est conditio concomitans omnino per accidens in ordine ad actionem. Et confirmatur, nam subsistentia non potest per se immediate influere in actionem, ut statim probabitur ; concurrit ergo per accidens tantum. Potestque egregie declarari exemplo Trinitatis ; nam, licet actiones ad extra, ut sunt creatio, etc., denominative tribuantur Patri et Filio, et Spiritui Sancto, tamen, quia illæ relationes et subsistentiæ personales non erant per se necessariæ ad talem actionem creandi, et similes, sed ipsa natura divina erat per se sufficiens, ideo tam proprie tribuitur creatio divinitati, sicut ipsis personis, et ipsæ relationes ut sic non sunt principia per se et immediate influentia in tales actiones ; ita ergo comparatur omnis subsistentia creata ad actiones suæ naturæ.

Ad quæstionis resolutionem assertio prima.

6. Nihilominus media via tenenda est, dicendumque est primo, subsistentiam creatam non habere proprium et immediatum influxum in actiones suppositi. Hæc est communis sententia (ut opinor) ; imprimis enim necesse est ut ita censeant Scotus et omnes qui rationem subsistendi ponunt in negationibus. Neque enim cogitare potuerunt negationem per se influere active in positivas actiones. Deinde Thomistæ, qui aiunt etiam existentiam ipsam non esse principium per se et formaliter agendi, sed tantum conditionem necessariam, multo majori ratione cogentur id dicere de subsistentia ; imo quidam eorum id affirmant, etiamsi alias teneant, subsistentiam nihil aliud esse quam substantialem existentiam ; quod nos probare non possumus, quia supra ostendimus existentiam formaliter ac per se includi in actuali principio agendi ; de subsistentia vero nunc aliter sentimus, quia existimamus tantum esse modum ipsius existentiæ ex natura rei distinctum ab ipsa. Potestque imprimis probari conclusio argumentis seu exemplis Theologicis, nam in Deo tota ratio agendi est natura seu voluntas divina ; personalitates autem, ut tales sunt, non habent proprium influxum in actiones ad extra, et ob hanc causam actiones ad extra dicuntur indivisæ in Trinitate, sicut est etiam indivisa natura, voluntas et potentia. Dicet aliquis hoc esse peculiare in Deo, quia divina natura per se est, et essentialiter subsistens. Respondetur imprimis, multo certius esse totam rationem agendi ad extra esse naturam seu voluntatem divinam, quam quod sit in Deo subsistentia essentialis ratione distincta a personalibus. Deinde, si subsistentia personalis creata, est per se activa, non est cur subsistentiæ personales divinæ non sint etiam activæ, quanquam subsistentia essentialis, ut est de ratione ipsius naturæ, sit etiam activa ; præsertim quia etiam de his actionibus divinis verum est actiones esse suppositorum ; ergo, si in divinis personis, ut ipsæ sint quæ operantur, non est necessarium ut personalitates ipsæ proprium influxum habeant, vel sint formalia principia agendi, neque in creatis personis id erit necessarium. Et (quod maxime urget) etiam in productionibus ad intra, ut sunt generatio et spiratio, aiunt graviores Theologi formale principium earum esse naturam, vel intellectum, vel voluntatem ; relationem vero personæ producentis esse tantum necessariam conditionem ; idque satis esse ut solum talis persona dici possit generare aut spirare, et non divina natura.

7. Aliud exemplum seu argumentum sumitur ex mysterio Incarnationis ; Christus enim in humana natura subsistens habuit integrum ac totale principium humanarum operationum, et tamen non habuit subsistentiam creatam ; ergo hæc subsistentia non est pars illius principii, nec per se habet proprium influxum in operationes. Nec vero dici potest, in Christo non esse solam humanitatem integrum principium formale actuum humanorum, sed compleri per subsistentiam Verbi, supplentem vicem subsistentiæ creatæ ; nam subsistentia Verbi non supplet vicem subsistentiæ creatæ quoad aliquam acti-

vitatem, sed solum quoad terminationem assumptæ naturæ; alioqui aliqua activitas ad extra conveniret Verbo divino per propriam relationem, quæ non esset communis aliis personis, quod est omnino falsum, et contra illud axioma : Actiones Trinitatis ad extra, sunt indivisæ. Neque etiam dici potest hanc activitatem propriæ subsistentiæ suppleri in Christo a divino Verbo, non per relationem, sed per voluntatem divinam; nam hinc fieret humanitatem Christi non esse principium proprium et integrum humanarum actionum, sed illud esse divinitatem simul cum humanitate. Sequitur etiam actiones humanas non esse proprias Christi, ut causæ proximæ, sed ex parte fuisse communes Patri et Spiritui Sancto; utrumque autem est falsum, et valde absurdum in Theologia. De qua re in proprio loco dictum est, tom. 1 tertiæ partis, disput. 4, sect. 4. Fuit ergo humanitas Christi integrum formale principium humanarum actionum ejus; eodem ergo modo est in aliis hominibus. Et hoc etiam confirmat communis doctrina Sanctorum Patrum, asserentium ad plures naturas sequi plures operationes, etiamsi persona una sit, quia, nimirum, formale principium agendi est natura, non personalitas.

8. *Physicum argumentum.* — Tertio, probari idem potest inductione physica, nam si discurramus per actiones mere accidentales et naturales, omnes illæ proxime manant a formis proportionatis, ut calefactio a calore, frigefactio a frigore, motio localis ab impetu, vel gravitate, etc.; et similiter actiones vitales manant proxime a propriis facultatibus, concurrente anima, ut principio principali. Unde tantum abest quod hæ actiones tribuantur suppositis propter proprium influxum ipsius subsistentiæ, ut sæpe neque ipsa natura seu forma substantialis habeat talem influxum proximum, sed actio tribuatur supposito solum quia in se sustentat formam accidentariam quæ est principium agendi, ut aqua calida calorem. Quod si ad actiones vitales aliquo modo immediate concurrit ipsa forma seu anima (ut est verisimile), id quidem convenit animæ secundum suam entitatem essentialem, secundum quam est principium vitæ, non vero secundum subsistentiam, cujus proprius et specialis influxus nulla ratione necessarius est ad tales actus. Unde fit, idem judicium esse ferendum de actionibus vitalibus suppositorum spiritualium, et de actionibus accidentalibus quorumcunque suppositorum. De generatione autem substantiarum judicium sumendum est ex accidentali, vel quia nos non cognoscimus substantiam nisi per accidentia, vel quia agentia naturalia non attingunt generationem substantialem nisi media dispositione accidentali; vel certe quia talis actio generativa tota versatur circa compositionem naturæ rei generandæ; subsistentia vero ex parte supponitur, ex parte vero naturaliter consequitur, ut in sequenti ratione declarabo.

9. Quarto igitur argumentor ratione, quæ partim sumi potest ex propria ratione ipsius subsistentiæ, partim ex termino uniuscujusque actionis. Subsistentia enim creata tantum est, ut diximus, quidam modus creatæ naturæ, supponitque in natura totam rei essentiam actualem cum sua existentia; principium autem operationum est essentia rei, vel per seipsam, vel per facultates quæ ad ipsam consequuntur; modus vero existendi non est principium agendi, sed ad summum esse potest conditio ad agendum requisita; imo in universum omnes isti modi rerum qui propriam entitatem et realitatem secun[dum se] non afferunt, licet sæpe sint conditiones, ve[l] utiles, vel necessariæ ad operationes, nun[quam] tamen sunt propria ac per se princ[i]pia agendi, ut inductione potest facile osten[di]. Ex parte vero termini probatur in hun[c] modum, nam in omni actione pure acciden[tali] formalis terminus est aliquod acciden[s] quod non est subsistens; ergo ex parte illi[us] non est necessarium ut subsistentia agent[is] sit proximum principium talis actionis. [Et] quamvis per talem actionem non dicatur fie[ri] forma, verbi gratia, calor, sed compositu[m], scilicet, calidum, quod ex parte subjecti i[n]cludit suppositum subsistens, tamen hoc t[an]tum quod ex parte subjecti includitur, n[on] fit per illam actionem, sed illi supponit[ur], et solum propter unionem formæ cum natu[ra] existente in tali supposito, fieri dicitur per primo illud compositum; ergo etiam ex pa[rte] principii non est necessarium ut subsisten[tia] sit proprium, per se, ac formale principi[um] talis actionis, sed satis est ut supponatur [in] supposito operante tanquam necessaria co[n]ditio. In generatione autem substantiali i[n] primis supponitur materia subsistens ta[n]quam primum subjectum, et ex hac pa[rte] constat subsistentiam rei genitæ non omn[ino] fieri a generante, sed ex parte supponi. R[ur]sus tota actio generativa versatur in educ[tio]ne, seu unione formæ cum materia, ex qua

resultat subsistentia, juxta dicta sectione præcedente; ergo principium formale illius actionis sufficiens est forma generantis, neque est cur requiratur proprius influxus subsistentiæ, cum actio agentis per se et immediate non attingat subsistentiam rei productæ. Quin potius, ut sectione præcedente dicebam, tota actio generativa potest manere, etiamsi impediatur effectio vel dimanatio propriæ subsistentiæ, et proxime terminetur actio ad solam compositionem naturæ, ut in humana Christi conceptione factum est; ergo formale principium talis actionis est natura generantis, ratione formæ, et non ipsa subsistentia.

Secunda assertio.

10. Dico secundo : subsistentia non mere concomitanter se habet ad actionem agentis, sed antecedenter ; nec mere per accidens, sed per se ex parte agentis. Atque hoc modo actio proprie ac per se tribuitur supposito ut ei quod operatur. In hac propositione declaramus illud axioma, *actiones sunt suppositorum*, quod est communiter receptum a Theologis, ut videre licet apud D. Thomam, 1 p., quæst. 39, articulo quinto, ad 1, et quæst. 40, articulo primo, ad 3, et 3 p., quæst. 19, art. 1, ad 3 et 4, et in 1, dist. 5, articulo primo, ubi cæteri Theologi, et in 3, dist. 2, et sæpe alias, tractantes de mysteriis Incarnationis et Trinitatis. Visum est enim illis hoc principium necessarium ad illa duo mysteria declaranda, et convenienter in eis loquendum. Unde in Concilio Florentino, sess. ., non longe a fine, Joannes Episcopus, ad declarandum, quod Pater generat, et non essentia, subdit rationem, quia essentia non significat suppositum, et addit : *Porro autem actiones, juxta omnem philosophorum scholam, suppositorum esse videntur, ut in hominum genere fieri videmus ; quamvis enim hic homo, qui est persona vel suppositum generet, ejus tamen substantia generationis ejusmodi principium est, quandoquidem actiones suppositorum, ut diximus, sunt ; quæ quidem substantia vel essentia in homine cum sit humanitas, humanæ generationis principium existit, quo generat hominem.* Quibus verbis tam hæc quam præcedens conclusio confirmatur.

11. Potestque hæc conclusio roborari ex Aristotele, 1 de Anima, text. 64, ubi ait, *medici animam non misereri, aut discere, aut ratiocinari, sed hominem anima.* Ex quo non solum sumitur argumentum a similitudine rationis ; ideo enim animæ non tribuitur recte operatio, quia significatur ut pars ; eadem autem ratio est de humanitate ; loquitur vero de anima, ut est pars seu forma corporis ; nam, si sumatur anima rationalis ut subsistens, illi potest propria actio tribui, quia, licet non sit suppositum, propter incompletam naturam, est tamen subsistens singulariter ac per se. Probari etiam solet ex eodem philosopho, libro primo Metaph., 1, cujus verba sunt : *Actiones et generationes omnes circa singularia sunt*, seu *in singularibus versantur*. Ubi primum considerandum est quod, licet Aristoteles non utatur nomine suppositi, sed singularis, re tamen vera pro eodem sumpsit, ut patet ex ratione quam statim subjungit : *Non enim hominem, nisi per accidens, sanat qui medetur, sed Calliam, aut Socratem, aut alium quempiam eorum qui sic dicuntur ;* hujusmodi ergo suppositum intellexit nomine rei singularis, vel quia singulare absolute dictum significat ens completum et singulare, prout in rerum natura existit, vel certe quia (ut verisimile est) Aristoteles non agnovit distinctionem inter singularem naturam substantialem completam et suppositum. Deinde observandum est, actionem, triplicem habitudinem dicere posse ad hujusmodi rem singularem. Prima est ut ad principium, prout nunc dicimus, actiones esse suppositorum. Secunda, ut ad terminum, prout dicimus Petrum, verbi gratia, generari, non humanitatem. Tertia est ut ad subjectum ; omitto autem quartam, quæ excogitari potest, ad objectum proprie sumptum, nam hæc solum actibus immanentibus convenit, quatenus actus et tales qualitates sunt, non vero ut sunt actiones productivæ, de quibus Aristoteles loquitur. Et ideo secundum hanc quartam habitudinem fieri potest, ut actio versetur circa universale, quia non versatur inhærendo illi, vel realiter efficiendo illud, sed extrinsece denominando, seu attingendo ; quod extra propositum est. Loquitur ergo Aristoteles de aliis modis, et expressius loqui videtur, loco citato, de tertia habitudine, quantum colligi potest ex exemplo quo utitur; nam illa priora verba, *Actiones circa singularia versantur*, indifferentia videntur ad secundam et tertiam habitudinem ; proprie vero non possunt ad primam accommodari. Unde non est dubium quin Aristoteles illo loco non posuerit illam formalem propositionem ; sumitur tamen ex similitudine rationis, quæ est, ejus esse fieri cujus est esse, vel actionem circa illud ver-

sari cui confertur esse, quia actio tendit ad aliquod esse; esse autem per se primo convenit rei singulari, nam universalia non sunt nisi in singularibus; et similiter esse proprie est singularis completi, seu suppositi, aut subsistentis, nam esse proprie convenit ei quod est; solum autem suppositum proprie est id quod est, et ideo illud proprie dicitur fieri, seu circa illud versari actio. Hæc autem ratio æque procedit in prima habitudine; nam ejus etiam est operari cujus est esse, quia sicut actio est ad esse, ita est ab esse; sed suppositum est id quod proprie est, seu quod habet esse; ergo etiam actio secundum primam habitudinem per se primo tribuitur rei singulari in prædicto sensu, id est, supposito.

12. *Secunda assertio per singulas illius partes ostenditur.*—Atque ita non solum auctoritate, sed etiam ratione, confirmatum est prædictum metaphysicum dogma, quod amplius declarari ac confirmari potest discurrendo per singulas partes secundæ assertionis. Prima erat, quod subsistentia non tantum concomitanter, sed antecedenter se habeat ad actionem agentis; quæ probatur, quia ex natura rei prius est quod res sit in suo esse completa, ac plene constituta, quam quod operetur; sed subsistentia pertinet ad complementum rei et substantiæ ejus; ergo ordine naturæ prius esse debet natura terminata propria subsistentia, quam possit in operationem prodire; ergo subsistentia, ejusque quasi effectus formalis, non tantum concomitanter, sed antecedenter se habet ad operationem naturæ. Et confirmari potest a simili de accidente, nam forma accidentalis (ex natura rei loquimur) prius habet quod insit, quam quod ab illa manet aliqua actio, quia ille modus essendi est quasi intrinsecus terminus, et complementum talis formæ. Item est optima et sufficiens ratio, quia talis modus habet magis intimam connexionem naturalem cum tali forma, quam omnis actio quæ ab illa potest dimanare; sed eodem modo comparatur subsistentia ad substantialem naturam; ergo.

13. Secunda pars assertionis colligitur ex præcedenti, nimirum, subsistentiam non comparari mere per accidens ad actionem agentis; quia, sicut esse agentis non comparatur per accidens ad actionem ejus, ita complementum essendi omnino intrinsecum, connaturale, ac substantiale, non comparatur omnino per accidens ad actionem, sed est ordo per se requisitus, ut res prius in se si[t] subsistens, quam quod operetur. Et hac ra[tione] dico subsistentiam requiri per se e[x] parte agentis; nam præcise ex parte actioni[s] vel termini proximi seu formalis ejus, no[n] erat adeo necessaria subsistentia formæ se[u] naturæ, quæ est principium actionis, qu[ia] in ipsa natura est tota perfectio per se nece[s]saria ad eliciendam talem actionem. Tame[n] ex parte agentis requirit talis natura pr[o]prium et completum essendi modum, ut s[it] constituta in statu accommodato ad opera[n]dum, et hoc modo dicimus subsistentiam p[er] se requiri ex parte agentis, ut necessaria conditionem ad operandum. Sicque dice[re] solent Theologi, trinitatem personarum [in] Deo per se non requiri ad creationem ex par[te] ipsius actionis, tamen ex parte Dei per se necessario supponi, quia pertinet ad perso[na]lem Dei constitutionem, et prius est ac p[er] se prærequisitum, ut Deus sit in se plene [et] perfecte substantialiter constitutus, quam ad extra operetur. Unde etiam si finge[re]mus, Deum ab æterno aliquid creare, ni[hi]lominus intelligeremus internas origines [et] constitutiones divinarum personarum ord[ine] naturæ antecedere creationem. Quod si [id] verum est in Deo, in quo natura divina [est] essentialiter subsistens, multo magis in cr[ea]tura, in qua subsistentia omnino est extra [es]sentiam rei. Atque hinc tandem constat, [quo] sensu operatio per se primo tribuatur s[up]posito, quod in tertia parte assertionis di[ce]bamus, quia natura, ut natura ante sub[sis]tentiam, non est constituta in statu compl[eto] et proxime accommodato ad operandum, [et] ideo merito tribuitur actio supposito, et [non] naturæ.

14. *Fundamentis aliarum opinionum sa[tis]fit.* — Ex quo satisfactum est rationibu[s et] fundamentis aliarum opinionum. Utri[s]que enim simul respondemus, ad veritate[m et] proprietatem illius axiomatis, Actiones, [sunt] suppositorum, non esse necessarium ut [sub]sistentia ipsa per se influat in actiones, [ne]que etiam ut sit omnino per accidens [et] concomitanter se habens; datur enim [me]dium, scilicet, ut sit conditio prærequisi[ta ex] parte agentis. Exemplum autem, quod se[cun]da opinio afferebat ex divinis personis, p[er]suadet contrarium, ut a nobis declaratum [est]. Quod vero in Deo creatio et aliæ action[es ad] extra non solum possint tribui divinis [per]sonis, aut huic Deo in concreto, sed [etiam] deitati, provenit, tum ex eo quod deita[s]

ssentialiter subsistens, tum ex perfecta iden-itate inter divinam naturam et personas, propter quam identitatem admittitur illa lo-utio, quando alioqui non involvit errorem liquem, ut contingit in actionibus ad extra, uamvis ex modo significandi terminorum on sit formalis et propria, et ideo in crea-iris, ubi non est illa identitas inter naturam t suppositum, non admittitur illa locutio, eque in Deo extendi potest ad actus notio-ales; hæc enim propositio, Essentia generat, rronea est; indicat enim distinctionem ipsius ssentiæ a re genita, ut latius traditur in 1 p., uæst. 39.

An supernaturaliter possit natura operari absque supposito.

15. Quæ hactenus diximus, intelligenda int juxta naturas rerum, et nullo interve-ente miraculo. Quæri autem potest an de tentia absoluta, seu interveniente aliquo iraculo, possit aliter fieri. Et quidem si lo-amur de completa natura substantiali, xta superius tradita consequenter dicen-im est, non posse naturam per se primo erari, sed aliquod suppositum per illam. im, si natura non privetur sua subsistentia, d in proprio supposito relinquatur, fieri n potest quin subsistentia propria ordine turæ antecedat actionem, quia subsistentia opria necessario retinet eamdem habitudi-m ad suam naturam. Si vero supponamus um privare naturam propria subsistentia, im constituendo in alio supposito, illud sup-situm per illam naturam operabitur, et illi it actio tribuenda, ut latius declaravi in 1 n. tertiæ partis, disp. 10, sect. 2 et 3. Si tem supponeremus Deum conservare natu-n existentem sine propria subsistentia, et ie ulla aliena, tunc certe fieri posset ut tura operaretur absque supposito, quia in i esset sufficiens virtus activa, et conditio bsistentiæ non est adeo intrinsece necessa-, quin si impediretur, et Deus alia supe-ri ratione naturam conservaret, posset ab i prodire actio, quia nulla in ea re apparet ntradictio. Imo, supposito illo miraculo, n esset aliud miraculum necessarium, ut is natura operaretur, sed cum concursu mmuni posset operari, quia in tali actione il esset supernaturale, cum illa non ha-t propriam et specialem habitudinem ad sistentiam, vel peculiarem dependentiam illa. Ipse autem naturalis concursus ad erandum ex natura rei non est debitus ante subsistentiam; tamen, data illa hypo-thesi, quod natura conservaretur sine ulla subsistentia, non esset privanda omni con-cursu et omni actione, et ideo etiam tunc es-set illi debitus ex natura rei talis concursus, quia semper manet principium per se neces-sarium ac sufficiens ex parte actionis, quam-vis aliunde ex parte agentis naturalis ordo ac perfectio immutetur.

16. Atque ad hunc modum loquendum est de forma substantiali separata a materia, necessario enim retinet aliquam subsisten-tiam, vel propriam, ut ex natura rei contin-git in solis animabus rationalibus, vel alie-nam, et divinitus datam, ut factum est in Christi anima supernaturaliter, et fieri pos-set in aliis formis, et ideo talis forma sic sepa-rata et constituta operari potest ad modum suppositi. Si vero conservaretur talis forma sine ulla subsistentia, idem de illa dicendum esset quod de natura completa, est enim ea-dem ratio; idemque proportionaliter est de accidente separato a subjecto; existimamus enim nunquam sic conservari absque posi-tivo modo existendi per se, opposito actuali inhæsioni, et ideo accidens sic conservatum, quamvis non sit suppositum, operari potest ad modum suppositi. Si tamen fingamus con-servari accidens separatum in suo esse exis-tentiæ, sine alio positivo modo essendi, simi-liter de illo judicandum est, posse tunc ha-bere omnem actionem suam, propter ratio-nem tactam, quæ sumitur etiam ex D. Thoma, tertia parte, quæst. 77, art. 3.

An naturalis dimanatio possit esse a natura ante suppositum.

17. Rursus ex dictis constat quid dicendum sit de effectione latius sumpta pro naturali dimanatione (nam quæ diximus, communia sunt omnibus propriis actionibus, tam im-manentibus quam transeuntibus, neque ali-quid inter eas distinguere oportet quoad doctrinam datam); de effectione autem per naturalem resultantiam distinguere oportet, nam quædam est ad ipsammet subsistentiam, aliæ vero esse possunt ad alias proprietates seu passiones. Inter quas existimo, illam priorem, esse etiam ordine naturæ primam, et quasi origine antecedere resultantiam om-nium aliarum proprietatum. Ratio est, quia subsistentia est intimior, magisque per se conjuncta cum natura, quam omnis alia pro-prietas. Item, quia omnes aliæ proprietates sunt accidentia; prior autem est integra consti-

tutio propriæ substantiæ, quam quod ei adveniant accidentia, etiam propria. Hinc ergo fit ut emanatio omnium proprietatum seu propriarum passionum, etiam sit a supposito, ut principio quod, mediante natura, ut principio quo, ita ut in hoc eadem sit ratio harum emanationum, quæ aliarum propriarum actionum, quia idem est ordo per se ex parte suppositi inter subsistentiam et subsequentes proprietates. Sola igitur naturalis dimanatio ipsius subsistentiæ est a natura, ut natura est; et ratio est, quia illa tendit ad constitutionem suppositi, et ideo non potest supponere constitutum suppositum, ut ab eo manet. Neque est inconveniens, quod aliqua naturalis resultantia sit a natura, ut natura est, quando illa est talis, ut non dicat ordinem ad rem habentem jam statum omnino completum in genere substantiæ; tunc enim neque ex parte principii, neque ex parte termini supponitur subsistentia, sed sola existentia, ut ex superius dictis satis patet.

An subsistentia ad causalitatem materiæ sit necessaria.

18. Ultimo constat ex dictis, quid dicendum sit de causalitate materiali, quomodo, scilicet, subsistentiæ convenire aut attribui possit; nam fere eodem modo de illa philosophandum est, quo de efficientia; subsistentia enim non est propria ratio seu potentia recipiendi aliquid, ut per se constat ex his quæ de illa diximus; est enim ultimus modus complens perfectam substantiam; unde non ordinatur ad recipiendum aliquid substantiale. Excipio solam subsistentiam partialem materiæ, quæ, eo quod incompleta et materialis est, ordinatur ad recipiendum formale complementum subsistentiæ totius suppositi materialis, ut in superioribus declaratum est. Proprietates vero, vel accidentia, licet recipiantur in supposito, non tamen ratione subsistentiæ, sed ratione naturæ; nam recipiuntur in entitate substantiæ, non in modo substantiæ. Cujus rei argumentum optimum sumitur ex mysterio Incarnationis, nam in Christo recipi potuerunt omnes proprietates, et perfectiones accidentales hominis, non ratione subsistentiæ, neque attingendo illam quæ increata est, sed solam afficiendo naturam. Unde quoad hoc eadem est ratio de natura et supposito, quatenus sunt principia agendi, vel recipiendi accidentia; utrumque enim attribuitur supposito ut quod, ipsa tamen natura est principium quo, tam agendi quam recipiendi; agendi quidem per formam, recipiendi autem, vel secundum se totam, vel secundum materiam in quibusdam accidentibus materialibus, vel secundum formam in spiritualibus, quod latius hic exponere aut tractare non est necesse. Hinc tamen fit ut, licet subsistentia non sit ratio recipiendi, sit tamen conditio per se requisita ex parte recipientis; hac enim ratione dicuntur passiones proprie esse suppositorum, sicut et actiones; et ita etiam loquimur in mysterio Incarnationis; est enim Christus passus et mortuus, et non proprie humanitas, et ideo sicut actiones, ita et passiones Christi fuerunt infiniti valoris; sicut ergo subsistentia est conditio agentis, ita et recipientis; atque hoc modo potest illi materialis causalitas attribui, sicut efficientia. Et hoc etiam confirmat testimonium Aristotelis, 1 Metaphys., c. 1, juxta expositionem superius datam, nimirum, actiones versari circa singularia, id est, supposita, Calliam, scilicet, et Socratem, ut circa materiam subjectam.

19. Huic vero doctrinæ adhibenda est duplex limitatio: prior est, ut intelligatur de subjecto actionis seu passionis accidentalis, non substantialis, vel si ad substantialem extendatur, id fiat cum proportione. Substantialem passionem voco generationem substantialem; omitto enim creationem, quæ non habet materialem causam, neque in subjecto recipitur; omnis ergo actio vel passio, præter substantialem generationem, recte attribuitur supposito, et circa illud versatur, ut circa materiam subjectam; et de hac posuit Aristoteles exemplum, cum dixit: *Medicus non curat hominem, sed Calliam, aut Socratem.* Generatio autem substantialis non versatur circa suppositum, ut circa materiam subjectam, sed circa materiam primam in qua sola recipitur, destructo jam supposito ex quo fit generatio, priusquam aliud sit constitutum. Atque hac ratione non potest hæc passio proprie tribui supposito, ut subjecto, vel causæ materiali. Potest autem cum quadam proportione fieri, nimirum, quod actio seu passio etiam versetur circa rem singularem et subsistentem, partialem tamen, in quo deficit a ratione suppositi; sicut superius dicebamus, quamvis actiones sint suppositorum, formam tamen subsistentem per se operari. Quo fit ut etiam ad ipsam substantialem generationem aliqua subsistentia saltem partialis p-

se supponatur, et sit conditio necessario requisita ex parte causæ materialis ; nam ibi etiam habet locum ratio generalis, quod res prius debet intelligi in se subsistens, quam sit apta ad sustentandum, vel recipiendum aliud.

20. Sed quid de illa actione, vel quasi actione, qua resultat subsistentia ab ipsa natura ? illa enim in natura recipitur, quam nullo modo supponit subsistentem. Respondetur actionem esse proportionatam termino ; unde, sicut subsistentia ipsa non est proprie inhærens, sed altiori modo afficiens naturam, eique adhærens, ita dimanationem illam, si sit ex natura rei distincta ab ipsa subsistentia, non inhærere, neque esse in natura ut in subjecto, vel materia, sed ut in re terminabili per subsistentiam, cui intime et per quamdam identitatem conjungitur, et ideo non est necesse ut talis emanatio supponat rem subsistentem.

21. Unde obiter intelligitur, quando generatio substantialis (et quoad hoc idem est de creatione) dicitur versari circa personam, vel suppositum, id esse intelligendum de termino, non de subjecto aut materia generationis, in quo sensu diximus posse etiam intelligi dictum Aristotelis, actiones, scilicet, versari circa singularia, et in hoc sensu propriissime applicatur ad has actiones quas substantiales vocamus ; nam actiones accidentales proprie terminantur ad composita accidentalibus formis, ex 7 Metaph., c. in quibus compositis supposita ipsa includuntur ; imo pro illis supponunt, et ideo iam hoc modo dici possunt omnes hæ actiones versari circa supposita.

22. Posterior limitatio erat, ut hæc intelligantur ex natura rei, et seclusis miraculis, m, interveniente operatione aliqua superturali, fieri potest ut aliqua res patiatur quid vel recipiat, quamvis non sit suppoum, ut de quantitate Eucharistiæ docent eologi. Dici vero potest ulterius, in hac am exceptione servari quamdam propornem. nam illa quantitas, ut fiat subjectum cidentium aut mutationum, prius recipit odum per se subsistendi, et ita constituitur statu simili vel proportionali supposito. do tamen quod si, per possibile, vel imssibile, Deus conservaret naturam aliquam quantitatem separatam sine subsistentia, positivo modo per se essendi, illa posset entitatem suam esse subjectum mutatio- sibi proportionatæ, propter eamdem rationem, qua idem supra diximus de actionibus ; atque ita in hujusmodi causalitatibus, materiali et efficiente, eadem fere in omnibus servatur proportio, ut diximus.

SECTIO VIII.

Utrum in secundis substantiis concreta ab abstractis distinguantur, et quo modo in eis suprema ratio substantiæ et coordinatio prædicamentalis constituenda sit.

1. Exposuimus hactenus rationem primæ substantiæ ; superest ut de secunda breviter dicamus, et sicut primam substantiam seu suppositum cum singulari natura comparavimus, ita etiam nunc species seu genera substantiæ cum communibus naturis illis proportionatis conferamus, ut, verbi gratia, hominem cum humanitate, animal cum natura animalis, et de cæteris, proportionali modo ; hujusmodi enim comparationem diximus supra, sect. 4, ad hanc disputationem etiam pertinere. Qua exposita, declarabimus tandem generalem rationem constituentem supremum genus prædicamenti substantiæ ; ejusque coordinationem insinuabimus ac brevissime attingemus, quoniam ea res magis ad dialecticum spectat, quam ad metaphysicum.

2. Dicunt ergo quidam, abstracta hæc et concreta, in universalibus seu in secundis substantiis sumpta, non eodem modo distingui et comparari inter se, ac in primis substantiis, id est, non ita distingui hominem et humanitatem, sicut Petrum et hanc humanitatem ; nam Petrus distinguitur ex natura rei, ut visum est, a sua individua humanitate ; homo autem solum ratione et modo significandi differt ab humanitate. Ita tenet Fonseca, lib. 5 Metaph., cap. 8, quæst. 5, sect. 10, et quæst. 6, sect. 1. Fundamentum ejus esse videtur, quia nomina concreta secundarum substantiarum de formali idem significant quod abstracta ; solumque innuunt et quasi connotant singularia supposita, in quibus subsistunt, pro quibus etiam supponunt seu accipiuntur, sicut concreta accidentium de formali tantum significant formam accidentalem, connotant autem subjectum cui inhærent, et pro illo supponunt. Quod secus accidit in nominibus concretis primarum substantiarum ; hæc enim non significant de formali aliquam naturam, et innuunt subjectum, sed per se primo significant ipsum suppositum, quod tanquam primum subjectum

ad omnia superiora, et accidentia comparatur, ut constat ex definitione primæ substantiæ; et ideo non potest per hæc nomina aliud subjectum innui, alioqui procederetur in infinitum. Ex hac ergo nominum diversitate videtur colligi, hominem, verbi gratia, et humanitatem secundum se non differre formaliter ex natura rei, sed solum in modo concipiendi et significandi, ex quo provenit ut homo accipiatur et supponat pro suppositis, pro quibus non supponit humanitas. Et confirmatur, nam homo, ut sic, non includit subsistentiam quam includit Petrus, quia subsistentia est res incommunicabilis; homo autem dicit tantum rationem communem; ergo non habet homo, in quo ex natura rei distinguatur ab humanitate, quandoquidem in primis substantiis concretum solum distinguitur ab abstracto per additionem subsistentiæ.

3. *Abstracta secundarum substantiarum a concretis quomodo differant.* — Nihilominus dicendum censeo, æque distingui in secundis substantiis concreta ab abstractis, ac in primis. Ita sentiunt frequentius discipuli D. Thomæ, locis superius citatis, et sumitur ex D. Thoma, in opusc. de Ente et essent., c. 3, ad finem, ubi ait, humanitatem et hominem differre, quia humanitas præscindit ab omnibus quæ sunt extra formalem essentiam hominis, homo vero implicite et in confuso includit rationes constituentes individua, seu supposita humana. Et 3 p., quæst. 4, art. 3, dicit, quanquam hæc locutio sit vera, *Verbum assumpsit humanitatem*, hanc tamen esse impropriam et in rigore falsam, *Verbum assumpsit hominem. Nam hoc nomen, homo* (inquit), *significat humanam naturam, prout nata est in supposito esse, quia, ut dicit Damascenus*, lib. 3 de Fide, cap. 4 et 11, *sicut hoc nomen, Deus, significat eum qui habet divinam naturam, ita hoc nomen, homo, significat eum qui habet naturam humanam.* Ex quibus verbis hæc potest formari ratio, nam Petrus et hæc humanitas non alia ratione distinguuntur ex natura rei, nisi quia hæc humanitas solum significat individuam naturam, Petrus vero dicit habentem talem naturam; sed eodem proportionali modo comparantur homo et humanitas; ergo pariter distinguuntur. Et confirmatur ac declaratur, nam, sicut hoc suppositum, seu hoc habens hanc naturam, addit aliquid determinatum huic naturæ individuæ, ratione cujus ex natura rei distinguitur ab illa, ita habens humanitatem absolute addit aliquid in communi, seu in universali ipsi humanitati, ratione cujus homo est habens naturam, et non humanitas; ergo est eadem distinctio.

4. Præterea declaratur in hunc modum, nam humanitas ex natura rei distinguitur a Petro et Paulo; nam si hæc humanitas ex natura rei distinguitur a Petro, multo majori ratione humanitas, quia minus includit humanitas, quam hæc humanitas, saltem actualiter et explicite; at vero homo non distinguitur ex natura rei a Petro et Paulo, nec humanitas ab hac et illa humanitate, sed tantum ratione, ut constat ex supra dictis de universalibus; ergo homo et humanitas non sunt omnino idem ex natura rei, sed æque distinguuntur ac suppositum et natura individua. Probatur consequentia, quia alias non posset Petrus magis distingui ab humanitate, quam ab homine; nam quæ sunt eadem inter se, eodem modo identificantur, vel distinguuntur ab eodem tertio. Atque hinc potest sumi ratio a priori hujus sententiæ, nimirum, quod hæc prædicata universalia solum ex modo concipiendi nostro distinguuntur a singularibus proportionatim sumptis, id est, concreta a concretis, et abstracta ab abstractis; ergo eodem modo distinguuntur, sive singulariter, sive universe concipiantur, quia solus modus concipiendi non tollit distinctionem, quæ ex natura rei in rebus ipsis reperitur. Et ideo æque falsæ sunt hæ locutiones : Homo est humanitas, et similes, sicut illa : Petrus est sua humanitas. Ac tandem declaratur in hunc modum, nam si homo et humanitas in re essent idem, hoc ipso quod intelligeremus addi humanitati differentiam individuantem, intelligeremus constitui hunc hominem, sicut hanc humanitatem, et consequenter non distingueretur hic homo ab hac humanitate; ergo sicut hoc falsum est, ita etiam illud.

5. *Contrariæ opinionis fundamentum evertitur.* — Neque fundamentum contrariæ sententiæ difficilem habet responsionem. Nam imprimis differentia illa inter nomina primarum et secundarum substantiarum non est necessaria, quia etiam hic homo dici potest formaliter significare hanc humanitatem, innuere vero seu consignificare suppositum, in quo talis humanitas subsistit; cur enim id potius de homine quam de hoc homine affirmatur? Hoc enim non repugnat cum ratione primæ substantiæ, nam in ea non solum insunt accidentia, et subsistunt secundæ substantiæ; sed etiam individua et singularis natura suo modo est, seu subsistit in supposito

ergo non repugnat nomini primæ substantiæ, ut formaliter significet singularem naturam, innuat autem suppositum. Neque ex hoc sequitur processus in infinitum, quia non dicimus nomen primæ substantiæ innuere subjectum vel suppositum, in quo sit tota ipsa prima substantia, sed in quo sit individua natura ipsius primæ substantiæ. Quod ex mysterio Incarnationis et Trinitatis optime declaratur; nam hic homo Christus de formali significat hanc humanitatem, innuendo suppositum, in quo subsistit. Unde dicunt Theologi frequentius, quod, licet illa humanitas mutaret suppositum, semper esset idem homo, vel licet assumeretur a tribus personis, esset tamen hic homo. Sicut etiam hic Deus formaliter dicit hanc deitatem, innuit vero personam, in qua hæc deitas subsistit; et ideo licet personæ sint tres, idem tamen est Deus, seu hic Deus. Verum est tamen esse quædam nomina primarum substantiarum, quæ formalius significant rationem suppositi, quam individuam naturam, *ut hoc suppositum, vel hæc persona*. Alia vero esse possunt nomina singularia, de quibus non satis constat quid formalius significent, ut sunt propria nomina individuorum, *Petrus et Paulus*, etc. Verumtamen hoc parum refert ad rerum distinctionem, quam inquirimus.

6. Unde secundo dicitur, quanquam in nominibus concretis nos, explicandi gratia, distinguamus duplex illud quasi partiale significatum, formale, scilicet, et materiale, vel quasi materiale, aut connotatum, tamen in re ipsa unum esse adæquatum significatum, quod maxime cernitur in omnibus concretis secundarum substantiarum; sunt enim nomina absoluta, quorum adæquatum significatum est per se unum. Quapropter ad distinguendum hominem ab humanitate, parum refert quod in significatione hujus vocis, homo, possimus nos distinguere formale significatum et connotatum, sed attendendum est adæquatum significatum, nam inter illud et humanitatem fit comparatio; unde si in illo aliquid realiter includitur, quod in humanitate non includatur, hoc satis est ut dicantur ea duo ex natura rei distingui. Atque idem secundum censeo de concretis accidentium, etiamsi in eis minor sit unitas, et expressior connotatio, seu clarior distinctio formalis et materialis significati. Non enim verum censeo, quod quidam aiunt, in accidentibus concretum et abstractum solo concipiendi modo distingui, nam in re idem penitus significant; quod sentit Durand,, in 1, dist. 34, quæst. 1, citans Aristotelem, in Prædicam., c. 2 de Substant., text. 7, dicentem, album solam qualitatem significare, sicut albedinem. Verumtamen, negari non potest quin album (et idem est de similibus), licet de formali significet solam albedinem, tamen adæquate significet plus quam albedinem, scilicet, compositum ex subjecto et accidente; alioqui quomodo posset pro subjecto accipi, vel supponere, nisi illud significaret, vel consignificaret? quod tam manifestum est ex communi modo concipiendi, ut vix possit in hoc dubitari. Nec Aristoteles dixit album solam qualitatem significare, sed solum quale, et per illam particulam exclusivam non excludit quin adæquate significet compositum, sed excludit quale essentiale. Dixerat enim secundas substantias non significare hoc aliquid, sed quale quid, et ideo subdit, non significare quale perinde ac album, quod solum quale significat, id est, quale accidentale, quod non est quidditas rei; secunda vero substantia dicit quale essentiale, et quidditativum. Cum ergo hæc concreta accidentium adæquate significent ipsa composita, dicendum est, non sola conceptione distingui ab abstractis, sed reipsa, sicut compositum a forma componente.

7. Adde ultimo (ut ad confirmationem illius sententiæ respondeam), illud quasi materiale significatum, quod innuere vel consignificare dicitur hæc vox, homo, non esse Petrum vel Paulum, secundum quod sunt talia individua vel supposita, sed solum secundum communem seu confusam rationem subsistentis in humanitate. Nam, sicut homo de formali non dicit immediate hanc vel illam humanitatem, ut sic, sed humanitatem confuse, ita non innuit immediate hoc vel illud suppositum humanum, sed simpliciter subsistens in humanitate, sub quo mediate et confuse complectitur singularia subsistentia in humanitate; totum enim immediatum significatum, et adæquatum hujus vocis, *homo*, abstrahit secundum rationem ab individuis, tam ratione formalis quam ratione materialis. Unde intelligitur quod, sicut Petrus, præter hanc humanitatem, includit subsistentiam ejus, ita homo præter humanitatem includit subsistentiam humanitatis, non hanc vel illam, sed communem rationem subsistentiæ talis naturæ. Ita enim abstrahibilis est communis ratio subsistentiæ a singularibus, sicut communis ratio humanitatis

vel hominis. Certum autem est perinde distingui ex natura rei subsistentiam hominis ab humanitate, si in communi sumantur, sicut in individuo hæc subsistentia ab hac humanitate; cum ergo homo præter humanitatem includat subsistentiam humanam in communi, necesse est ab illa distingui tanquam includens ab incluso.

8. Dices : ergo *homo et aliquis homo* idem significant, nam, *aliquis homo*, præter humanitatem, non dicit nisi subsistens in humanitate, quod non designat in singulari, sed in communi tantum; consequens autem non videtur verum, quia *homo*, dicit tantum speciem humanam; at vero *aliquis homo* dicitur individuum vagum. Respondetur, sub controversia esse an *aliquis homo* sit proprie terminus univocus; supponendo autem pro nunc ita esse, concedo quod *quidam homo*, et *homo*, in re idem significant, diverso tamen modo quoad formalem modum significandi, nam *homo* formaliter significat humanitatem et includit in suo immediato significato subsistentiam humanam in communi, individua autem confuse complectitur, non tamen ea exprimit, vel in particulari, vel secundum aliquam rationem communem individui humani; tamen *aliquis homo*, licet in communi etiam dicat subsistens in humanitate, tamen formaliter significat illud sub ratione individui humani, non materialiter assignando illud, sed sub communi ratione individui, sicut suppositum humanum significat etiam subsistens in humanitate, significando tamen de formali ipsam subsistentiam.

Corollaria ex superiori doctrina.

9. *Primum.* — Ex dictis colligitur primo, in omnibus secundis substantiis habere locum prædictam distinctionem concreti ab abstracto, proportionalem illi quæ in primis substantiis est inter suppositum et naturam; est enim omnium eadem ratio. Sicut enim in specie ultima distinguitur homo ab humanitate, et sic de cæteris, ita in proximo genere distinguitur animal, verbi gratia, ab animalitate (ut sic dicam), seu a natura, quæ est principium sentiendi, et in generibus intermediis distinguitur, verbi gratia, vivens a natura vegetandi, seu a vita. Ac denique in ipsomet supremo genere substantiæ, distinguitur substantia finita (de hac enim semper est sermo) a substantialitate, seu substantiali natura. In his enim omnibus habet locum illa ratio, quod concreta includunt rationem subsistendi in communitate seu universalitate sibi proportionata, quam non includunt abstracta; et aliæ rationes factæ possunt eodem modo accommodari. Ac denique potest ita declarari in humanitate Christi; illa enim sicut essentialiter est humanitas, et includit specificam rationem talis naturæ, ita etiam includit essentialiter genericam rationem naturæ animalis, viventis et corporeæ, ac substantialis naturæ; et similiter, sicut non est homo, ita neque animal, neque vivens, nec substantia, scilicet, completa, quam dicit genus generalissimum substantiæ. Et ratio est, quia, sicut illi humanitati ut sic deest aliquid ad complementum hominis necessarium, ita et ad complementum animalis, et aliorum superiorum; est ergo in his omnibus eadem proportionalis distinctio.

10. *Secundum corollarium.* — Secundo sequitur, quod sicut suppositum, vel prima substantia, præter essentiam rei, includit modum subsistendi, proprium, qui, licet pertineat ad complementum substantiæ, non tamen est de essentia ejus, ita proportionali modo quælibet secunda substantia, præter rationem essentialem suam, includit modum habendi talem essentiam vel naturam specificam, vel genericam, qui modus non pertinet ad essentiam, sed ad complementum talis secundæ substantiæ. Ratio est clara ex prædicta proportione, nam, sicut de essentia Petri non est suppositalitas ejus, ita nec de essentia hominis subsistentia humana, nec de essentia animalis subsistentia animalis, et sic de cæteris superioribus; est enim eadem omnium ratio. Item, quia quidquid est de essentia hominis, est de essentia Petri; ergo, e converso, quidquid non est de essentia Petri non est de essentia hominis; sed de essentia Petri non solum non est propria et individualis subsistentia, verum etiam nec subsistentia humana secundum specificam rationem ejus; nam in Christo est tota essentia hujus hominis, et non est subsistentia humana proprie dicta, seu secundum specificam et creatam rationem ejus; ergo talis ratio subsistentiæ non est de essentia hominis ut sic, et eadem ratio procedit in omnibus superioribus. Denique, hæc abstracta et concreta, licet distinguantur ex natura rei, ut diximus, tamen proprie non distinguuntur essentialiter, seu in essentia, sed in modo quodam terminante et complente essentiam, quem includunt concreta, et non abstracta; ergo hæc omnia concreta præter essentiam incl

dunt aliquid, quod proprie non spectat ad essentiam, sed ad complementum talis substantiæ in suo gradu.

11. *Quod sit in substantiæ prædicamento generalissimum.*—Tertio infertur ex dictis, qualis sit ratio essentialis substantiæ simpliciter dictæ, id est, quæ est generalissimum in prædicamento substantiæ. Communiter enim describi solet quod sit ens per se; quæ descriptio, sicut et ipsum substantiæ nomen, ambigua esse potest. Nam si nomen entis generalissime et transcendenter sumatur, et illud *per se*, solum denotet negationem inhærendi alteri per modum accidentis, sic non solum supremum genus substantiæ, et quidquid sub eo directe continetur, est ens per se, sed in universum, quidquid non est accidens, id est, omnis substantia, sive completa, sive incompleta vel physice, vel metaphysice, juxta superius dicta in sectione prima hujus disputationis. Alio modo sumi potest ens per se pro ente completo, quod per se subsistens esse potest. Et hoc modo describitur per illa verba essentialis ratio substantiæ, prout est supremum genus; indigent tamen duplici annotatione. Prima est, substantiam, quæ est supremum genus (et idem est de qualibet secunda substantia), non dici per se esse, seu subsistere, quia per se primo, seu præcise, et prout secunda substantia est, possit in rerum natura subsistere; hoc enim pertinet ad opinionem Platoni attributam de universalibus in re ipsa separatim existentibus; et ad hunc sensum excludendum dixit Aristoteles, in Prædicamentis, cap. de Substantia, secundam substantiam videri esse hoc aliquid, quia significatur per modum subsistentis, re tamen vera non esse hoc aliquid, quia non subsistit, nisi in singularibus. Dicitur ergo substantia in communi per se esse, quia ex vi suæ rationis formalis postulat illum essendi modum, et quia in suo conceptu includit illum, secundum communissimam rationem suam, et maxime abstractam, quamvis in re ipsa non exerceatur, nisi in singularibus. Altera animadversio est, cum actualis subsistentia non sit de essentia substantiæ, ut diximus, essentialem rationem substantiæ, ut sic, non consistere in esse per se, quatenus per hæc verba describitur ipsum subsistere in actu; sed in hoc, quod habeat talem essentiam, et naturam, cui debeatur subsistentia, seu quæ ex se sit sufficiens principium illius.

12. *Quæ et quo ordine in prædicamento substantiæ sita.*—Ultimo licet ex dictis colligere, quæ res constituantur in prædicamento substantiæ, et quomodo. Primum enim veluti fundamentum et basis illius prædicamenti, est suppositum, seu prima substantia creata (nam increata non collocatur in prædicamento, ut ex his, quæ de ente per essentiam diximus, constare potest); et ideo ab Aristotele prima substantia dicta est, *præcipue et maxime substantia*. Supra illam vero in recta linea collocantur species ejus et genera, usque ad supremum, eo quod sint etiam completæ substantiæ, ut supra vidimus, quia dicunt integram naturam substantiæ, cum modo subsistendi, et per modum totius, solumque differunt in majori vel minori abstractione, seu in modo magis confuso vel distincto concipiendi ipsam integram substantiam. Cætera vero omnia, quæ primam aut secundam substantiam componunt physice aut metaphysice, revocantur ad prædicamentum substantiæ, non tamen constituuntur in recta linea. Ratio hujus posterioris partis est, quia non sunt completæ substantiæ. Prioris autem partis ratio est, quia non potest substantia completa, nisi ex completis conflari, teste Aristotele, 1 Physic., cap. 3 et 6. Non enim potest substantia per se ex accidentibus componi; neque in universum res unius prædicamenti ex re alterius prædicamenti, ut testatur Aristoteles, 1 Topic., cap. 3.

13. Hujusmodi autem sunt imprimis ipsæ naturæ substantiales, prout in abstracto significantur et concipiuntur; nam, licet hæ possint inter se concipi cum subordinatione, et quasi constituendo suam lineam, proportionatam illi, quæ ex primis et secundis substantiis constituitur (sic enim concipitur hæc humanitas, et supra illam humanitas, et supra hanc natura animalis usque ad substantialem naturam), tamen tota hæc linea et series est secundum quid substantia, et ideo tantum secundum quid seu per reductionem pertinet ad illud prædicamentum; et unumquodque ex illis abstractis ad suum proportionale concretum revocatur, id est, hæc humanitas ad hunc hominem, humanitas ad hominem, et sic de reliquis. Unde consequenter fit, ut alterum etiam extremum hujus compositionis, scilicet, subsistentia, vel singulariter, vel universe concepta, non possit directe in hoc prædicamento collocari, quia multo minus est completa substantia, quam ipsa natura; reducitur tamen ad eadem composita cum prædicta proportione nam componentia ipsa ad suum compositum

revocanda sunt. Atque idem judicium est de partibus essentialibus substantiæ compositæ, quales sunt materia et forma, in quibus etiam potest intellectus suas lineas constituere, et maxime in formis, quas possumus vel in individuo concipere, vel in specie, et a formis specie diversis possumus etiam conceptum genericum abstrahere, qualis est conceptus formæ elementaris, vel animæ sensitivæ; et in materia potest facile aliquid simile excogitari, præcipue si verum est dari materias specie diversas, quas in generica ratione materiæ convenire necesse est. Verumtamen tota hæc coordinatio est secundum quid, et per reductionem, respectu prædicamenti substantiæ, quia nec materia nec forma est completa substantia, neque individua earum sunt primæ substantiæ, aut hoc aliquid, ut sumitur etiam ex Aristotele, secundo de Anima, cap. 1, et 7 Metaph., cap. 3.

14. Rursus idem fere dicendum est de partibus integrantibus, quæ, teste Aristotele, 7 Metaphysicor., c. 5, quamdiu actu componunt, non sunt actu entia, sed potentia, non quod non habeant actualitatem entis, sed quod non habeant illam separatam et ratione sui, sed in toto et ratione totius; et eodem sensu non sunt substantiæ actu, sed potentia, ac propterea non collocantur directe ac per se sub supremo genere substantiæ, sed in toto ipso comprehenduntur, et ad illud revocandæ sunt, etiamsi mente separatim concipiantur. Atque eodem fere modo philosophandum est de differentiis substantialibus, quæ non sunt substantiæ, scilicet, directe et complete, teste Aristotele in cap. de Substantia; nulla enim differentia sub suo genere directe collocatur; repugnat enim hoc propriæ compositioni ex genere et differentia, ut constat ex Aristotele, 3 Metaphys., cap. 2. Alioqui et in tali compositione procederetur in infinitum, et ipsa differentia esset species, et prædicaretur in quid; quæ omnia repugnant, ut indicavit etiam Aristoteles, 1 Topicor., cap. 13. Ponuntur ergo hæ differentiæ in prædicamento substantiæ reductive, quia nec sunt accidentia, ut ostensum est, nec possunt esse extra totam substantiæ latitudinem, inter quam et accidens non datur medium. Denique ob easdem rationes, omnes modi substantiales, vel inchoationes ac viæ ad substantiam ut sic, ut passiva creatio, et similes, in hoc prædicamento collocantur per reductionem. Quæ tota doctrina communis est interpretum Aristotelis, partim 5 Metaph., cap. 8, partim in Prædic., cap. de Substant., ubi de hac coordinatione prædicamentali fusius disseritur; illud enim proprium est dialectici munus; ad metaphysicam autem considerationem, ea quæ generatim dicta sunt, sufficere videntur, solumque superest ut de diversis gradibus seu ordinibus substantiarum, quantum abstractio metaphysica permittit, disseramus.

DISPUTATIO XXXV.

DE IMMATERIALI SUBSTANTIA CREATA.

Supponit hic titulus divisionem substantiæ in immaterialem et materialem, quam consulto prætermitto, quia per se notum ad sensum nobis est, esse aliquam substantiam materialem, et nemo unquam dubitavit quin illa directe ac proprie in substantiæ prædicamento collocetur. Quapropter ad constituendam et declarandam dictam divisionem, solum necesse est ut alterum membrum constituamus, quo posito, et ejus ratione explicata, etiam illa divisio declarata relinquetur, et facile erit ejus rationem et sufficientiam intelligere. Disputant autem de substantiis incorporeis latissime Theologi sub nomine Angelorum; nos vero hoc loco non persequemur omnia quæ ab eis dicuntur, nec prolixam disputationem instituemus, sed brevem ac concisam, ea solum attingendo, quæ ex principiis et effectibus naturalibus potest ingenium humanum, solo lumine naturæ utens, de his substantiis investigare, scilicet, an sint, quid sint, et quas proprietates et causas vel effectus habeant.

SECTIO I.

Utrum possit ratione naturali probari, esse in universo aliquas substantias spirituales extra Deum.

1. Primum oportet quid nominis substantiæ spiritualis seu immaterialis supponere; potest enim horum verborum esse multiplex significatio, ut postea attingemus, declarando amplius essentiam hujusmodi substantiæ. Nunc per substantiam immaterialem intelligimus eam, quæ non habet hanc corpoream molem quam in his materialibus substantiis experimur, et a quantitate proxime credimus provenire, quatenus per eam fit, ut una pars substantiæ sit extra aliam, ita ut non possit sese loco penetrare, quamvis radicaliter hoc proveniat ab ipsa substantia, quæ postulat

quantitatem. Inquirimus ergo an sint in universo aliquæ substantiæ creatæ, quæ neque hujusmodi habeant corpoream molem seu quantitatis extensionem, neque illam natura sua postulent.

Rationes dubitandi in negativam partem.

2. Et videtur id non posse ratione naturali ostendi, primo, quia nos non possumus substantias cognoscere, nisi ex effectibus quos experimur; sed nullus est effectus naturalis, ex quo possimus colligere hujusmodi substantiam ; ergo. Probatur minor, quia si esset aliquis effectus, maxime motus cœli ; hoc enim solo usus est Aristoteles, in 8 Physic., et 12 Metaph., ad has substantias demonstrandas; sed illo non possunt sufficienter probari, tum quia incertum est, an cœlum moveatur ab extrinseco motore, vel ab intrinseco potius et naturali impetu; tum etiam quia licet extrinsecus moveatur, potest a solo primo motore sufficienter moveri; tum denique quia, licet admittamus habere singulos cœlos, proprios et immediatos motores, non inde colligi potest illos esse incorporeos; cur enim movere non possent cœlos etiamsi corporei essent? Secundo argumentor, quia, si tales substantiæ dantur, vel sunt omnino improductæ ; et hoc non, quia ostensum est solum posse dari unum ens, quod ex se et essentialiter habeat esse absque effectione ab alio; si vero sunt factæ, aut per generationem, et consequenter necesse est ut habeant materiam ex qua generentur; non ergo erunt immateriales ; si vero dicantur factæ per creationem, id superat naturalem cognitionem ; est enim philosophicum principium, ex nihilo nihil fieri, et consequenter creationem, juxta meram rationem naturalem, esse impossibilem. Tertio, quia si esset aliqua substantia immaterialis, vel illa esset omnino indivisibilis ad modum puncti, ita ut in indivisibili tantum loco aut spatio esse posset, et hoc est valde imperfectum ; unde videtur repugnare rei substantiali completæ et perfectæ. Vel talis substantia apta esset ad existendum in loco seu spatio extenso et divisibili ; et ex hoc necessario videtur consequi, ut talis substantia in se divisibilis sit, et consequenter materialis, et partibus constans, ut secundum unam possit in una parte spatii esse, et secundum aliam in alia. Nam, si in se sit indivisibilis, et adsit indivisibili loco, necesse est ut tota sit in toto, et tota in qualibet parte illius ; quem modum existendi vix capit humana mens ; et ideo, licet illum in creatore admittat propter infinitam perfectionem ejus, tamen vix potest suaderi ut creaturæ finitæ id convenire possit ; neque apparet naturalis ratio, qua id possit demonstrari ; nullo ergo modo potest ratione naturali ostendi, dari aliquas substantias creatas hoc modo immateriales et indivisibiles.— Aliud est quærere aut probare has substantias esse possibiles, aliud esse de facto ; illud enim prius pendet ex sola divina potentia cum non repugnantia ex parte rei ; hoc autem posterius præter potentiam requirit divinam voluntatem, quæ difficilius ostendi potest, quia ejus decretum liberum est, cum tamen facultas aut potentia sit necessaria.

Prima ratio a priori, immateriales substantias creari posse ostendens.

3. Dico ergo primo, posse ratione naturali demonstrari esse possibiles substantias creatas immateriales, seu spirituales. Probatur primo a priori, quia non repugnat ex parte rei; neque etiam ex parte causæ efficientis potest deesse virtus ; ergo evidens est hujusmodi effectum esse possibilem. Minor probata est in superioribus tractando de infinita Dei virtute intensiva, quæ vera est omnipotentia, quia vim habet efficiendi quidquid in sese non involvit repugnantiam, seu (quod idem est) quidquid non excedit aut superat limites creaturæ. Major vero probatur, quia quod substantia simul sit creata et immaterialis, nullam involvit repugnantiam; neque illud prædicatum, scilicet immateriale, excedit limites creaturæ ; cur enim ? nam non requirit infinitam perfectionem essentialem, quia, licet res immaterialis sit, potest esse dependens, atque adeo finita simpliciter in essendo, in operando, et in qualibet alia perfectione. Quin potius (si ita loqui licet) possibilius videtur dari immaterialem substantiam, quam materialem. Quod in hunc modum declaro : nam causa efficiens intendit sibi assimilare effectum suum ; unde quo effectus est similior causæ, eo aptior est ut ab illa fiat ; cum ergo Deus sit prima causa omnium , et ipse sit substantia spiritualis , possibilius quodam modo, et tali causæ magis consentaneum est, ut a tali causa prodeant immateriales substantiæ, quam materiales. Unde quidam philosophi opinati sunt materiam primam, propter imperfectionem suam, et dissimilitudinem quam cum Deo habet, utpote pura potentia cum puro actu,

non esse a Deo; in quo quidem decepti sunt, in eo tamen quamdam veritatem adumbrarunt, quod substantia creata, quo actualior et immaterialior, eo est Deo similior, et ideo conformior divinæ virtuti, et ex hac parte quodam modo possibilior, si tamen in hoc potest esse magis et minus; nam divina potentia cum sit infinita, ex se æque potest omnia. Dices: hoc discursu probaretur substantiam infinite perfectam esse maxime possibilem, quia esset simillima Deo. Respondetur negando sequelam; talis enim substantia non potest esse effectus Deo similis, quia non potest esse effectus; nam, hoc ipso quod sit effectus, est in essentia dissimilis Deo, de cujus essentiali ratione est, ut non sit effectus. Item si est effectus, est dependens; si est dependens, non est infinita per essentiam; quia hæc infinitas requirit esse per essentiam absque dependentia. Repugnat ergo tanta similitudo ad Deum, seu potius æqualitas, rationi effectus; similitudo autem in sola ratione immaterialis substantiæ non repugnat cum ratione effectus; et ideo, supposita divina omnipotentia, recte concluditur talem effectum esse maxime possibilem. Et hic discursus est proprie metaphysicus seu Theologicus.

Alia ratio ex effectibus.

4. Secundo argumentari possumus ex aliis rebus factis, in quo necesse est ut metaphysica aliquid ex philosophia supponat, ejusque ministerio utatur. Præcipuum autem medium sumi videtur ex substantia animæ rationalis; datur enim quædam substantia immaterialis, incompleta, et pars alterius; ergo etiam est possibilis substantia completa omnino immaterialis. Antecedens supponitur ex philosophia; anima enim rationalis est substantia partialis et forma hominis, et tamen illa est immaterialis, cum sit immortalis, et independens a materia. Consequentia vero probatur, primo quidem, quia imperfectior est substantia incompleta quam integra et completa; si ergo illa, quæ minus perfecta est, potest esse immaterialis, multo magis poterit illa, quæ est perfectior. Dices, id non inferri recte, quia substantia incompleta, interdum simplicior est quam completa, et ex hac parte potest esse immaterialior; nam etiam anima equi, licet materialis dicatur, quatenus pendet a materia, tamen revera est minus materialis quam equus, quia non constat intrinsece ex materia, sicut equus. Respondetur, hoc recte procedere, quando substantia incompleta comparatur ad completam, cujus est pars; nos autem non ita argumentamur, sed ex una substantia incompleta talis ordinis et perfectionis colligimus posse dari aliam in suo ordine completam, et quæ non sit pars alterius, in qua similis perfectio nobiliori modo inveniatur. Atque hoc modo videtur consequentia per se nota, quia si illa perfectio non repugnat rei minus perfectæ, cur repugnabit ordini rerum perfectiorum? Item, quia in anima rationali est inchoatus ordo substantiarum immaterialium; ergo possibile est talem ordinem compleri, producendo substantias aliquas, integras et immateriales. Item hoc clarius apparet ex operatione intelligendi seu ratiocinandi; hæc enim consequitur ad immaterialitatem substantiæ; sicut autem in anima rationali substantia immaterialis incompleta tantum est, ita operatio intelligendi est in illa quasi inchoata et imperfecta, et admista aliis inferioribus operationibus, et ab eis aliquo modo pendens vel originem ducens; ergo non repugnabit dari substantiam creatam, in qua illa operatio intelligendi sit perfectior et abstractior a consortio corporis, et veluti completa in suo ordine, et adæquata tali substantiæ; illa autem substantia, quæ talem habuerit operationem, necessario esse debet completa et immaterialis. Quæ ratio magis ex dicendis declarabitur.

Dari hujusmodi substantias eisdem fere rationibus ostenditur.

5. Dico secundo, ratione naturali posse sufficienter ostendi esse in universo substantias aliquas creatas omnino immateriales. Hæc conclusio est conformis doctrinæ D. Thomæ, 1 p., q. 50, et 2 cont. Gentes, a cap. 4[?] Alios auctores omitto, quia de hoc nihil fere expresse dicunt; quid vero philosophi de Angelis senserint, referam inferius. Nunc probatur assertio applicando fere rationes factas in præcedente conclusione. Prima ergo ratio, et apud D. Thomam præcipua est, quia ad perfectionem universi pertinuit, ut in eo esset hic gradus substantiarum immaterialium; sed Deus condidit universum perfectum; ergo sunt in eo hujusmodi substantiæ. Major probatur primo, quia ad perfectionem effectus pertinet, ut sit perfecte similis causæ; ergo ad perfectionem universi spectat ut sit similis Deo, quoad fieri possit; cum ergo Deus sit substantia immaterialis et inte-

lectualis, ad perfectionem universi spectat, ut in eo sint substantiæ immateriales et intellectuales, ratione quarum sit simile Deo secundum hunc gradum. Minor vero per se et ex terminis videtur aut vera, aut valde verisimilis, tum quia a perfecta causa, et summe bona, quæ nulli invidet, et potentissima, quæ a nemine impediri potest, non debuit effectus prodire, nisi perfectus ; tum etiam quia Deus, in condendo universo intendit et communicationem suæ bonitatis, et suæ perfectionis manifestationem ; ideoque condidit universum ex variis rerum gradibus et ordinibus constans, quia nullus per se sufficiebat d finem quem in rerum conditione et uniersi perfectione Deus intendebat ; ergo debuit universum constare ex hoc ordine reum, qui maxime ad perfectionem ejus, et d finem prædictum conferre poterat. Hic iscursus pro materiæ capacitate est sine duio efficacissimus, et maxime a priori ; nam, um Deus non operetur ex necessitate natuæ, sed libera voluntate, quod tales substanæ existant, ex divina voluntate pendet ; et leo, supposita effectus possibilitate, solum x ratione movente divinam voluntatem, et onsentanea fini et intentioni ejus, colligere ossumus, has substantias non solum esse ossibiles, sed actu reperiri.

uomodo verum sit produxisse Deum universum sibi perfecte simile.

6. *Aliquot difficultatem ingerentes rationes.* - Ut autem sensus et vis hujus rationis amius declaretur, nonnulla objicienda sunt. imum, quia impossibile fuit Deum produre universum sibi simillimum in summo adu, quia nullus est hujusmodi gradus mmus ; ergo ex perfecta similitudine unirsi ad Deum non potest colligi similitudo in bstantiis spiritualibus. Secundo, hoc ipm declaratur, quia sicut Deus potuit ra materiales substantias immateriales ndere, ita ultra quascumque immateies potuit alias excellentiores creare, et ibuscumque factis adhuc sunt possibiles æ perfectiores ; ergo ex perfectione, aut cessu perfectionis, aut majori similitudine Deum spiritualium substantiarum ultra teriales, non potest concludi, condidisse um hujusmodi immateriales substantias, oqui idem semper concluderetur de quamque substantia perfectiori. Quod si forte atur, rationem factam non fundari in quaunque majori perfectione universi, neque tantum in majori similitudine secundum quamcumque speciem creabilem, sed secundum supremum gradum, seu ordinem rerum, contra hoc argumentor tertio, quia hic gradus supremus consistere videtur in intellectu et voluntate libera : sed hic gradus intellectualis jam est in universo ratione speciei humanæ, quam propterea dicitur Deus speciali consilio condidisse ad imaginem et similitudinem suam ; ergo ob hanc causam non oportet superiores aliquas substantias fuisse conditas. Dices, in homine esse illum gradum quasi inchoatum tantum, et ideo necessarias esse immateriales substantias, in quibus sit completus et perfectus. Sed contra hoc objicitur quarto, nam hinc sequitur etiam posse probari ratione naturali dari in universo ordinem gratiæ et gloriæ, tum quia ille est novus ordo rerum, constituens non tantum perfectiorem speciem, sed etiam novum gradum ; tum etiam quia sine illo ordine inferior intellectualis gradus quasi inchoatus et imperfectus manet, et impotens ad obtinendam perfectam beatitudinem suam, et claram sui conditoris visionem. Imo ulterius objiciet Theologus, ex illo discursu sequi, pertinuisse ad universi perfectionem, gradum seu ordinem unionis hypostaticæ. Posset ergo simili discursu naturali concludi esse in universo hujusmodi gradum rerum, quia maxime pertinet ad universi perfectionem. Similiter, si vera est quorumdam Theologorum sententia, posse, scilicet, dari supernaturalem substantiam, cui connaturale sit suis solis naturalibus viribus videre Deum, sequitur ex eodem discursu concludi dari aliquam substantiam hujusmodi in universo, quia sine dubio constituet novum gradum rerum valde superiorem omni substantia naturali, et novo modo ac singulari similem Deo. Tandem idem argumentum fieri poterit de quacumque substantia, quæ et intelligatur esse possibilis, et habere singularem aliquem perfectionis modum alterius rationis et ordinis a cæteris substantiis, ut esset, verbi gratia, intelligere per suam substantiam, aut esse substantialiter omnino simplicem, vel aliqua hujusmodi ; nam, hoc ipso quod talis substantia esset possibilis, concluderetur etiam esse, quia maxime pertineret ad universi perfectionem.

7. *Positis difficultatibus satisfit.* — Ad primam et secundam objectionem recte ibi responsum est, hic non esse considerandam perfectionem universi, quæ ex singulis re-

rum speciebus consurgit ; nam hæc, ut argumentum concludit, non habet certum terminum, et in infinitum progredi potest, et ideo non potest ex ea concludi aliquam speciem rerum esse factam, eo quod perfectior sit. Consideratur ergo, ut recte Cajetanus notavit, perfectio universi, quæ consurgit ex gradibus rerum, in quibus non sit progressus in infinitum, sed pervenitur ad summum, qui in naturalibus est intellectualis gradus, quidquid nunc sit de supernaturalibus perfectionibus quas Deus illi adjungere potest, quod ad metaphysicam considerationem non refert. Quod autem intellectualis gradus sit in supremo ordine naturalium rerum, et est communis omnium consensus, et videtur per se manifestum, quia Deus ipse intellectualis est, nec perfectior actus seu operatio in eo intelligi potest ; et propterea creatura intellectualis singulariter esse dicitur ad imaginem Dei, quia repræsentat Deum secundum supremum vitæ gradum, qui est in ipso. Ad primam ergo objectionem, si in antecedente sermo sit de maxima similitudine secundum perfectissimam specificam naturam, verum est hanc non requiri ad perfectionem universi, cum illa sit impossibilis, ut recte assumit objectio secunda, loquendo de perfectissima possibili de potentia absoluta ; sic enim loqui oportet, ut ratio et discursus factus vim aliquam habeat; nam si esset sermo secundum ordinariam potentiam, clarum est, quacumque ratione constituatur universum, necessario esse in eo aliquam speciem, secundum quam de facto et de possibili secundum legem ordinariam maxime imitatur divinam perfectionem. Non ergo loquimur de summa perfectione quæ in speciebus rerum inveniri potest, sed de perfectione in gradibus rerum, et in hoc sensu negatur illud antecedens, scilicet, non posse dari in rebus creatis supremum gradum in quo Deo assimilentur. Atque ita etiam soluta est secunda objectio, ut ibi bene responsum est, quia aperte procedit de maxima similitudine in perfectionibus specificis.

8. Sed urgebis : ergo ad perfectionem universi sufficeret gradus intellectualis, quia in illo solo salvatur perfectissima similitudo ad Deum. Respondetur imprimis, in ipso consequente involvi repugnantiam, quia si esset solus gradus intellectualis, non esset universum ; nam, ut ipsum nomen præ se fert, universum requirit, ut ex rerum varietate, distinctione, ac mira connexione resultet. Unde, ut sit consummatum et perfectum, con stare debet, saltem ex omnibus rerum grad bus, inter quos maxime postulatur is, q perfectissimus est, magisque suum auctore repræsentans. Deinde, non faciendo vim i nomine universi, et loquendo de effectu De respondetur, si solus intellectualis gradus Deo esset productus, illum in se habituru maximam similitudinem intensivam, qu nunc est in universo ; nihilominus tamen toto universo esse majorem similitudine quasi extensivam, propter quam tanta r rum varietas ad perfectionem universi nece saria est. Nam, quia nulla creatura per sufficit repræsentare Deum, oportuit unive sum perfectum condi tanquam effectum ade quate intentum a Deo, ut saltem ex reru multitudine et varietate hæc repræsenta perficeretur, quantum fieri posset aut op teret juxta divinæ sapientiæ ordinem. Qua vis enim res perfectior ex se perfectius r præsentet Deum, sæpe tamen contingit, res minus perfecta, vel alio modo, vel secu dam distinctam perfectionem, Deum repr sentet.

9. *Ex suprema et infima intellectualita media, quæ Angelorum est, infertur.* — tertium recte ibi responsum est, intellect lem gradum esse in homine inchoatum imperfectum, ac propterea non solum n inde probari non esse necessarias imma riales substantias, completas ac perfecte tellectuales, verum etiam oppositum po inde concludi. Primo quidem, quia non d buit tam perfectus ordo rerum in tam infi statu ac perfectione relinqui; imo, hoc i quod in homine est, secundum infimam tionem suam, et quasi admistus inferiorib et velut extraneis naturis, oportuit ut in a quibus substantiis esset purus et immist et secundum completam ac perfectam ra nem suam. Deinde quia, cum dentur in u verso creaturæ omnino materiales, et cr tura composita ex materiali et immateri decuit ut jam essent creaturæ omnino im teriales, ut perfectio universi compleret Præterea, quia cum Deus sit substantia co pleta, immaterialis et intellectualis, perfe similitudo ad Deum, quam universum rec rit, non habetur sufficienter ex modo rationalis gradus ab homine participat præter humanam ergo speciem necessa sunt substantiæ completæ immateriales pure intellectuales. Tandem, quia Deus homo sunt quasi duo extrema, supremum

fimum, totius ordinis seu gradus intelli-
endi ; debuerunt ergo esse in universo aliæ
ıbstantiæ intelligentes mediæ inter Deum
hominės, ut ille gradus haberet in univer-
completum statum et convenientem varie-
tem. Quod ex inferioribus gradibus rerum
nfirmari potest, nam in singulis est mira
rietas sentientium, vegetantium et alio-
m corporum, quanta fuit expediens, ut sin-
li rerum ordines completam perfectionem
universo habeant ; ergo majori ratione
em censendum est de intellectuali gradu.
o, si hujusmodi conjecturæ recte ponde-
ıtur, non solum probant esse in universo
materiales intelligentias, sed etiam esse in
jori numero, et in majori specierum diver-
ıte, quam sit aliquis ex inferioribus gra-
ıus, vel etiam quam sint omnes simul sump-
quod sensit D. Thomas, 1 p., quæst. 50,
. 4, et infra iterum nobis occurret.

.0. In quarta objectione multa attingun-
, quæ, quoniam Theologica sunt, breviter
nobis expedientur ; nonnullam tamen lu-
n afferre possunt ad judicium ferendum
ıliquibus quæstionibus de possibili, ex his
e jam sunt facta. Ad priorem ergo partem
ordine gratiæ et gloriæ, concedo vim il-
onis esse eamdem ; atque adeo si semel
ponamus ordinem gratiæ et gloriæ esse
sibilem, recte infertur dari in universo
ıc ordinem rerum, pertinereque ad com-
nentum operum Dei. Intercedit tamen
ılex notanda differentia. Prior est, quod
o gratiæ et gloriæ est supra totum ordi-
ı naturæ ; substantiæ autem immateriales
ırales sunt ; unde fit, magis quodammodo
ıiri has substantias ad perfectionem uni-
si, quam ordinem gratiæ et gloriæ ; illæ
n requiruntur ad naturalem perfectionem
ʻersi, quæ ad supernaturalem supponi de-
; gratia vero et gloria solum necessaria
ad supernaturalem perfectionem ; tamen,
ı hæc est perfectio simpliciter et con-
ımata, et maxime consentanea fini divi-
ım operum, et complens quodammodo si-
tudinem ad Deum in ejus imagine, ut
ti ex Patribus loquuntur, exponentes :
*iamus hominem ad imaginem et similitu-
m nostram*, per imaginem, naturalem in-
ectualis naturæ perfectionem, per simili-
nem, ornamentum gratiæ intelligentes,
considerando absolutam et consumma-
perfectionem universi, efficax est illatio
ı etiam quoad ordinem gratiæ et gloriæ.
tamen aliud discrimen, quia non potest
tam efficaciter probari naturali ratione, esse possibilem ordinem gratiæ et gloriæ, sicut esse possibilem gradum substantiarum intellectualium, quia quidquid supernaturale est, difficilius cadit sub naturalem rationem, et quia si naturalis intellectus non potest vi sua claram Dei visionem attingere, in quo totus ordo gratiæ fundatur, non potest facile intelligi quo modo possit ad tam excelsam beatitudinem elevari; unde multo minus potest ratione naturali probari hoc esse possibile, et ideo, simpliciter loquendo, probari non potest per solam naturalem rationem esse in universo hunc ordinem gratiæ et gloriæ, sicut potest probari esse aliquas substantias immateriales.

11. *An etiam de unione hypostatica.* — Atque idem dicendum censeo de gradu unionis hypostaticæ ; supponendo enim esse possibilem, existimo efficaciter probari illo discursu, pertinere ad maximam perfectionem universi, ejusque complementum, ideoque divinæ sapientiæ et bonitatis fuisse non privare universum tanta perfectione, de qua re disputatur latissime in 3 part., q. 1, a. 3. De substantia item supernaturali, opinor efficaciter procedere eamdem rationem : ideoque, quam est certum, Deum non fecisse talem substantiam, tam esse probabilius, et mihi fere certum, non esse possibilem. Etenim si talis substantia possibilis esset, nulla alia creatura esset per sua naturalia similis Deo in his quæ sunt maxime propria Dei, nisi illa, quia per sua naturalia esset potens ad videndum Deum, prout in se est ; et consequenter necessario videret illum, necessitate saltem naturali, sicut nunc intellectus illustratus lumine gloriæ necessario videt Deum, et consequenter talis substantia ex natura sua semper esset beata et impeccabilis ; atque ita esset simillima Deo in propriissimis ejus attributis ; talis ergo substantia maxime pertineret ad eam perfectam similitudinem cum Deo, quam perfectio universi postulat ; si ergo illa est possibilis, recte concluditur factam esse ; quod si facta non est, ut revera non est, magnum est argumentum non esse possibilem. Quod aliis etiam rationibus confirmari potest ; sed non attinet ad hunc locum.

12. Tandem idem sentio de quacumque substantia, quæ fingatur habere aliquod genus perfectionis alterius ordinis, ab his omnibus quæ communicatæ sunt substantiis de facto creatis, nimirum, de tali perfectione ac

substantia dicendum esse, aut non esse possibilem, aut in suo gradu factam esse, vel saltem, nulla sufficiente ratione, ostendi posse, inter substantias creatas nullam esse, quæ talem habeat connaturalem perfectionem. Nam si hæc est possibilis, et illa perfectio talis esse ponitur, ut ratione illius novus ordo rerum insurgat, cur non pertinebit ad perfectam universi varietatem habere in se talem substantialem ordinem, vel qua ratione ostendi poterit non esse factum? Quod si non ratione, sed revelatione et auctoritate supponitur id factum non esse, censeo inde magna probabilitate colligi, non esse possibile. Quocirca, sicut de facto nulla est substantia creata omnino simplex, ita nec creari potest; et sicut nulla est quæ non sit capax accidentis, ita nec esse potest, et sic de aliis. Hujusmodi enim proprietates similes inesse credimus substantiis creatis, non ex revelatione, sed ratiocinatione, colligendo eas ex ratione substantiæ creatæ ac limitatæ ut sic; unde recte concludimus, oppositas proprietates aut perfectiones excedere rationem substantiæ creatæ aut limitatæ; et ideo sicut de facto colligimus, nullas esse tales substantias, concluditur etiam esse non posse; vel e converso, si quis admittat eas esse possibiles, non potest, seclusa revelatione, cum fundamento negare eas esse, maxime quando talis est perfectio, ut substantia, quæ illa habeat, novum quemdam rerum modum aut ordinem inducere videatur.

Discursus Aristotelis expenditur, et rationibus dubitandi initio positis satisfit.

13. Ad primam rationem in principio positam, imprimis dicendum est, nos non tam a posteriori ex effectu, quam a priori ex causa efficiente, exemplari et finali, cum non repugnantia ex parte talium rerum spiritualium, ostendere illas esse possibiles, et de facto existere, et quoad priorem partem, demonstrationem esse simpliciter necessariam, quoad posteriorem autem non esse tam absolute necessariam, esse tamen, juxta materiæ capacitatem, efficacem. Cum autem dicimus hanc demonstrationem non procedere a posteriori ex effectu, loquimur de effectibus ipsarummet substantiarum creatarum ac immaterialium, non de effectibus ipsiusmet Dei. Unde illa demonstratio mediate est a posteriori, quia supponit cognitionem existentiæ, potentiæ et causalitatis ipsius Dei, quæ omnia solum ex effectibus et a posteriori naturaliter cognoscuntur; illis tamen principiis cognitis, ex illis immediato discursu a priori procedimus, ad probandum, inter effectus Dei esse aliquos a materia separatos. Quæritur vero in illo argumento, an a posteriori ex aliquibus effectibus Angelorum possimus in eorum cognitionem naturaliter devenire, et in particulari communiter i[...] tractatur de motu cœli, quoniam de reliquis effectibus, quos homines experiri possumus, manifestum videtur non posse ex eis inferri existentiam intelligentiarum. Ex motu autem cœli, philosophi, præsertim Aristoteles, devenerunt in intelligentiarum cognitionem. An vero demonstrative vel solum probabiliter, non constat.

14. Ego vero existimo, illam non esse demonstrationem, fieri tamen posse probabilem conjecturam, si aliqua alia principia aliunde sumantur. Duo enim in illa ratiocinatione ex motu cœli colliguntur: primum est, cœlum moveri ab aliquo motore distincto ab ipso cœlo, et a Deo primo et universali motore. Quæ collectio multis capitibus est incerta. Primo, ex opinione eorum, qui putarunt cœlum esse intrinsece, proprie et formaliter animatum, quam multi et graves philosophi tenuerunt, ut de Platone refert August., Retract., c. 11; et Aristoteles non omnino videtur alienus ab illa sententia, ut constat ex secundo de Cœlo, c. 2, et 12 Metaph., c. 7. quibus locis Aphrodisæus et Simplicius i[...] eum interpretantur et sequuntur; tenet etiam Avicenna, lib. 9 suæ Metaph., c. 2, et 4, et lib. de Anima, 1 p., c. 1. Quæ opinio, licet falsa sit, non tamen potest opposita veritas evidenti demonstratione convinci, quod satis est ut alter discursus non sit demonstrativus; necessario enim supponit cœlum non esse animatum, nam si esset animatum, posset ab intrinseca anima moveri; unde non posset ex motu illo colligi extrinsecus motor. Quod enim Avicenna dicit, unumquodque cœlum præter intrinsecam animam intelligentem, et effective moventem ipsum, habere extrinsecum motorem, qui est intelligentia separata, quæ non effective, sed finaliter movet cœlum, hoc (inquam) qua facilitate dicitur, rejiciendum est, quia id ex motu cœli colligi non potest, neque est ulla ratio ponendi illum motorem seu finem medium inter cœlum animatum et Deum. Posita enim vera et propria animatione cœli, sine dubio enervatur omnino ille discursus.

15. Nihilominus tamen illa suppositio, i[...]

nirum, cœlum non esse vere ac proprie animatum, probabilissima saltem ra-one colligitur. Quia in cœlo non est anima egetativa, nec sensitiva, tum quia actiones arum animarum postulant corpora corruptilia, et mista ex primis qualitatibus; tum iam quia ipsa figura, dispositio et magniudo cœli est improportionata his animabus. ıbstantia autem pure intellectiva non est ota ad informandum corpus, quia non post illo uti ullo modo ad suam propriam erationem. Cum autem materia sit propter rmam, et corpus propter animam, si corpus lli usui animæ deservire potest quoad proias operationes ejus, revera non potest se naturale corpus talis animæ; ergo, et contrario, si substantia pure intellectualis n potest uti corpore ad suam propriam erationem, non potest esse revera forma is corporis. Unde anima hominis ideo pot esse forma corporis, quia per sensus test illo uti ad suam propriam operatiom. Igitur forma cœli non potest esse ani- pure intellectualis. At vero præter has s animas nullam aliam agnoscimus, ut ıstat ex scientia de Anima. Nam, si quis gat animam pure localiter motivam sine nitione, et appetitione vitali, errabit maste, quia motio localis per se sola, si non cedat ex cognitione et appetitu, non est io vitæ, cum possit et ab extrinseco mo-, et per naturalem dimanationem, et si per intrinsecum impetum fieri. Quo discursu hanc veritatem probat D. mas, 1 p., q. 70, art. 3; et Platonem Aristotelem in eamdem sententiam induquam Patres etiam Ecclesiæ priori præint, ut August., lib. 1 Retract., c. 5 et et libro de Duabus animis, c. 4, ubi id nuat, non tamen satis expresse loquitur. ius loquuntur Basilius, homilia 3 He-.; Damascenus, lib. 2 de Fide, cap. 6; ronym., Isai. 1. Et favet definitio Ecclesiæ ap. Firmiter, quæ non agnoscit aliam raalem creaturam præter humanam et anam. Itaque, quod ad hoc caput attinet, probabilis est ille discursus, quia in s nullum est vitæ indicium præter mo- localem; motus autem localis per se est indicium vitæ, seclusa cognitione et re, ut dictum est.

. *Secundæ difficultatis ratio in Aristo- discursu.* — Ex alio vero capite oritur ultas, quia etiam inanimata solent loca- moveri ab intrinseco per impetum innatum, ut terra per gravitatem, et tunc non indigent extrinsecis motoribus; si ergo opinemur ita moveri cœlos, non poterunt ex eorum motibus abstractæ intelligentiæ colligi. Non apparet autem ulla ratio sufficiens, cur dici non possit, cœlos illo modo moveri per intrinsecum et naturalem impetum absque extrinsecis motoribus. Dicet aliquis, quando inanimata sic moventur ab intrinseco pondere, aut alia qualitate, non movere seipsa, sed moveri ab alio, scilicet, a generante. Hoc vero nihil obstat, tametsi illum modum loquendi admittamus; eadem enim ratione dicemus cœlos effective quidem et proxime moveri ab intrinseca et connaturali qualitate, illum vero motum, ut est ab illa qualitate, esse solum instrumentaliter, principaliter vero attribui auctori et creatori cœlorum, qui eam virtutem indidit. Neque etiam satisfaciet qui dixerit, aliis rebus inanimatis non esse impressum naturalem impetum ad aliquem motum, nisi pro eo tantum statu in quo sunt extra loca naturalia, ut ad ea reverti possint, quod in elementis et mistis inanimatis notum est; cœlos autem nunquam esse in eo statu, sed semper esse in suis locis naturalibus, et in illo moveri; hoc (inquam) non satisfacit, quia non est petenda omnimoda similitudo, sed proportio et ratio ejus est attendenda, nimirum, quod naturalis perfectio consentanea intrinsecæ naturæ, et via ad illam, ab intrinseca etiam natura manant; unde, quia elementa naturaliter existunt, et quiescunt in suis locis, ab intrinseca natura habent vim vel permanendi in illis, si in eis constituantur, vel tendendi ad illa, cum extra ea existunt, nisi impediantur. Cœlo autem naturale est, et in suo naturali loco perpetuo manere, et intra illum perpetuo moveri, ut operationem suam tanquam ultimam perfectionem assequatur, et ideo ad utrumque etiam dicetur recepisse internum principium, seu quasi naturalem impetum.

17. *Secunda difficultas dissolvitur.* — Nihilominus tamen hæc etiam evasio non obstat, quin discursus ille valde probabilis sit; quia revera motus cœli non est ita naturalis cœlo, ut, spectata illius corporis privata et propria natura, vel ab illa intrinsece manet, vel ei sit debitus aut necessarius ad propriam et privatam perfectionem. Motus enim cum solum sit via quædam, tantum propter terminum solet esse vel necessarius, vel utilis, aut connaturalis, ut optime ostendit D.

Thom., 3 contra Gentes, cap. 23, et lib. 4, cap. ultimo, et quæst. 5 de Potent., art. 4. Terminus autem proprius seu intrinsecus motus localis est Ubi, seu præsentia localis, quæ in motu circulari non immutatur vel innovatur, nisi secundum partes; per motum ergo circularem solum acquirit cœlum, quod habeat interdum hanc partem vel hoc astrum præsens huic hemisphærio, interdum alteri, etc.; hoc autem quid refert ad perfectionem privatam ipsius cœli, cum totum ipsum cœlum in eodem loco permaneat? Quod ergo sic moveatur, non est propter ipsum, sed propter actionem ejus, scilicet, ut applicetur ad agendum in diversa loca seu corpora; ex qua actione, cum sit mere transiens, nihil commodi aut perfectionis illi accrescit, sed rebus, in quas influit, et toti universo, quod illa influentia conservatur. Quocirca motus ille est quidem naturalis ipsi universo, et cœlo, quatenus est præcipua pars ejus; non vero tanquam debitus cœlo secundum privatam, propriamque perfectionem et naturam; unde quamvis aliquando quiescat, non violenter quiescet, neque carebit aliqua perfectione debita. Corpora autem inanimata non recipiunt internum impetum innatum ad aliquem motum, nisi quando ille motus vel terminus ejus est ita naturalis secundum propriam et privatam naturam, ut sit etiam debitus, et necessarius ad propriam perfectionem et statum naturæ convenientem, ut inductione constat in omnibus aliis corporibus naturalibus. Atque ita recte concluditur, cœlos, cum ab intrinseco non moveantur, indigere extrinseco motore. Quod etiam satis persuadet concentus ipse motuum cœlestium, et uniformis difformitas eorum; tota enim ita constituta est, sicut expedit ad bonum regimen totius universi, et ad ejus conservationem per continuas temporum vicissitudines. Signum ergo est, illos motus non esse propter ipsos cœlos, neque esse opus privatæ naturæ, sed mentis, quæ providet universæ naturæ.

18. *Tertia difficultas circa eumdem discursum.* — Statim vero oritur tertia evasio; nam, licet concedamus necessarium esse extrinsecum motorem cœli, non tamen ideo concluditur, illum esse intelligentiam creatam, nam potest cœlum a primo motore immediate moveri, idque dupliciter. Primo, concreando et imprimendo a principio ipsi cœlo qualitatem aliquam per modum impetus habentis eam vim movendi. Secundo, per seipsum et sua voluntate movendo cœlos omnes; eadem enim facilitate, qua eos sua sola virtute creavit et conservat, potest etiam perpetuo movere. Accedit quod, juxta sententiam Aristotelis (si vera est Commentatoris expositio), primus motor immediate movet primum mobile, ut patet ex 13 Metaph., text. 38 et 43, ubi ait, primam substantiam immobilem efficere primam lationem, ubi etiam D. Thom. ita videtur exponere; ergo pari ratione dici potest movere immediate cœlos omnes; neque enim est major ratio de uno quam de aliis, neque difficilius illi est omnes movere, quam unum. Ac deinde, licet demus voluisse Deum non per se, sed ministerio alicujus intelligentiæ, cœlos movere, quid necesse est juxta cœlorum numerum intelligentias multiplicare? Una enim intelligentia sola habere potest virtutem ad omnes illos motus efficiendos. Estque magis consentaneum ordini et proportioni illorum motuum, quod omnes subordinati sint eidem voluntati ejusdem motoris. Denique quia numerus intelligentiarum, id est, quod sint tot et non plures, non potest colligi ex motu horum cœlorum; ergo nec quod sint tot et non pauciores; ergo et absolute, quod sint intelligentiæ creatæ, non potest colligi ex illis motibus.

19. *Quanam ratione expediri possit posita difficultas.* — Hæc objectio seu evasio sufficienter declarat non esse demonstrationem discursum prædictum; nihilominus tamen ita potest illi satisfieri, ut ratio, quantum est ex hoc capite, maneat valde probabilis. Nam imprimis, licet Deus se solo posset illum effectum efficere immediate, tamen non est consentaneum suavi providentiæ ejus, ad quam spectat, ea, quæ per seipsum condidit per creaturas sibi subjectas administrare; et hoc modo etiam ex doctrina revelata habemus Deum gubernare inferiora per superiora et corporalia per spiritualia. Non ergo decet Deum esse immediatum motorem cœlorum vel alicujus cœli corporei, sive credatur illum movere immediate per voluntatem suam, sive per qualitatem aliquam impressam; nam utroque modo ipse esset principale movens immediate, et imprimens qualitatem illam. Et vel maxime quod illa qualitas supervacanea esset in præsentia proximi motoris principalis habentis sufficientem virtutem ad movendum per seipsum; unde, si Deus esset immediatus motor, non concurreret per qualitatem impressam, sed immediate efficiendo, et in

primendo ipsum motum ; hoc autem modo magis consentaneum est rationi, ut effectum illum faciat per subjectam sibi creaturam ; ergo non est ille motus in Deum immediate referendus, sed in aliquam mediam creaturam superiorem cœlis et inferiorem Deo, quæ non potest esse, nisi intelligentia. De quo discursu leg potest D. Thom., 1 part., quæst. 110, art. 1, et dicemus plura infra, tractando de vi agendi intelligentiarum.

De immediato motore primi mobilis.

20. Unde ad confirmationem de motore primi mobilis negandum consequenter est (quod ad rem attinet), primum mobile moveri immediate a Deo, sed ab aliqua intelligentia superiori aliis motricibus aliorum orbium. Quod vero attinet ad mentem Aristotelis et Commentatoris, res est dubia quid ipsi senserint. Nam interdum Aristoteles significat, primum movens, id est, Deum movere primum mobile immediate, ut duodecimo Metaph., tex. 38, ubi primo motori tribuit lationem primam, et text. 43 ait, *primum principium movere primo, sempiterno et uno motu.* Et declarat statim, hunc motum primum, quem primus motor efficit, esse motum primi mobilis, et ad efficiendos alios motus cœlorum constituit alias intelligentias ; unde videtur eadem proportione loqui de proximis notoribus ; nam si loqueretur de motione nediata vel universali per generalem concurum, deberet æque tribuere primo motori notus omnium cœlorum. Ubi D. Thom. et nterpretatur ita Aristotelem, et in eamdem ententiam inclinare videtur, reprehendens Avicennam; et Commentator ibidem, qui clarus, comment. 94, idem docet, quamvis aliter illum interpretetur Jandunus, 12 Metaph., . 17, contra quem disputat Javellus, q. 15 ; sed parum nostra interest, quid senserit Commentator. Aliis vero locis significat Aristoteles Deum tantum esse motorem universam, existentem supra totum ordinem universi præsidentem illi, ut patet ex 12 Metaph., xt. 38, et clarius toto cap. ult.; et ita illi atibuit D. Thom., 1 cont. Gentes, cap. 13, et æst. de Spirit. creat., art. 6, ad 10. Et rera est hæc sententia magis consentanea scursui et rationi, quam Aristoteles inten-, quanquam si verba ejus spectentur, magis positæ sententiæ favere videatur. Quam si is vellet defendere, posset ad confirmationem factam respondere, negando consequenm, quia motus primi mobilis est universalior causa rerum sublunarium, et potuit primus motor peculiari ratione illum sibi vendicare, etiamsi aliis cœlis peculiares motores attribuerit ; quam responsionem indicat D. Thomas citato loco 12 Metaphysicæ.

De numero intelligentiarum.

21. Ad aliam confirmationem, in qua petitur quis numerus intelligentiarum ex motibus cœlorum colligi possit, fateor quidem rem esse satis incertam ; conjectura tamen probabilis est, unicuique cœlo propriam intelligentiam motricem esse assignandam, ideoque ex hoc sensibili effectu saltem hunc numerum intelligentiarum investigari posse. Quod vero singuli cœli singulos habeant motores, multi ex eo colligunt, quod intelligentia movens cœlum, quamvis non sit propria anima informans illud, habet tamen cum illo quamdam specialem unionem, ratione cujus participat cœlum ab intelligentia non solum motum, sed etiam influentiam, imo et proprias et internas passiones, et perpetuitatem ; propter quam unionem dicitur cœlum animatum, et seipsum movere, et distingui in eo partem per se moventem a parte per se mota. Ita philosophatur Averr., 12 Metaph., com. 36 et 37, et 2 de Cœlo, c. 61. Quia ergo una intelligentia non potest nisi cum uno cœlo habere hanc unionem, ideo necesse est juxta numerum cœlorum multiplicari numerum intelligentiarum. Hic vero discursus non placet, quia illa unio aut fingitur major quam sit inter motorem localem et mobile, aut non. Primum intelligi non potest ; quæ enim esse potest illa major unio ? Nam substantialis esse non potest, cum sit inter duo supposita integra et perfecta ; accidentalis autem nulla intervenire potest, nisi media actione vel contactu virtuali ; intelligentia autem non potest exercere circa cœlum aliam actionem, nisi motionem localem, neque aliter cœlum recipit ab intelligentia influentiam, seu virtutem influendi, nisi in quantum actualis influentia cœli a motu locali pendet, de qua dependentia qualis sit non est hoc loco disputandum ; sumi autem potest ex dictis de causa efficiente. Quod vero cœlum habeat ab intelligentia proprias et internas passiones, ut quantitatem, figuram, lucem, et alias innatas virtutes, fictitium est, quia hæc omnia vel oriuntur ex internis principiis rei, vel concreantur cum re, et ab eadem causa fiunt, a qua res ipsa creatur. Unde in primo instanti creationis habet cœlum has omnes proprieta-

tes, cum tamen in illa nondum moveatur, neque unitum sit intelligentiæ, ut efficienti aliquid in ipso. Ex quo etiam constat, nec perpetuitatem habere cœlum ab intelligentia, cum ex natura sua sit incorruptibile, et a primo instante suæ creationis durationem habeat ex se perpetuam. Quin potius probabilius etiam est intelligentiam nullam qualitatem efficere in cœlo, per quam agat in hæc inferiora, tum quia ad hoc sufficiunt cœlo qualitates innatæ, quarum participationem possunt fortasse inter se ipsi cœli communicare, ut influentia varietur; tum etiam quia, ut infra dicemus, substantiæ separatæ non possunt imprimere qualitates in corpora.

22. Solum ergo intervenit inter cœlum et intelligentiam unio, vel potius propinquitas necessaria ad motum localem. Ex hac autem motione probabiliter colligi potest dictus numerus variis modis. Primo, quia cum tanta sit magnitudo uniuscujusque cœli et tanta diversitas in illis motibus, tam in velocitate et tarditate, quam in terminis inter quos fiunt, non videtur verisimile omnes fieri ab uno et eodem motore finitæ virtutis. Maxime cum motor debeat esse propinquus mobili, et non possit eadem intelligentia finita esse præsens omnibus illis corporibus. Item, quia intelligentia movet cœlum per intellectum et voluntatem; unde necesse est ut perpetuo attendat, consideret et velit illum motum, et ideo non est verisimile quod simul attendat ad tantam motuum varietatem et multitudinem. Quæ rationes, mea sententia, non convincunt, creari non posse a Deo aliquam intelligentiam, quæ unica specie et simplici intuitu attendere possit ad totam cœlorum et eorum motuum varietatem, et unico etiam actu velle efficere omnes illos motus, et omnes differentias eorum, et quæ potestatem etiam habeat ad hujusmodi voluntatem exequendam, ac denique quæ possit habere præsentiam seu propinquitatem ad omnem illum effectum sufficientem. Nam hæc omnia non excedunt capacitatem substantiæ finitæ in tota sua latitudine, neque in illis omnibus apparet ulla implicatio contradictionis. Nihilominus verisimilius de facto est quod dixi, quodque Aristoteles docet, et cum eo alii philosophi et Theologi, præsertim cum Angeli motores cœlorum non credantur esse ex supremis, sed ex inferioribus ordinibus Angelorum.

23. Ex motibus ergo cœlorum similis numerus intelligentiarum colligitur; an vero major sit numerus intelligentiarum, quam cœlorum mobilium, non videtur posse ex effectibus colligi. Unde D. Thom., 1 part. q. 110, a. 1, ad 2, dicit, Aristotelem posuisse numerum substantiarum spiritualium juxta numerum motuum qui in cœlestibus corporibus apparent, quia ex solis illis motibus illas substantias investigavit, quas non putavit habere in universo aliam actionem vel præsidentiam præter cœlorum motiones. Avicenna vero, lib. 9 suæ Metaph., cap. 4, addit illi numero quamdam intelligentiam, quæ sublunari mundo præest, et formas substantiales inducit in materiam dispositam. Sed hæc prælatio vel operatio, in sensu quem Avicenna intendit, non convenit Angelis, ut supra, in disputationibus de causa formali et efficiente, demonstratum est. Unde ex hoc capite non est verum augeri intelligentiarum numerum: *Est autem* (ait D. Thom. supra) *alia immediata præsidentia Angelorum super hæc corpora inferiora, quam philosophi ignoraverunt, quia ordinatur, non ad actiones mere naturales, sed ad supernaturales vel liberas, vel quæ aliquo modo fiunt præter communem cursum naturæ;* et ex hoc recte colligitur, multo majorem esse Angelorum numerum, quam sit cœlestium corporum. Addendum vero est, quamvis ex effectibus non possit determinate colligi, nisi tantus numerus intelligentiarum, non recte tamen inde colligi non esse plures intelligentias, quam ad tales effectus sint necessariæ. Ita ut immerito dicat Comment., 12 Metaphys., Comment. 4, *quod si aliquæ essent substantiæ immateriales non moventes, essent otiosæ;* id enim est falsum, quia primarius finis intelligentiarum non est movere corpora, neque habere aliquam aliam actionem vel præsidentiam in res corporeas, sive cœlestes, sive sublunares. Quod ratione etiam naturali potest esse evidens, quia substantiæ spirituales sunt nobiliores corporalibus, et habent suam absolutam perfectionem, non solum sine illis, sed etiam sine intrinseca habitudine ad illas, quia non sunt substantiæ incompletæ et partiales, ut anima rationalis, quæ ob eam causam dicit intrinsecam habitudinem ad corpora, sed sunt substantiæ integræ et absolutæ omnino a corporibus, et superiores illis; ergo primarius finis earum non sunt corpora, vel actiones in corpora, sed sunt propter Deum ut ultimum finem, et extra illum non habent alium finem, sed sunt propter se, et propter suam perfectionem. Ex negatione ergo ju-

rium effectuum vel motuum in corpora non infertur positive (ut sic dicam), non esse majorem numerum Angelorum, sed ad summum potest negative inferri, ex eo capite non colligi majorem.

24. Quod vero longe major sit, præterquam quod ex divina Scriptura et Patribus constat [1], ostendi etiam potest ratione naturali, saltem probabiliter, quia perfectum agens res perfectiores sibique similiores, si commode potest, in majori facit multitudine. Et plures alias congruentias adducit D. Thomas, 2 cont. Gent., c. 92, et 1 p., q. 50, a. 3; et alii Doctores, in 2, d. 2 et 3. Nec philosophi videntur omnino ignorasse hunc Angelorum numerum, nam Aristoteles, 1 de Cœlo, c. 9, dicit, supra cœlum esse entia quædam sempiterna, nullis alterationibus vel passionibus subjecta, quæ optimam in universa sempiternitate vitam, et sufficientissimam, habent; et lib. 1, c. 3, ait, tam Græcos quam barbaros, universosque omnes, Deos esse putare, eisque supremum locum tribuere, eo quod immortale ad immortale sit accommodatum. Idem repetit lib. 2, c. 1. At vero, lib. 1 de Anima, cap. 5, et in fine, ex Thalete refert omnia esse Deorum plena, et lib. 1 de Partibus animal., c. 5, idem ex Heraclito refert, eamque sententiam approbare videtur, et 12 Metaph., c. 8, declarat Deorum nomine primas substantias intelligendas esse, id est, intelligentias separatas, dicitque a majoribus his multa esse de Diis tradita fabulose, et ad populi persuasionem, et ad legum et rerum humanarum opportunitatem : *E quibus (ait) si quis hoc solum separet et accipiat, sciet, Deos esse primas substantias, divine dictum putabit*. De quibus item Diis, 10 Ethicor., c. 8, dicit, eos putandos esse maxime beatos atque felices, eorumque eximiam beatitudinem non in actione aliqua, sed in contemplatione positam esse. Addit vero, 1 Polit., cap. 1, *omnes gentes existimasse Deos habere regem*, indicans, quamvis intelligentiæ Dii appellentur, esse tamen inter eas unum supremum numen, quod veram divinitatem et essentiam habet; in septimo autem Polit., cap. 14, declarat, Deos manifestissime differre ab hominibus longeque antecellere; et ibidem etiam nominat heroas, quos ab hominibus separat. Ac denique, lib. 3 Rhetoric., c. 18, ex Socrate et Melito refert, esse quasdam substantias, quæ dæmonia appellantur, quæ Socrates appellabat Deos, Melitus autem filios Deorum. Ex his ergo omnibus colligitur Aristotelem agnovisse multitudinem intelligentiarum, quæ ad cœlos movendos non sunt destinatæ. Eamque fuisse sententiam Platonis constat ex Dialogo 10 de Legibus, et ex Dialog. Critias, et ex Marsilio Ficino, in argumento ejus. De qua re plura videri possunt in Ploti., Ænead. 3, lib. 5, c. 6; et Alcinoo, libro de doctrina Platonis, c. 15; et Proclo, lib. de Anima et dæmon.; et Eugub., lib. 3 de Peren. philosoph., a cap. 12, fere usque ad lib. 5, et lib. 8, cap. 1 et sequentibus; ubi notat nomen Deorum a Gentilibus sæpe fuisse tributum hominibus mortuis, nonnunquam corporibus vel syderibus cœlestibus aut eorum motoribus, interdum vero substantiis separatis, quæ nulli corpori alligatæ sunt.

25. Ex quo tandem conjectare licet, philosophos non ex solis motibus cœlestibus pervenisse in cognitionem substantiarum separatarum, sed alia etiam via; alioqui non credidissent esse alias substantias hujusmodi præter motrices cœlorum. Qua autem via in hanc cognitionem pervenerint, non satis constat. Et Aristoteles interdum insinuat, sola traditione et quadam humana fide id receptum fuisse, cujus traditionis nullum existimat fuisse initium. Unde 12 Metaph., c. 8, verisimile putat, *sæpius quaque arte et philosophia, quoad possibile fuit, inventa, rursusque corrupta, has illorum opiniones, quasi quasdam reliquias huc usque servatas esse*. Alii verisimile putant, potuisse hanc cognitionem, vel potius suspicionem comparari ex aliquibus effectibus, quos homines experti sunt, vel circa seipsos, vel circa res suas, ut erant responsa idolorum, vaticinia, vel aliquæ extraordinariæ motiones factæ ab invisibilibus motoribus, nam inde colligere potuerunt esse aliquas substantias invisibiles et intellectuales, quæ inter homines versabantur. Et has appellarunt diversis nominibus, scilicet, Deos, dæmonia, lares, genios, heroas, de quibus et de earum significationibus variis legi potest Eugubinus supra, et Marsil. Ficin., orat. 6 in Convivium Plat.; et Ludov. Vives, in Scholiis ad Aug., lib. 7 de Civit., cap. 13. Verum quidem est, potuisse Gentiles prædictos effectus tribuere animabus hominum mortuorum; sed multi illorum ignora-

[1] Daniel. 7; Apocal. 5; Job 25; Luc. 2; Matth. 23; Hieron. his locis; Dion., de Cœl. hierarch., cap. 15; Greg., 17 Moral., c. 7.

bant immortalitatem animarum; alii vero non existimarunt, omnes illos effectus potuisse fieri ab spiritibus humanis separatis; et (quod credibilius est), adjuncta traditione, quam de his Diis, Angelis aut dæmoniis habebant, facile sibi persuaserunt, illos effectus a Diis provenire.

De origine intelligentiarum.

26. In secundo argumento petitur, unde habeant esse hujusmodi substantiæ, non secundum fidem, tum quia id ad nos nunc non spectat, tum quia certum est secundum fidem omnia esse creata a Deo, sed secundum philosophiam et philosophos, de qua re multa dici possent, nisi in superioribus essent sufficienter tacta. Nam disputantes de causa efficiente, ostendimus creationem omnium rerum ab uno Deo, ratione naturali cognosci, et ab Aristotele non omnino fuisse ignoratam. Disputantes autem de primo ente, demonstravimus unum tantum esse ens ex se necessarium; alia vero non esse nisi in quantum ab eo manant et efficiuntur. Sic ergo dicendum est, substantias omnes spirituales præter primam non esse entia necessaria simpliciter, sed per effectionem et creationem Dei recipere esse, neque hoc esse alienum a philosophia; ratio enim præcipua, qua supra ostendimus has substantias esse, ex causa efficiente earum desumpta est; modus autem effectionis per creationem non solum non repugnat, verum etiam ex aliis rebus ostendi potest necessarius, ut supra ostensum est. De tertio argumento dicemus in duabus sectionibus sequentibus; postulat enim ut explicemus modum essendi harum substantiarum.

SECTIO II.

Quid possit ratione naturali cognosci de quidditate et essentia intelligentiarum creatarum.

1. Solet a scriptoribus et philosophis fuse disputari, an possimus in hac vita substantias separatas quidditative cognoscere; quam dubitationem videtur movisse Aristoteles, 3 de Anima, c. 7, dum dixit: *Si fieri possit, ut aliquam ipse,* scilicet humanus intellectus, *non separatus a magnitudine, separatarum rerum intelligat, necne, considerandum est postea:* ubi Commentator advertit, quæstionem ibi propositam nullo alio loco fuisse ab Aristotele definitam. Ipse autem cum Themistio, Alexand. et Avempace, quos ipse refert, eam definit, affirmans posse nos in hac vita ad eum statum perfectæ contemplationis pervenire, in quo possimus illas substantias quidditative e[t] per seipsas cognoscere; quam sententiam fu[s]issime declarat.

Resolutio quæstionis.

2. Supervacaneum autem existimo in e[a] vel exponenda vel confutanda operam pe[r]dere; nam si termini intelligantur, est per s[e] evidens, non posse nos in hac vita cognoscere quidditative illas substantias, maxim[e] quia Commentator non solum de creatis in[]telligentiis, sed etiam de Deo, imo de il[lo] maxime loquitur; quia in illius contempl[a]tione, nostra beatitudo et perfectio potiss[i]mum consistit, teste etiam Aristotele, 12 M[e]taph., cap. 7, et 10 Ethicor., c. 7. Est aute[m] evidens non posse nos Deum in hac vita qui[d]ditative cognoscere; imo etiam est certu[m], non posse ullam creaturam suis naturalib[us] viribus talem cognitionem assequi, ut in s[u]perioribus late tractatum est. Loquimur a[u]tem hic de cognitione quidditativa, eo mo[do] quem ibi explicuimus, scilicet, pro tali cog[ni]tione essentiæ et quidditatis rei, quæ n[on] tantum prædicata communia, sed etiam p[ro]pria usque ad differentiam ultimam sec[un]dum propriam ac positivam ejus cognition[em] manifestat; de hac enim loquitur Averr. [et] hæc est propria significatio vocis quidditat[ivæ] cognitionis; nam quidditas rei non cons[istit] tantum in communibus prædicatis, sed m[axi]me in propriis.

3. De hac igitur cognitione loquendo, s[up]ponimus, ut vel ipsa experientia satis not[um], non posse nos via aut modo naturali quid[di]tative cognoscere intelligentias, licet p[ossi]mus quidditatem earum per conceptus n[ega]tivos, aut connotativos, vel confusos al[iquo] modo declarare. Prior pars est receptissi[ma], ut patet ex D. Th., 2 Metaph., lect. 1, pa[r.] 6, et 1 p., q. 12, art. 12, q. 88, art. 2, qu[ibus] locis videndus est Cajetan., et de Ente e[t Es]sentia, c. 6, q. 14; Ferrar., 3 cont. Ge[nt.], c. 45; Javell., 2 Metaph., q. 3; Scot., [4], dist. 3, q. 1; Anton. Andreas, 2 Meta[ph.], q. 3. Qui in modo quidem loquendi vi[den]tur differre, dicentes, posse nos compa[ra]re quidditativam cognitionem substantiaru[m se]paratarum; sed dum explicant illam c[ogni]tionem, satis declarant in re non diff[er]re, quia cognitionem quidditativam vocant q[uam]cunque quidditatis cognitionem, etiam [si] per imperfectos conceptus, partim com[mu]nes, partim negativos, ut Thomistæ [dic]

notarunt, et late Fonseca, 2 Metaph., c. 4, q. 2. Ratio autem assertionis est, quia nos nullum habemus principium, quo possimus in hujusmodi cognitionem perfectam substantiarum separatarum pervenire naturaliter. Cognitio enim nostra aut fit immediate per speciem rei, aut mediate et per discursum comparatur ab effectis aut proprietatibus; raro vero a priori procedimus ad effectus ex causis cognoscendos. Sed nos non habemus species proprias, per quas intelligentias quidditative cognoscamus, neque ex effectibus vel causis possumus illam acquirere; ergo nullo modo. Minor quoad priorem partem probatur, quia non habemus illas species a natura congenitas, cum intellectus humanus a principio sit tanquam tabula rasa, in qua nihil est depictum. Neque etiam possumus ex sensibilibus illas recipere, quia in eis nullo modo continentur, nec phantasmata sensibilia possunt deservire ad efficiendas species rerum spiritualium prout in se sunt. Nec denique possunt hujusmodi species pro eo statu hujus vitæ naturaliter comparari per influxum Dei aut intelligentiarum; quia pro statu isto nihil potest anima nostra concipere, nisi per conversionem ad phantasmata, unde influxus talium specierum omnino est præter, vel supernaturalis. Quod autem Averroes comminiscitur de quodam statu, in quo intellectus passibilis (ut ipse loquitur) unitur intellectui agenti, et ex ea speciali unione elevatur ad cognoscendas substantias separatas, et fit (ut ait) intellectus adeptus, hoc (inquam) totum figmento simile est, et supponit errorem, quod intellectus tam passibilis, quam agens, sint substantiæ separatæ, ac per eorum unionem nos intelligimus absque propria informatione animæ intellectivæ, quod impossibile esse constat, ex scientia de Anima. Et deinde falso et contra omnem experientiam fingit, nos pervenire interdum ad tam perfectam unionem cum illo intellectu agente, vel potius intelligentia separata, ut perfecte cognoscamus alias substantias separatas; hunc enim statum neque ipse expertus est, ut ejus errores satis manifestant, neque nos experimur, neque naturaliter cogitari aut intelligi potest, ut omittam rationes alias, quas contra illam fictionem et similes produxit D. Thomas, 3 contra Gentes, a cap. 41 ad 45.

4. Rursus non est aliquis effectus in natura, per quem possimus quidditativam cognitionem intelligentiarum comparare, quod a fortiori patet ex dictis sectione præcedenti. Nam ex effectibus vix possumus probabiliter cognoscere has substantias esse, etiam in confuso et in communi; quomodo ergo cognoscemus per effectus earum quidditates, usque ad proprias differentias? Quin potius, licet essentia Dei incomprehensibilior nobis sit quam intelligentiarum, tamen per effectus notior nobis est quam aliæ intelligentiæ; nam ex effectibus evidentius cognoscimus Deum esse quam Angelos, quia effectus, quos experimur, essentialiter pendent a Deo, et non ab Angelis. Et similiter plura essentialia attributa Dei cognoscimus quam Angelorum, quia ejus perfectiones et vires magis repræsentantur in effectibus sensibilibus, quam Angelorum naturæ. Unde etiam fit ut, illo imperfecto modo quo possumus spirituales res concipere ex creaturis, perveniamus in conceptum magis proprium Dei, quam alicujus intelligentiæ creatæ. De Deo enim multa cognoscimus ex effectibus, quæ in ipsum solum convenire possunt, ut est a se esse purum actum, et similia, quæ supra tacta sunt. De intelligentiis vero nihil assequi possumus, præsertim ex effectibus, nisi vel quod commune est omnibus entibus aut substantiis creatis, vel ad summum, quod commune est omnibus substantiis incorporeis. Nullus enim est effectus in natura pendens ab aliqua substantia immateriali, qui non posset ab alia perfectiori, vel etiam ab imperfectiori fieri; non ergo pendet a differentia specifica, ut ita dicam, vel a facultate omnino propria alicujus intelligentiæ, ut talis est; ergo ex effectibus deveniri non potest in conceptus specificos et proprios intelligentiarum, etiam negativos et imperfectos, nedum in quidditativam earum cognitionem.

5. Atque hinc tandem facile convinci potest, non posse nos ex causarum cognitione comparare hujusmodi notitiam, quia intelligentiæ non habent causam intrinsecam, præter simplicem naturam, quæ in se immediate cognosci a nobis non potest, ut probatum est. Causam autem extrinsecam nullam habent nisi Deum, quem nos naturaliter non cognoscimus, nisi quantum ex sensibilibus effectibus, vel ad summum quantum ex anima nostra manifestari potest, ut attigit August., 9 de Trin., cap. 3; ergo impossibile est ex hac cognitione Dei pervenire ad quidditativam cognitionem intelligentiarum. Patet consequentia, quia illa cognitione nec possumus Deum cognoscere prout in se est, neque

prout eminenter continet hos effectus, neque etiam ipsas emanationes singulorum effectuum ab ipso. Unde ad summum ex illa causa et potentia ejus discurrimus, posse efficere gradum quemdam substantiarum incorporearum vel intellectualium, et fortasse in eo posse fieri plura genera et species substantiarum; quales vero sint illæ species, et quæ sit uniuscujusque propria quidditas, non possumus cognoscere ex vi ejus cognitionis, quam de Deo naturaliter habemus. Nulla ergo ratione aut via naturali possumus quidditativam cognitionem harum substantiarum comparare.

Solvitur objectio de anima rationali.

6. Una superest difficultas, quia anima nostra separata a corpore potest quidditative cognoscere intelligentias separatas, esto non possit comprehensive (hæc enim duo distincta sunt, ut in superioribus, et alibi, latius declaratum est); ergo etiam conjuncta corpori poterit in hujusmodi cognitionem pervenire. Patet consequentia, nam alias anima nostra ex unione ad corpus privaretur perfectissima operatione, ad quam habet summam inclinationem, et ita esset in corpore violenter, et naturaliter appeteret ab illo separari, ut ultimam posset perfectionem assequi; hoc autem repugnat, cum illa sit naturalis forma corporis. Hæc vero difficultas ex multis principiis pendet, spectantibus ad scientiam de Anima. Nam et antecedens, quod sumitur, incertum est, præsertim in doctrina D. Thomæ, ut patet 1 p., quæst. 89, art. 2. Quod si illud antecedens concedatur, est etiam controversum, an anima secundum superiorem gradum et intellectivum informet corpus, necne. Unde qui partem sustinet negativam, fortasse respondebit animam ex unione ad corpus non impediri, quoad eas operationes, quas potest habere ut forma corporis, posse vero impediri quoad alias, quas habere potest secundum eum gradum, quo non informat corpus. Verumtamen neque hæc responsio sustineri potest, neque satisfacit, tum quia falsam sententiam supponit, quia anima rationalis secundum totam suam substantiam usque ad ultimum gradum et perfectissimum, qui est in illa, est forma corporis, alias non constitueret formaliter hominem in specie humana et rationali; tum etiam quia non solvitur difficultas tacta, quo modo anima sit naturalis forma corporis, et tamen ex eo impediatur a perfectissima operatione.

7. Quare dicendum est, hanc esse animæ nostræ conditionem, ut duplicem statum habere possit, unum in corpore, et alium extra corpus, et consequenter ut duplici via possit acquirere cognitionem intellectivam, scilicet, vel per corpus, vel per influxum alterius causæ superioris. Quamdiu ergo anima est in corpore, solum potest per corpus acquirere cognitionem, naturaliter loquendo; ideoque nec seipsam potest per se cognoscere, sed per aliquos effectus quos in se experitur, nec etiam superiores substantias, nisi per effectus sensibiles, vel ad summum per proportionem et analogiam ad seipsam, et ad effectus quos in se experitur. Quod vero ulterius ascendere non possit, est ex natural
imperfectione sua, ex qua habet ut si
forma corporis, et quod pro illo statu eo uta
tur, ut organo ad acquirendam cognitionem
neque proprie impedit illam corpus, sed ju
vat potius ad cognitionem quantum ipsun
potest; altius vero non juvatur,. quia altio
cognitio est omnino improportionata coı
pori. At vero postquam anima est separata
habet alium modum acquirendi species magi
immaterialem, per influxum superioris causæ
habet etiam liberiorem usum earum sine de
pendentia a phantasmatibus, et ideo potes
aliquarum rerum perfectiorem cognitionei
habere in eo statu. Quod in omni opinion
necessario asserendum est; nam saltem e
extra controversiam, quod separata anim
potest seipsam intuitive videre per seipsan
quod non potest dum est corpori conjuncta
ut experientia evidenter notum est. Quaı
difficultas illa non est specialis, sed commun
in omni sententia, et ideo ab omnibus solveı
da est, dicendo animam esse finitæ perfe
tionis, et habere limitatas vires, ideoque no
posse sibi conjungere perfectiones utriusq
status; ac proinde mirum non est quod, du
est conjuncta, quoad aliquid non possit exe
cere tam libere et perfecte illas actiones,
quibus convenit cum substantiis separatis
sicut, e contrario, etiam dum est separat
privatur multis perfectionibus seu operatioı
bus et causalitatibus, quas habet corpc
conjuncta, propter quod hic status est i
magis naturalis, quamvis alter non sit pos
tive (ut ita dicam) violentus, sed præternat
ralis.

8. Atque ex his, quæ in priori parte asse
tionis dicta sunt, obiter fere probata est a
tera pars conclusionis, nimirum, posse n
in hac vita quidditatem intelligentiarum a

quo modo intelligere, quia saltem in communi intelligimus eas esse possibiles, imo et esse de facto. Rursusque intelligimus esse similes Deo in gradu intellectuali et spirituali completo; sed hoc est cognoscere aliqualiter quidditatem earum. Atque hoc ad summum probant testimonia et rationes quæ ad confirmandam Averrois sententiam adduci solent. Qualis est illa, quod hujusmodi substantiæ continentur sub adæquato objecto intellectus. Ex hoc enim principio ad summum colligi potest, intelligentias posse a nobis confuse cognosci sub ratione entis vel substantiæ; nam intellectus noster non potest æque perfecte cognoscere omnia, quæ sub latitudine entis continentur, secundum proprias rationes eorum. Nam ultra illam generalem rationem objectivam, requiritur proportio tam inter naturales vires intellectus, et perfectionem objecti, quam inter speciem, per quam potentia unitur objecto, et modum connaturalem obtinendi talem speciem, quæ omnia sunt in nobis improportionata respectu intelligentiarum, ut possint a nobis quidditative cognosci; conducunt tamen ad aliqualem cognitionem, propter similitudinem aliquam vel connexionem quam habent illæ substantiæ, cum iis quæ nobis notiores sunt.

9. Idem probat illa ratio, quod naturalis beatitudo hominis in contemplatione substantiarum separatarum consistit. Nam imprimis essentialis nostra beatitudo non consistit in cognitione intelligentiarum creatarum, sed solius primæ increatæ substantiæ; sola enim illa est ultimus finis noster : creatarum vero intelligentiarum contemplatio ad summum spectat ad accidentalem perfectionem nostræ beatitudinis. At vero ad beatitudinem essentialem connaturalem homini non requiritur cognitio quidditativa summæ ac increatæ intelligentiæ, quia illa non est possibilis homini per naturam, ut supra ostensum est. Neque est de ratione humanæ beatitudinis quælibet perfectio cognitionis, sed illa, quæ naturali capacitati est proportionata; nam ut optime dixit eisdem locis Aristoteles, homo solum potest esse beatus homo. Igitur ad accidentalem beatitudinem, quæ in aliarum intelligentiarum contemplatione sita est, non erit necessaria quidditativa earum cognitio, aliqualis tamen quidditatis earum conceptio necessaria erit. Atque hoc fortasse sensu dixit Aristoteles, lib. 9 Metaph., cap. 12, text. 22, ignorationem substantiarum immaterialium non esse in nobis, ut cæcitatem, quæ consistit in privatione ipsius potentiæ visivæ, sed dicere tantum privationem actus, quia, nimirum, in nobis est potentia ad cognoscendas illas, licet multi ignorent. Quod potest intelligi vel de cognitione imperfecta, ad quam est in nobis potentia pro statu hujus vitæ, vel de cognitione quidditativa, ad quam est potestas in anima nostra, eaque uti poterit a corpore separata, etsi Aristoteles nunquam hoc expresse declaraverit. Sed jam superest ut in particulari explicemus, quanta possit esse hæc cognitio substantiarum separatarum a nobis pro statu hujus vitæ, quod in sequente sectione præstabimus.

SECTIO III.

Quæ attributa cognosci possint de essentiis intelligentiarum creatarum.

1. *Intelligentias esse entia realia et substantias, naturaliter cognosci potest.*— Principio certum est, cognosci de his substantiis, quod sint entia realia per se existentia, et consequenter, quod sint substantiæ. Hoc per se clarum est ex dictis; nam cum demonstramus has substantias esse, demonstramus esse entia; non autem sunt entia quæ alicui enti inhæreant, quia substantiæ materiali inhærere non possunt, cum sint superioris et perfectioris ordinis. Neque inhærere possunt alicui substantiæ immateriali, quia illa, quæ increata est, non est capax alicujus entitatis sibi inhærentis; si autem sit substantia creata et immaterialis, hanc nos vocamus intelligentiam separatam, sive una sit, sive plures, sicut jam dictum est. Unde, si in his entibus nulla sint accidentia, recte concluditur, ea esse substantias; si vero accidentia habent, inde etiam convincitur in eis esse substantiam, quæ talibus accidentibus substet; ipsa ergo intelligentia essentialiter est substantia; quoad hæc ergo prædicata communia, satis cognoscimus quidditatem harum substantiarum.

2. Quæret vero aliquis an hæc ipsa prædicata, scilicet, ens et substantia, prout de intelligentiis dicuntur, cognoscantur a nobis quidditative; nam Scotus, in 1, d. 3, quæst. 1, affirmat de ente, et negat de substantia. Primo, quia conceptus entis est omnino simplex et unus; unde non potest partim cognosci, partim ignorari, et ideo si aliquo modo cognoscitur, quidditative cognoscitur. Secundo, quia nos non cognoscimus substantiam per propriam speciem : ergo nec quid-

ditative. Alii vero e contra dicunt conceptum entis non cognosci quidditative a nobis; conceptum vero substantiæ ita cognosci. Ratio prioris partis est, quia conceptus entis non est unus, nec præcisus ab inferioribus; unde non cognoscitur quidditative, saltem adæquate, nisi omnia inferiora cognoscantur, quod nobis possibile non est. Posterioris vero partis ratio est, quia si substantiam ut sic quidditative non cognoscimus, nihil prorsus quidditative cognoscimus, quia ignorata substantia non potest accidens quidditative cognosci, et ignorato genere summo, non possunt quidditative cognosci, quæ sub illo continentur. Aliquis vero fortasse opinabitur, utrumque prædicatum quidditative cognosci, propter utriusque sententiæ fundamentum.

3. Ego vero opinor neutrum cognosci quidditative, si de quidditativa cognitione proprie loquamur. Nam ad cognitionem quidditativam, non satis est quod sit cognitio propria alicujus rei vel prædicati, id est, non communis aliis; hoc enim modo essentiam Dei cognoscimus conceptu aliquo modo proprio, et tamen non cognoscimus eam quidditative, quia non cognoscimus illud ipsum, quod est proprium Dei, eo modo quo est, sed per negationes vel habitudinem ad res creatas. Similiter in hac vita cognoscimus animam nostram usque ad ejus differentiam specificam aliquo modo, et tamen non cognoscimus quidditative, juxta veriorem sententiam, quia non concipimus illam per propriam substantiam ac speciem, nec modum intelligendi aut operandi ejus satis perspicimus, nec denique modum substantiæ ejus positive (ut ita dicam), sed per negationem apprehendimus. Sic ergo nec rationem substantiæ aut entis quidditative cognoscimus, quia proprias rationes horum conceptuum confuse tantum per negationes, vel habitudines quasdam explicare possumus.

4. Quod in particulari declaratur amplius: nam de ente ad summum cognoscimus esse id quod est, non cognoscimus autem quidditative quid sit ipsum esse; unde alii opinantur esse actum re distinctum ab essentia, alii vero non distingui. Item incertum est an illemet conceptus, quem hac voce explicamus, scilicet, *id quod est*, sit objective unus, et habens unam quidditatem; ergo signum non est cognosci a nobis quidditative. Neque ad hoc satis est quod illa ratio sit simpliciter simplex, et aliquo modo una, juxta nostram sententiam, quia ratio, quamvis simplex, potest confuse, et per improprios conceptus, vel negativos, vel connotativos, cognosci. Hoc ipsum evidentius constat in conceptu substantiæ, cujus rationem non concipimus, nisi aut per negationem non existendi in alio, aut per habitudinem substandi aliis, quæ non pertinent ad quidditativam rationem substantiæ. Rursus non cognoscimus quidditative rationem subsistentiæ; imo, si lumine fidei non cognovissemus Incarnationis mysterium, per solam naturalem cognitionem non distinxissemus subsistentiam ab essentia substantiæ; non cognita autem quidditative subsistentia, impossibile est quidditative cognoscere substantiam. Præterea nec substantiam materialem, quæ magis proportionata nobis esse videtur, quidditative cognoscere possumus, quia nec materiam quidditative cognoscimus, sed per analogiam, ut Aristoteles dixit, et consequenter nec formam, quod satis etiam manifestat diversitas opinionum in explicandis propriis rationibus et effectibus talium principiorum. Quid ergo mirum, quod rationem substantiæ ut sic, et prout in intelligentiis reperitur, quidditative cognoscere non possimus? Maxime cum non sit ita certum, illarum rationem communem esse unam et univocam, imo de ea re sint variæ philosophorum opiniones. Denique ratio Scoti est optima, quia non cognoscimus substantiam ut sic per propriam speciem, ut constat ex scientia de anima, et attingemus paulo inferius comparando accidens ad substantiam.

5. Nec censeo inconveniens concedere, nullam substantiam cognosci a nobis quidditative in hac vita; quin potius existimo, sufficient experimento id notum esse. Quod enim a tantis philosophis, et tanta adhibita diligentia, compertum non est, satis verisimile est excedere naturalem facultatem ingenii humani non video autem adhuc inventam esse hanc quidditativam cognitionem alicujus substantiæ; quam enim maxime videmur cognoscere est humana species vel anima, et illamet cognitio tam est imperfecta, ut quidditativa dic non possit. De accidentibus vero quæ non per se sentiuntur, idem dici facile potest; de iis vero quæ per se sentiuntur, major haberi potest cognitio, quia per propriam speciem concipiuntur. Sed adhuc illa non videntur quidditative cognosci (tanta est humana ingenii imbecillitas); quis enim adhuc sati explicuit quid sit sonus, odor, et similia? Se

de his alibi latius; ex hoc tamen discursu confirmatur evidentius resolutio præcedentis sectionis.

Ostenditur Angelos intellectuales esse, et carere materia.

6. Dico secundo : ratione naturali cognoscitur intelligentias esse substantias incorporeas, immateriales et intellectuales. Hæc conclusio sumitur ex Aristotel., 12 Metaph., ubi solum loquitur de motoribus orbium cœlesium, sed est eadem ratio de reliquis, atque idem sentiunt Commentator, et alii posteriores philosophi, et Aristotelis interpretes; heologi etiam et antiqui Patres hoc expresse ocuerunt, quos infra commemorabo. Omitto cripturæ loca in quibus Angeli, spiritus voantur, non communi appellatione, qua etiam er vocari solet spiritus, sed propria, qua ditur de re incorporea, ut sumitur ex c. Firniter, de Sum. Trinit. et fide Cathol. Ratione gitur tantum agendum est, ad quam explicandam suppono, duobus modis posse subtantiam esse corpoream : uno modo omnino, t quoad utramque partem, materiam, scilizet, et formam ; suppono enim ex supra dics de causa materiali, omnem substantiam orpoream esse compositam ex materia et rma, quamvis si posset esse substantia simlex et corporea, omnino necessarium esset am secundum se totam esse extensam et visibilem in partes, quæ est conditio et imrfectio substantiæ materialis. Alio modo se potest aliqua substantia corporea solum parte materiæ, id est, composita ex corre et spiritu, sicut est homo. Atque eadem stinctio adhiberi potest de aliis duobus atbutis, scilicet, esse immaterialem et intelctualem; nam hæc tria attributa, ut in proessu dicam, in præsenti materia convertntur.

7. *Intelligentiæ non sunt corporeæ secunm se totas.* — De primo ergo attributo, sciet *incorporeum*, si sumatur prout opponitur rporeo, primo modo dicto, evidentissimum t intelligentias non esse corporeas illo mo-, quia res totaliter et quoad utramque rtem corporea est valde imperfecta; nam suo esse et operari nullo modo sejungitur materia, nec dominatur illi. At vero intellintiæ ponuntur in universo in supremo gra-. et ordine rerum, et ita Aristoteles, 1 de elo, cap. 8, ait esse supra cœlos entia semerna optimam vitam ducentia. Unde sine a dubitatione perfectiores sunt intelligentiæ, quam species humana. Quod etiam agnovisse Gentiles probat late Franc. Georg., in Harm. mund., tom. 6, cant. 1, c. 32, quem refert Joan. Arbor., lib. 1 Theosoph., cap. 2, dicens illum sensisse oppositum. Quod tamen non solum est alienum a SS. Patribus et modo loquendi Scripturæ, ut ibi Arboreus late tractat, sed etiam a traditione omnium gentium quæ de his substantiis locuti sunt, et ab omni ratione. Nam si qui sunt effectus per quos in intelligentiarum cognitionem deveniamus, illi ostendunt seu indicant, in intelligentiis majorem, vel saltem non minorem vim potentiamque inesse, quam sit in humana natura, ut patet de motibus cœlorum, et de aliis effectibus quos in hominibus operantur, ut sunt prædictiones aut revelationes occultissimarum rerum, etc. Ratio item præcipua, qua supra probavimus intelligentias esse, ex perfectiori similitudine ad Deum, probat eas esse perfectiores omnibus rebus visibilibus, etiam homine, perfectiusque participare intellectualem gradum; alioqui non fuissent propter eam causam in universo necessariæ. Cum ergo homo non sit substantia corporea illo modo, neque illo modo erunt corporeæ intelligentiæ. Item quia inde colligimus hominem non esse corporeum illo modo, sed habere saltem formam spiritualem, quia participat intellectualem operationem; sed intelligentiæ sunt nobiliori modo intellectuales; ergo.

8. Ex ratione autem facta possumus ulterius progredi ad ostendendum, intelligentias esse altero etiam modo incorporeas, id est, nullam in se habentes quantitatis molem aut extensionem. Nam Deus est hoc modo incorporeus; ergo ad perfectionem universi pertinet, ut sit aliquis creaturarum gradus Deo similis in hoc modo essendi; nam participatio divini esse quoad similem substantiæ modum non videtur involvere repugnantiam, nec excedit limites creaturæ, et ideo ad perfectionem universi spectat hujusmodi substantia creata ; substantias autem hujus gradus et ordinis, intelligentias vocamus. Quæ ratio eadem est, et ejusdem efficaciæ cum illa, quæ sect. 1 tractata est late, et probat quidem dari aliquas substantias creatas hoc modo incorporeas, non tamen probat, omnes illas, quas intelligentias vocamus, et superiores homine esse fatemur, esse illo modo incorporeas, quia similitudo ad Deum et perfectio universi satis salvatur, si dentur aliquæ supremæ intelligentiæ omnino incor-

poreæ, quamvis dentur aliæ inferioris ordinis habentes corpora. Imo, si hujusmodi varietas intelligentiarum possibilis est, pertinebit ad decorem universi, ut insit uterque modus et ordo intelligentiarum.

9. Unde non solum multi ex antiquis philosophis, sed etiam moderni aliqui philosophi et Theologi videntur hoc modo asseruisse, aliquos Angelos, præsertim dæmones, esse corporeos. Quod de motoribus cœlorum affirmat Cajet., in c. 4 Genes., et de dæmonibus, in c. 2, ad Ephes., ubi adducit rationem tactam de perfectione et complemento universi, quod, scilicet, oportet in eo esse omnes gradus rerum, quorum unus est substantiæ corporeæ intellectualis non sentientis, sed tantum se loco moventis. Quod etiam tenuit Niph., lib. 3 de Dæmon., c. 3 et sequent.; idem late Eugub., lib. 8 Peren. philos., c. 27 et 41, ubi non solum Plat., sed etiam Aristot., in eam sententiam adducit, qui videtur favere 5 Metaph., c. 8. Imo D. Thomas, quæst. 16 de Mal., art. 1, ad 2, dicit probabile esse, Dionys. credidisse dæmones esse corporeos. Et Augustin., quem ibidem refert, lib. 11 Genes. ad litter., c. 13, et aliis locis, in eadem videtur fuisse sententia.

Nullas dari intelligentias corporeas.

10. Ut ergo ratio facta concludat universaliter, alia via excludenda est illa distinctio intelligentiarum in incorporeas et corporeas. Et imprimis ostendere possumus hanc distinctionem nulla ratione fulciri, neque ullum indicium a nobis assignari posse, ob quod quosdam Angelos judicemus esse corporeos potius quam alios. Nam quod quidam sint boni, et alii mali, nullum argumentum est malos esse corporeos, bonos vero incorporeos, tum quia cum omnes sint creaturæ, omnes cujuscumque gradus et ordinis potuerunt ad malum declinare, et juxta probabiliorem Theologorum opinionem Angelus præstantissimus in natura cecidit, et dæmon effectus est, cum quo ex singulis ordinibus et hierarchiis aliqui ceciderunt; ergo ex distinctione in bonitate vel malitia non potest sumi distinctio incorporei vel corporei in intelligentiis. Unde Dionys., c. 4 de Divinis nomin., dicit, inde constare corpus non esse vitiorum propriam causam, quod dæmones sine corpore lapsi sunt, et Damascen., lib. 2, c. 3, moribus, non natura, dicit separari Angelos bonos a malis. Quocirca trimembris illa distinctio veterum philosophorum, qui animalia rationalia dividebant in Deos, dæmones et homines, Diis corpora cœlestia, dæmonibus aerea, hominibus terrestria tribuentes, prout meminit August., lib. 8 de Civit., c. 4, hæc (inquam) divisio et sine fundamento data est, et ex aliquo falso errore introducta, quod putabant animas rationales pro diversitate meritorum diversis corporibus uniri, ut ex Plotino refert idem Augustinus, lib. 9 de Civit., c. 10, 11 et 12. Rursus neque ex operatione discerni possunt Angeli in incorporeos et corporeos, nam omnes sunt perfectæ intelligentiæ, quæ ad usum intelligendi non indigent ministerio corporis, neque oppositum aliquo indicio de aliquibus probari potest. Omnis item actio, quam extra se habent, est ejusdem rationis in omnibus, quia non transcendit localem motionem, quæ ab agente incorporeo fieri potest. Quin potius de motoribus cœlorum, ex locali motu perpetuo conatur Aristoteles elicere, esse incorporeos, quod licet non satis evidenter colligat, ut in superioribus visum est, certum est tamen illam motionem per se non requirere corpus, et magis expedite, uniformiter, et invariabiliter fieri, si fiat sine corpore.

11. Quod vero spectat ad illas intelligentias, quas inter nos versari multi etiam ex gentilibus intellexerunt, nullæ sunt actiones earum, quæ etsi frequenter fiant ab inferioribus, non possint etiam a superioribus fieri; ergo neque illæ actiones requirunt corpora substantialiter unita, sed ad illas sufficiunt assumpta, vel localiter mota, ut Theologi latius tractant, 1 p., quæst. 51. Denique neque ex sensibilibus et corporeis passionibus constare potest, quosdam Angelos esse corporeos potius quam alios, quia nulla naturali ratione constare potest, in aliqua intelligentiarum habere locum hujusmodi passiones; illa enim præcipua passio, qua nos credimus dæmones pati ab igne corporeo, non potest ratione naturali cognosci, et certum est non fieri virtute naturali. Unde, licet procedat ab agente seu instrumento corporeo, non tamen est corporea in se et ex parte recipientis; ideoque etiam in animabus separatis locum habet. Aliæ vero passiones animales interdum solent tribui dæmonibus, ut quod delectentur odoribus sensibilibus, ut ex gentilibus refert August., lib. 8 de Civit., c. 15, ex Apuleio, lib. de Deo Socratis, et lib. 10, c. 16, et lib. 11, cap. 1, ex Porphyri,

epist. ad Anebundem ; et similia refert Cyrill., lib. 4 cont. Julian., ex Porph., lib. 2 de Abstinentia animator., et ex Homero et aliis; referunt etiam Origen., lib. 7 cont. Celsum ; et Theodor., lib. 3 et 7 de Affect. Græcan. Imo multi ex Patribus censuerunt dæmones rebus venereis delectari, quos referre nunc non est necesse ; potest autem videri Pamel., in annotat. ad Tertullian., Parad. 1. Verumtamen, qui hujusmodi passiones dæmonibus tribuerunt, si id proprie et formaliter intellexerunt, erraverunt, existimantes eos esse animalia corporea , habentia sensus , quod nullo sufficiente signo aut effectu cognoscere potuerunt, sed alioqui falso rumore, et humana traditione decepti sunt, qui ita senserunt. Si vero objective tantum id intelligatur, ad illum effectum non erit necessarium corpus ; possunt enim dæmones intellectualiter percipere sensibiles odores aut nidores sacrificiorum gentilium, et in eis spirituali affectu complacere. Igitur ex effectibus nulla est ratio discernendi intelligentias corporeas ab incorporeis.

12. Dicet aliquis : etiamsi a nobis ex operatione id non percipiatur, et ideo in particulari non possimus discernere quinam Angeli corporei sint, qui vero incorporei, id est, an boni vel mali, an motores cœlorum, vel custodes hominum, etc., ex ratione tamen a priori intelligere possumus, dari illos duos ordines intelligentiarum, quia et possibiles sunt, et pertinet illa varietas ad perfectionem universi, solumque possumus in generali dicere , intelligentias incorporeas esse natura sua perfectiores. Sed nihilominus dicendum est, philosophica ratione (etsi mathematica demonstratio non sit) sufficienter posse ostendi, intelligentias corporeas non esse possibiles, nec pertinere ad perfectionem universi. Quod ita ostendo : nam vel illæ intelligentiæ talia habent corpora, quibus uti non possint ad sentiendum, vel ad aliquem alium actum vitæ ; vel habent organa et operationes sensuum in corporibus. Neutrum dici potest ; ergo. Primum probatur discursu D. Thomæ, 1 part., quæst. 51, art. 1, et q. 76, art. 3, quia forma, quæ est purum intelligendi principium, et per corpus exercere non potest aliquem actum vitæ, non potest esse vera forma et substantia incompleta, natura sua ordinata ad actuandum substantialiter corpus, et cum illo substantiam completam per se unam constituens. Nam cum forma sit perfectior materia , non unitur illi propter materiam principaliter, sed propter compositum, et propter se et suam operationem ; si ergo nulla operatio propria talis formæ potest per corpus exerceri, esse talis formæ non est natura sua ordinatum ad corpus ; nam operatio indicat ipsum esse , et modum ejus, quia esse est propter operationem, et operatio manat ab esse. Adde, quod tale corpus nihil prorsus deserviret ad operationem intelligendi, quia corpus non deservit ad hanc actionem nisi mediis sensibus. Nec vero tale intellectivum principium uniendum est corpori propter solum localem motum ; nam hic motus per se non est actio vitæ, nisi quatenus procedit a cognitione et appetitu, et, servata proportione, non est actio viventis corporis, nisi quatenus procedit a cognitione et appetitu habentibus organa corporea, ut sunt phantasia , et appetitus sensitivus. Si autem procedat a cognitione et affectu pure intellectuali et spirituali, sufficienter fit in corpore ab extrinseco movente ; ergo propter hunc solum motum non potest principium intellectivum substantialiter et vitaliter uniri corpori ; ergo non possunt intelligentiæ esse compositæ ex corporibus actionum vitæ expertibus.

13. Neque etiam possunt intelligentiæ habere corpora, quæ per se sentiant ; nam talia corpora oportet habere organa sensibus accommodata, inter quos primum locum habet sensus tactus ; hæc autem organa requirunt corpus mistum, et ex primis qualitatibus temperatum, ut constat ex libris de Anima. Ergo non possunt habere intelligentiæ talia corpora. Nam intelligentiæ sunt substantiæ omnino incorruptibiles, et incapaces alterationum naturalium, quæ ad corruptionem disponunt ; hujusmodi autem corpora sunt natura sua corruptibilia et alterabilia, cum constent ex materia his elementaribus qualitatibus subjecta. Dices, Angelos non natura, sed gratia esse incorruptibiles. Sed hoc esse falsum infra ostendemus, et per se constat esse alienum ab omni ratione naturali. Unde, etiam illi, qui dicunt cœlos esse corruptibiles ex parte materiæ, nunquam vero corrumpi, neque in agentibus naturalibus esse vim activam in illos, ponunt in ipsis cœlis dispositiones aliquas non habentes contrarium, ratione quarum corrumpi non possunt ; alioqui si in illis esset temperamentum calidi et humidi, nulla posset reddi ratio, cur non possent corrumpi. Si ergo in Angelis essent corpora sic disposita et temperata, naturaliter

possent corrumpi et alterari. Maxime cum illæ non sint substantiæ semper existentes in aliquo naturali loco, ab his agentibus naturalibus remoto, sed quæ varia loca circumeunt, et per quælibet loca quibusvis qualitatibus affecta pertranseunt, a quibus nihil patiuntur; ergo signum non est habere corpora naturaliter corruptibilia.

14. Aliter responderi potest ad argumentum, solum concludere corpora intelligentiarum non habere talia organa, et tales sensus, quales nostra habent; habere tamen posse aliud genus sensuum, quod non requirat corpora corruptibilia, neque organa ex primis qualitatibus temperata. Cur enim non possit Deus hujusmodi sensus et corpora facere? Sed quamvis demonstrare aperte non possimus hoc implicare contradictionem, nobis tamen satis est non esse in natura principium ad fingenda hujusmodi corpora, neque ex naturalibus principiis intelligi posse, quomodo sint possibilia, aut quales essent illi sensus, vel quos actus haberent. Unde qui tribuunt corpora dæmonibus aut Angelis, non tribuunt illis corpora organica, aut apta ad sentiendum, sed subtilia aut similaria, et ideo aerea illa vocant, quæ sane non possent non esse imperfectissima. Ideoque longe verius est nulla esse intelligentiis corpora, neque esse aliam naturam ex corpore et spiritu constantem præter humanam. Quod indicavit Concil. Lateran., in cap. Firmiter, de Summ. Trinit., dicens, *Deum ab initio temporis condidisse creaturam spiritualem et corporalem, id est, angelicam et mundanam, et deinde humanam quasi communem, ex spiritu et corpore constitutam.* Natura vero angelica tota, et ut omnes intelligentias complectitur, non constat corpore et spiritu, sed spiritualis tantum est. Atque hoc modo sentiunt de Angelis, eosque in eo sensu spirituales vocant Patres Ecclesiæ, ut Dionysius, cap. 1 et 2 de Cœlest. hierar., et 4 de Divin. nom.; Ignat., epist. 2 ad Trallian.; Damascen., lib. 1 de Fid., c. 17, et lib. 2, c. 3; et Basil., homilia Quod Deus non est auctor malorum; Chrysostom., hom. 22 in Genes., et 44 in Math.; Cyrill., lib. 4 in Joan., c. 10; Athan., orat. de Commun. essent. Pat. et Filii et Spiritus Sancti, et in Psalm. 79, circa id: *Qui sedet super Cherubim*, prout refertur in VII Syn., epist. Germani ad Thomam; Iren., lib. 2 cont. Hæres., c. 54 et 55; Gregor., 2 Moral., c. 5; Hilar., 8 de Trinit.; Hieron., Isaiæ 63; Leo Papa, epist. 96. Et Augustinus, licet multis modis videatur dubius, tamen, 1 lib. Retract., cap. 11 et 12, et lib. 2, cap. 14, retractat quod alibi dixerat, Angelos habere animas, aut esse animas, sed appellandos dicit creaturas spirituales et spiritus.

15. *Patres dicentes Angelos corporeos qualiter intelligendi.* — Scio posse etiam in contrarium multa objici ex Patribus Ecclesiæ, et ex antiquis philosophis. Sed quod philosophi in re occulta et a sensibus valde distanti erraverint, mirandum non est. Patres vero Ecclesiæ interdum secuti sunt in his rebus, quæ ad doctrinam fidei non pertinent, antiquos philosophos, præsertim Platonem; aliquando vero rem aliquam materialem vel corpoream vocant non absoluta proprietate, sed comparativa locutione; sic Damascenus supra simul dicit, Angelos esse incorporeos et immateriales in se, materiales autem respectu Dei. Et eodem modo exponi potest quod dicitur, de Ecclesiast. dogmat., c. 12 et 13, nihil esse incorporeum præter Deum; et ratio redditur, quia omnis creatura localiter circumscribitur, quod etiam lato modo intelligi potest, ut inferius dicam. Quin etiam Augustinus, hæres. 86, referens Tertullianum, asserentem Deum esse corpus, pie dicit posse exponi, vocasse Deum corporeum, id est, qui non est inane quid aut confictum, sed verum et perfectum ens. Quo sensu a nobis exponitur illud Pauli: *In quo habitat plenitudo divinitatis corporaliter*, id est, vere et naturaliter, et non tantum figurate. Multo ergo magis possunt Angeli dici corporei, non propter corpoream molem et extensionem, sed propter compositionem aliquam et imperfectionem quam habent in comparatione Dei.

16. *Angeli sunt immateriales.* — Ex hac parte conclusionis colligitur alia, seu aliud attributum intelligentiarum, scilicet, Angelos esse immateriales, id est, non compositos ex materia, seu ex partibus essentialibus realiter distinctis, quarum altera sit potentia, altera actus substantialis. Hæc illatio constat ex alio principio, quod disputat. 13 probatum est, scilicet, hanc compositionem non inveniri nisi in rebus quantis et corporeis; cum ergo ostensum sit, Angelos non habere quantitatem molis, nec extensionem partium recte concluditur eos esse immateriales. I quia eo loco adduximus omnia quæ hic desi derari poterant, nihil hoc loco addere au repetere necesse erit.

Angelos esse intellectuales.

17. Ultimo ex dictis attributis infertur aliud in tertia parte conclusionis positum, scilicet, Angelos esse intellectualis naturæ, quod etiam est naturaliter evidens, et in fide nostra certissimum, ut Bernardus notavit, lib. 5 de Consider. ad Eugenium. Nam Angeli mali peccare potuerunt, et Angeli boni *semper vident faciem Patris,* et utrique ad homines loquuntur, et eos docent, instruunt, tentant, etc. ; quæ omnia sine intellectu fieri non possunt. Denique, ipsum nomen intelligentiarum, quod philosophi Angelis imposuerunt, satis indicat eos sensisse Angelos esse intellectuales. Præterea, ratio supra facta, qua ostendimus intelligentias esse, convincit eas debere esse naturæ intellectualis : quia Deus in hoc supremo gradu constitutus est, et ex similitudine ad ipsum, et ex perfecta participatione illius gradus, quantum in natura creata esse potest, conclusimus necessarias esse in universo hujusmodi creaturas ; ergo tales creaturæ sunt substantiæ viventes et intellectuales.

18. Tandem hoc ipsum probare possumus ex prioribus attributis; sic enim D. Thomas, 1 p., quæst. 14, art. 1, probat Deum esse naturæ intellectualis, quia est incorporeus et immaterialis : *Nam immaterialitas* (inquit *alicujus rei est ratio, quod sit cognoscitiva, et juxta gradum immaterialitatis est gradus cognitionis;* et ideo Deus sicut est summe immaterialis, ita est summe cognoscitivus; e contrario vero res corporeæ usque ad gradum plantarum propter nimiam materialitatem nullam participant cognitionem; animalia vero aliquam participant cognitionem, eo quod aliquo modo incipiunt dominari materiæ, et esse capacia formarum seu specierum sine materia; anima vero rationalis jam attingit intellectualem gradum, quia, licet informet materiam, subsistere tamen potest sine illa ; ergo intelligentiæ quæ magis accedunt ad immaterialitatem Dei, quia non solum subsistunt sine materia, sed etiam illam non possunt informare, neque ad eam habent essentialem habitudinem, neque illa indigent ullo modo ad suas proprias et vitales operationes, vivunt vita pure intellectuali, ut etiam Aristot. docuit, 12 Metaph., c. 8, et 1 de Cœlo, c. 8. Quod autem immaterialitas sit ratio alicui rei, quod sit cognoscitiva, declarat D. Thomas, ex eo quod materia est quæ limitat et coarctat formam ; natura autem rei cognoscentis postulat quamdam habitudinem et capacitatem, ratione cujus possit superiori modo fieri ea quæ agnoscit, ex 3 de Anim., text. 34. Potest autem in hunc modum declarari, quia intellectualis vita est perfectissima ; omnis autem vita actualis consistit in perfecto et interno quodam modo operandi, qui necessario provenit a forma, et non a materia, quia materia non est activa, sed pure receptiva. Ergo, quo forma magis superat imperfectionem materiæ, eo perfectius est operativa ; et ideo formæ inanimatorum, quia valde materiales sunt, licet aliquid extra se agere possint, non tamen perfecto et vitali modo operari. Reliquæ vero formæ vel attingunt gradum vitæ, vel in eo tanto majorem perfectionem participant, quanto in suo esse et perfectione magis distant ab imperfectione materiæ; ergo formæ omnino abstractæ et elongatæ a potentialitate materiæ participabunt optimum vitæ modum, qui in intelligendo consistit.

19. Sed objiciet aliquis, totum hunc discursum supponere, omnem substantiam immaterialem esse intellectualem : hoc autem principium neque est per se notum, neque evidenter demonstratum. Quam enim contradictionem implicat, creare Deum aliquam substantiam immaterialem non intelligentem ? Si autem hoc non implicat, unde constat nullam ex creatis esse hujusmodi ? Deinde, quomodo potest immaterialitas esse ratio intellectualitatis, cum illa sit negatio, hæc perfectio positiva ? Quod si per illam negationem aliqua positiva differentia circumscribatur, illa vel est communior quam intellectualitas, et ita non potest esse ratio adæquata intellectualitatis, unde dantur accidentia immaterialia, quæ nullo modo sunt intellectualia ; vel si sumatur ut est perfectio substantiarum intellectualium, non dicit aliquid distinctum ab intellectualitate.

20. Hæc et alia objiciunt Gabr., in 1, d. 35, quæst. 1 ; et Aureol., apud Capr., ibid., quæst. 1. Respondetur tamen verius videri, esse impossibilem substantiam creatam spiritualem et incorpoream, quæ intellectualis non sit. Quod videntur D. Thom. et omnes Theologi supponere ; et Dionys., toto libro de Cœlesti hierar. Nam inde colligit Angelos esse intelligentes, quia sunt similes Deo in esse spirituali et immateriali, et quo in hoc puriores sunt, eo esse in intelligendo perfectiores. Et August., lib. 12 Genes. ad litter., c.

10, omnem substantiam actu intelligibilem ait esse intellectualem; et licet de facto loquatur, tamen sentit illam esse connexionem per se ac necessariam. Imo, si hujusmodi non esset, nemo certe affirmare cum fundamento posset, omnem substantiam actu intelligibilem seu spiritualem esse intellectualem; nam cur Deus in illo ordine non fecisset substantiam cognoscentem, et non cognoscentem, si esset possibilis utraque differentia, sicut est in corporali? Ratio autem cur hoc non sit possibile, tacta est supra, et declaratur amplius, quia non potest intelligi substantia, præsertim actualis, et habens esse simpliciter, quæ non habeat operationem connaturaliter sibi proportionatam; ergo omnis substantia spiritualis necessario habebit hujusmodi operationem. Illa autem operatio non potest consistere in sola actione transeunte, tum quia hujusmodi actio prout esse potest inter res creatas, supponit communicationem aliquam in materia seu in modo compositionis, ut infra dicam; tum etiam quia talis actio, si non procedat ex operatione vitæ, valde imperfecta est; substantia autem spiritualis cum sit in perfectissimo ordine rerum, participare debet ex natura sua perfectum operandi modum; ergo operatio substantiæ spiritualis, intrinseca et connaturalis, est immanens. Et consequenter etiam erit operatio vitalis, quia actio per se immanens, ut talis est, semper est vitalis, et quia gradus viventis perfectior est quam non viventis. Ergo substantia spiritualis, cum sit perfectissimi ordinis, in eo gradu constitui debet. Denique talis operatio necessario erit spiritualis, cum sit in substantia spirituali; operatio autem spiritualis, vitalis et immanens, tantum est illa quæ ad gradum intellectualem pertinet.

21. Ad alteram partem objectionis respondet Capreolus, cum esse immateriale dicitur ratio esse intellectualis, non sumi intellectuale pro differentia essentiali, seu (ut aiunt) radicaliter; sic enim ratio facta probat idem esse, substantiam esse spiritualem et intellectualem, et ideo non posse unum esse rationem alterius; sed sumi intellectuale pro facultate proxima intelligendi, et hoc modo clarum est, intellectum consequi ad talem substantiam, eo quod spiritualis sit. Addo vero, etiamsi sumatur intellectuale priori modo, posse verificari quod immaterialitas sit ratio ejus, non quidem per modum proprii principii et causæ, sed vel solum quatenus una conditio infert aliam, vel ad summum, quatenus unus conceptus est ratio alterius, quomodo in Deo dicimus unum attributum esse rationem alterius. Et quidem si immaterialitas sumatur pro negatione compositionis ex materia et forma in substantia completa seu actuali, sic dici potest ratio intellectualitatis solum per modum conditionis sine qua non, qua posita, necessario consequitur, talem substantiam esse intellectualem. Si vero sumatur pro perfectione positiva, quam per illam negationem circumscribimus, sic, licet in substantia spirituali non distinguatur spiritualitas (ut sic dicam) et intellectualitas, nihilominus nos possumus ea distinguere secundum præcisos et inadæquatos conceptus. Nam sicut eadem forma secundum eamdem omnino entitatem et rationem essentialem, et informat, et est principium operandi, quamvis hæc duo per conceptus a nobis distinguantur, ita eadem forma separata ex vi ejusdem differentiæ essentialis, et est in se talis perfectionis et ordinis, et est radicale principium talis operationis, quæ est intelligere; nos vero ea duo ratione distinguimus per inadæquatos conceptus. De quorum priori (objective eos comparando) verissime dicimus esse rationem posterioris: nam, quia forma in se talis est, ut gradum et ordinem substantiarum spiritualium attingat, ideo necessario est intellectualis, id est radicale principium intelligendi. Atque hoc modo sumpta immaterialitas non est quid communius quam intellectualitas, nec e converso, sed convertuntur inter se, et nihilominus una dicitur esse ratio alterius propter dictam præcisionem intellectus.

22. Unde non refert quod accidentia spiritualia, intellectualia non sint, quia non sunt immaterialia eo modo quo nunc loquimur de re immateriali, scilicet, prout convenienti per se. Et ratio est quia sola substantia est primum operandi principium; accidentia vero sunt facultates aut operationes vel dispositiones substantiæ, et ideo, licet substantia immaterialis necessario sit principale principium intelligendi, accidentia, licet spiritualia etiam sint, non participant hanc perfectionem. Imo, licet quædam sint principia proxima, non tamen omnia, quia vel sunt operationes ipsæ et actus ultimi, vel sunt principia proxima aliarum actionum quæ possunt etiam Angelo convenire, ut sunt appetere, movere, etc., vel sunt tantum quidam modi ipsius substantiæ, ut localis præsentia.

Angelos esse finitæ perfectionis, et quo modo.

23. Dico tertio, naturali ratione cognosci, omnes intelligentias creatas esse limitatas et finitas in perfectione essentiali, et consequenter in omni etiam virtute, quæ ad eamdem essentiam consequitur. Hæc assertio in se quidem omnino certa est ; demonstratur enim facile ex principiis in superioribus positis et demonstratis. Probatum est enim omnes has substantias distinctas a prima necessario fore creatas, quia ens necessarium ex se solum unum esse potest in rerum natura. Deinde ostensum est , de intrinseco et essentiali conceptu entis creati esse, ut sit finitum essentialiter, quia de essentia ejus est ut sit dependens ; involvit autem repugnantiam, quod ens infinitum dependeat , ut supra diximus, et inde etiam conclusimus fieri non posse ut Deus creet alium Deum, seu aliud ens simpliciter infinitum ; ergo commune attributum omnium intelligentiarum a Deo distinctarum est, quod sint finitæ et limitatæ perfectionis essentialis, et in hoc omnes philosophi Catholici conveniunt.

Quid Aristoteles in hoc senserit.

24. Quærunt tamen an Aristoteles ita de his intelligentiis senserit , vel putaverit potius eas esse simpliciter infinitas. Et ratio dubitandi est, quia, 12 Metaph., ex perpetua motione cœli colligit infinitam virtutem motoris ; sed ipse sensit vel omnes, vel multas intelligentias perpetuo movere ; ergo sensit omnes illas esse infinitas. Deinde non aliter probat immaterialitatem harum substantiarum, nisi ex infinitate earum, ut patet ex 12 Metaph., text. 41, ubi ita ratiocinatur de primo motore, et text. 42, concludit plures esse tales substantias perpetuo moventes, et text. 43, colligit omnes illas esse sempiternas, immobiles, et sine magnitudine. Ubi D. Thom. advertit, collectionem Philosophi in eo fundari, quod moveant tempore infinito, et consequenter virtute infinita. Nihilominus incredibile videtur Aristotelem existimasse omnes intelligentias motrices orbium esse infinitas simpliciter et in essentia, prout nunc loquimur. Nam ipse, ut in superioribus probatum est, non ignoravit omnes esse creatas a primo motore, quem solum fatetur, in fine Metaphysicæ, esse univocum principem universi ; ergo existimare non potuit illas intelligentias esse infinitæ perfectionis simpliciter ; cum hæc plane repugnet cum dependentia ab alio, imo et cum inæqualitate. Quomodo enim possunt inferiores intelligentiæ esse inæquales primæ, si sunt simpliciter et in genere entis infinitæ sicut prima? Imo Aristoteles eas etiam inter se facit inæquales ; ait enim, lib. 12 Metaph., cap. 8, ita esse perfectione ordinatas, sicut sunt cœli quos movent. Quomodo autem cum hac veritate consistere possit alter discursus Aristotelis , difficile est ad explicandum ; quid vero a nobis dici possit, paulo post subjiciam.

Sintne intelligentiæ in essentia infinitæ, saltem secundum quid.

25. Quæri etenim ulterius potest , esto intelligentiæ creatæ non sint infinitæ simpliciter in essentia seu in genere entis, possintne existimari infinitæ secundum quid, id est, in aliquo genere vel specie, vel quoad aliquam proprietatem seu virtutem. Nonnulli enim putant non esse inconveniens attribuere hujusmodi infinitatem intelligentiis, quia ex hoc quod aliqua creatura sit infinita hoc modo, nullum sequitur inconveniens, quia nec sequitur talem creaturam non dependere, neque dari non posse plura entia tali modo infinita, et ultra illa aliud ens infinitum simpliciter, quod sit causa illorum. Angelos autem sic esse infinitos inde fit verisimile, quod quilibet eorum tam perfectus est, ut infra se continere possit rerum species infinitas, seu plures in infinitum. Item, quia vim intelligendi habent quodammodo infinitam, cum ad infinitam rerum multitudinem, et ad infinitum etiam objectum extendi possit.

26. Verumtamen hæc infinitas secundum quid et bene et male intelligi potest, et recte declarata, fere nulla est , nisi nomine tantum. Duobus enim modis intelligi potest, rem creatam esse infinitam secundum quid, formaliter, scilicet, vel virtualiter tantum. Priori modo esset infinitus calor, si formaliter et reipsa haberet infinitos gradus intensionis ; et similiter esset infinita linea, si secundum longitudinem haberet infinitas partes æquales ; utraque enim infinitas esset secundum quid, quia tantum esset in latitudine caloris vel lineæ. Hæc autem infinitas formalis repugnat (ut existimo) entitati creatæ, quia, licet in genere entis dicatur secundum quid, tamen in aliqua ratione est infinita simpliciter, et constituit absolute infinitum in actu, vel in intensione, vel in extensione, et utrumque repugnat esse in rerum

natura, ut nunc suppono. Hæc ergo infinitas secundum quid non potest Angelis attribui, nec secundum qualitatem, quia nullam habent infinite intensam, nec secundum multitudinem, quia non habent infinitam aliquam multitudinem perfectionum, aut principiorum operantium ; nec denique in essentia, quia hæc infinitas formalis intelligi non potest in re indivisibili, quæ nullam habet latitudinem, et quæ alioqui est simpliciter finita in perfectione sua, ut est substantia angelica ; quia, seclusa infinitate perfectionis essentialis, non potest intelligi infinitas actualis et formalis, nisi in re vel habente quantitatem, vel latitudinem proportionatam quantitati, ut est latitudo intensiva.

27. Dices : sicut in essentia indivisibili et perfectissima intelligitur formalis infinitas simpliciter in perfectione, ut patet in essentia divina, ita in simplici substantia angelica posset intelligi formalis infinitas perfectionis, quamvis secundum quid, et in certo genere. Respondetur negando similitudinem, quia, hoc ipso quod hujusmodi essentia est finita simpliciter, et constituitur per finitam et limitatam differentiam, per eamdem ita limitatur in omni genere, ut in nullo habeat totam perfectionem essentialem, quæ in eo esse potest. Unde, discurrendo per omnes perfectiones formales et essentiales, in omnibus invenietur finita, scilicet, in ratione substantiæ, spiritus, in bonitate, intellectualitate, etc. Secus vero est de essentia infinita simpliciter, quæ per nullam differentiam limitata est, et ideo in qualibet perfectione simpliciter et in omnibus simul formaliter habet summam perfectionem simpliciter.

28. Virtualis autem infinitas duobus modis concipi et declarari potest : primo, per eminentiam quandam, et æquivalentiam ad res infinitas inferioris ordinis ; quo modo facile admitti potest infinitas secundum quid in angelica natura, nec solum in illa, sed etiam in natura humana, et in qualibet re perfecta superioris ordinis comparata ad res ordinis inferioris ; sic enim humana natura perfectior est qualibet specie bruti, etiamsi in infinitum multiplicentur ; imo, illa sola pluris æstimanda est, quantum ad perfectionem naturæ, quam omnes aliæ simul sumptæ. Hæc tamen infinitas revera non est infinitas nisi nomine tantum, quia nihil aliud est quam finita quædam perfectio, sub qua possunt infinitæ, vel in infinitum multiplicari, eo quod nunquam attingant illum gradum et ordinem in quo res perfectior constituta est. Atque hoc modo quælibet species angelica potest dici infinita, præcipue si ad res materiales comparetur, nec in substantia angelica secundum se sumpta potest alius modus infinitatis intelligi. Non desunt tamen, qui alium etiam modum infinitatis intelligentiæ tribuant, nimirum, quia unaquæque continet totam perfectionem suæ speciei, quæ quodammodo est infinita, quatenus in aliis speciebus potest ad individua communicari in infinitum. Ita tenent, qui existimant in unaquaque specie angelica unum solum individuum esse posse ; de qua re late Cajetanus, de Ente et essentia, c. 6. Sed hæc infinitas (ut opinor) nulla est, falsumque fundamentum supponit ut patet ex his, quæ de principio individuationis supra, disput. 5, diximus.

29. Alio tandem modo potest illa infinita virtualis declarari in ordine ad operationem vel effectum, et sic videtur virtus infinita quæ potest aliquo modo infinitum operari, e essentia secundum quid infinita dicetur illa ad quam talis virtus consequitur. Non potes autem hujusmodi virtus attribui Angelis, ni vel in ordine ad actus immanentes intellectu et voluntatis, vel in ordine ad transeuntem actionem, quæ (ut suppono) in intelligenti creatis esse non potest nisi motio locali Quoad primos igitur actus impropriissime d cetur infinita virtus intellectiva, vel appetit va Angeli, quia simpliciter habet finitu operandi modum, et finitam vim seu atte tionem in operando adhibere potest, und unum tantum adæquatum actum valet exe cere, vel ad summum plures per modu unius, qui vim finitam non excedat. Que vero sit capax plurium specierum intelligib lium, etiam in infinitum, solum ad potentia passivam pertinet, quæ inde non augetur perfectione. Rursus quod successive pos plures actus in infinitum efficere, ad perm nentiam tantum ejusdem virtutis pertine non ad augmentum in virtute agendi. Den que quod possit attingere varia objecta infinitum, et inter ea aliquod objectum si pliciter infinitum, indicat quidem capacit tem aliquo modo infinitam, id est, emine tem, et universalem, absolute tamen n potest illa virtus proprie dici infinita, qu semper habet terminum in summo act, quem potest efficere.

30. *An potentia motiva Angelorum infini sit.* — Quod vero spectat ad virtutem mo vam, duplicem infinitatem potest habere

effectu. Prior est continuationis et successionis perpetuæ, et hoc modo existimant aliqui sensisse Aristotelem, omnes intelligentias esse infinitas, quia movere possunt tempore infinito. Sed hæc infinitas in effectu non indicat infinitam virtutem in causa, sed solum virtutem infatigabilem ac perpetuo durantem, ut supra ostendimus, cum de infinitate Dei ageremus. Ex hac ergo infinitate effectus non potest colligi infinita virtus intensiva, nec infinita essentia, etiam secundum quid. Nec etiam inde colligi potest, quod talis virtus omnino sit separata a quantitate, ut dicto loco ostendimus. Alius modus infinitatis in hoc esse potest quoad velocitatem motus, ut si dicamus, intelligentiam quamlibet habere virtutem ad movendum quodlibet corpus quacumque velocitate majori et majori in infinitum; talis enim virtus sine dubio esset infinita secundum quid, scilicet, in genere virtutis motivæ. Et hunc sensum aliqui Aristoteli attribuunt. Sed nec potest satis colligi ex discursu ejus, nec sufficit intentioni ejus. Primum patet, quia ipse solum colligit infinitatem intelligentiarum ex perpetuitate motus; ex hoc autem effectu non potest colligi, quod motor habeat virtutem ad velociorem motum in infinitum efficiendum, quia potest esse virtus limitata ad tantam velocitatem efficiendam sine ulla defatigatione, et illa posset motum tantæ velocitatis infinito tempore continuare, et non augere seu intendere velocitatem ejus. Secundum vero patet, quia etiamsi daremus intelligentias motrices orbium esse illo modo infinitas, inde per locum intrinsecum non sequitur esse virtutes extra omnem magnitudinem, ut facile patet ex supra dictis de attributis Dei.

31. Sed quanquam hæc non fuerit mens Aristotelis, posset aliquis probabiliter defendere intelligentias habere hanc infinitatem secundum quid. Quia ad eam non requiritur infinita essentia, nec qualitas aliqua formaliter infinita, sed solum virtus superioris ordinis, quæ propterea in effectu inferioris ordinis non habet supremum aut maximum terminum. Et confirmari hoc potest; nam, juxta probabilem sententiam, Angelus motu discreto potest in momento seipsum transferre ab alio in alium, imo etiam in distantem locum (ut aliqui volunt); ergo et motu continuo poterit seipsum quacumque velocitate movere in infinitum; ergo similiter poterit movere eodem modo quodlibet corpus. Si ergo hæc sententia vera est, poterunt intelligentiæ dici infinitæ secundum quid, seu in movendo, quæ infinitas potest dici radicaliter esse in essentia, quatenus illa virtus in essentia ipsa radicatur. Quanquam vero hic modus infinitatis ex se non repuguet naturæ creatæ, incertum tamen est an conveniat Angelis, quia nullus est effectus ex quo sufficienter colligi possit, et alioqui cum omnis virtus eorum sit absolute finita, verisimile est terminari ad maximum in quavis latitudine effectus, quem potest efficere. Itaque hæc res dubia est, de qua iterum redibit sermo infra, sect. 6, cum de virtute activa intelligentiarum agemus. Nunc quod ad essentiam et substantiam earum attinet, constat eas esse omnino finitas, meliusque ac proprius loquemur, si neque secundum quid infinitas eas appellaverimus.

32. Sed quid ad Aristotelem? Respondeo vix satis intelligi posse, quid de his intelligentiis senserit; nam quoad hanc partem eodem modo loquitur et ratiocinatur de illis ac de primo motore, ut aperte D. Thomas fatetur, et alii expositores. Potest autem dici, Aristotelem suo discursu probasse quidem in motoribus cœlorum esse virtutem infinitam, hanc autem non esse formaliter in omnibus, sed in aliquo primo et principali motore, in quo cæteri omnes aliquo modo nituntur, ut possint perpetuo movere, et ideo necessarium non est ut affirmet Aristoteles, omnes intelligentias motrices, quæ immediate movent cœlum, esse in se infinitas, sed movere aliquo modo virtute infinita, id est, niti ad movendum in aliqua infinita virtute. Sed, licet hoc verum sit, ægre tamen aut nullo modo potest ad Aristotelem applicari. Primo quidem, quia illa infinitas non potest colligi ex infinita duratione motus, ex qua Aristoteles argumentatur, sed ex subordinatione proximi motoris ad primum, seu causæ secundæ ad primam, quæ in actione seu motione etiam momentanea intervenit. Secundo, quia inde non potuisset concludi, omnes intelligentias motrices orbium esse incorporeas, quia, licet essent corporeæ, possent niti in movendo virtuti infinitæ primi motoris, seu ab illa pendere. Quare nihil invenio, quod in hac parte ad explicandum Aristotelem mihi satisfaciat.

De simplicitate et actualitate substantiæ angelicæ.

33. Dico quarto: intelligentiæ creatæ licet

sint substantiæ simplices substantialiter ac physice, non tamen sunt omnino simplices metaphysice vel accidentaliter, ideoque non sunt puri actus, sed potentiales aliquo modo. Hæc conclusio etiam est certa, et demonstrari potest ratione naturali. Nam prior pars de substantiali simplicitate physica ex dictis satis constat, quia in hoc tantum consistit, quod nec sunt compositæ ex materia et forma, nec ex partibus integrantibus, quæ nullæ sunt sine quantitate; utrumque autem in superioribus ostensum est de hujusmodi substantiis. Metaphysica autem compositio substantialis multiplex est: una ex natura et supposito, alia ex esse et essentia, et hæ duæ, qualescunque illæ sint, id est, sive modales, sive reales, sive rationis, in omnibus intelligentiis creatis reperiuntur, ut constat ex supra dictis de existentia et subsistentia in rebus creatis.

Sintne intelligentiæ sub genere, ex quo et differentiis constent.

34. Alia compositio est ex genere et differentia. Et hanc aliqui negant convenire intelligentiis, quod significat Commentator, 12 Metaph., text. 26, et 2 de Cœlo, text. 49, quem sequuntur Durand., in 3, dist. 3, q. 1; et Marsil., in 2, quæst. 2. Fundamentum esse potest, primo, quia genus sumitur a materia, et differentia a forma; ergo ubi non est materia ac forma, non erit genus et differentia. Secundo, quia, quod componitur ex genere et differentia, collocatur in prædicamento; sed intelligentiæ non collocantur in prædicamento. Maxime enim in prædicamento substantiæ; in illo autem esse non possunt, quia cum substantiis corruptibilibus genere non conveniunt. Tum quia dicit Aristoteles 10 Metaph., cap. ult., corruptibile et incorruptibile differre genere. Tum etiam quia unum genus dicit unam naturam communem; non potest autem concipi una natura communis, quæ nec corporea sit, nec incorporea; ergo neque unum genus commune intelligentiis et cæteris substantiis.

35. Verior tamen sententia est, in Angelis reperiri compositionem ex genere et differentia quam tenent frequentius Theologi, D. Thomas, 1 part., quæst. 50, art. 2, et in opusc. de Ent. et essent., c. 6, et in 2, dist. 3, quæst. 1, ubi Capreol., Scot., Herv. et alii; Ferrar., 2 cont. Gent., cap. 95; Henric., Quodlib. 7, quæst. 8; Alex. Alens., 5 Metaph., text. 33; Soncin., 12 Metaph., quæst. 47; et idem tenet Avicenna, lib. 9 suæ Metaphys., cap. 4. Ratio est, quia intelligentiæ constitui possunt in prædicamento; nam Deus ideo excluditur, quia est infinitus, et rationes omnium prædicamentorum in se eminenter continet, neque habet convenientiam univocam cum entibus creatis; sed hæ omnes rationes deficiunt creatis intelligentiis; sunt enim finitæ in essentia et virtute, et nullo modo continent in sola sua substantia omnes perfectiones prædicamentorum omnium, neque formaliter, neque proprie eminenter; ideoque veris ac propriis accidentibus affici possunt, ut infra dicemus. Habent deinde univocam convenientiam cum cæteris substantiis creatis, tum quia conceptus substantiæ communis est illis, et nulla est ratio analogiæ confingendæ; tum etiam quia in modo subsistendi seu substandi accidentibus propriam convenientiam seu similitudinem habent, absque dependentia et habitudine unius ad aliud. Collocantur ergo intelligentiæ creatæ in eodem prædicamento substantiæ, in quo sunt cæteræ substantiæ creatæ; sicut etiam accidentia illarum substantiarum in propriis prædicamentis accidentium collocantur, ut infra videbimus. At vero quidquid est in prædicamento, compositum est ex genere et differentia, quia necesse est ut sub supremo genere contineatur; ergo erit tale genus in illa re contractum per aliquam differentiam. Item accidens, licet sit forma simplex, potest esse compositum ex genere et differentia propter convenientiam aliquam inadæquatam, ut ita dicam, et dissimilitudinem, quam habere potest cum aliis accidentalibus formis; sed hoc totum reperitur in intelligentiis, quamvis sint formæ physice simplices; ergo optime possunt ex genere et differentia componi.

36. Denique hæc compositio non præsupponit necessario compositionem ex materia et forma, quia, ut supra diximus, genus non sumitur a materia physica, sed dicitur sumi per quamdam proportionem ad illam, vel secundum id, quod in re tanquam potentiale quid, et actuabile concipitur. Et sane cum illa compositio ex materia et forma sit realis, et maxima, quæ esse potest in essentiali compositione, non est cur necessario præsupponatur ad compositionem ex genere et differentia, quæ minima est, et rationis tantum. Solet autem D. Thomas fundare aliquo modo compositionem ex genere et differentia in compositione ex esse et essentia, quia essentia comparatur ad esse, sicut p[...]

tia ad actum. Verumtamen, si id intelli-ur de essentia et esse realiter distinctis, cessarium sane non est, quia ad hanc com-itionem rationis neque illa realis composi-ex necessitate præsupponitur. Quacumque m ratione intelligatur essentia finita, in-gitur capax alicujus propriæ differentiæ stitutivæ, et alicujus convenientiæ uni-e et limitatæ ac determinatæ cum cæte-ebus, et hoc satis est ad compositionem genere et differentia. Atque hoc modo atur hæc compositio in limitatione es-iæ finitæ, unde quia talis essentia sem-est potentialis, et non necessario aut ex abet actualem existentiam, ideo in bono dici etiam potest hæc compositio ex re et differentia, supponere compositio-ex esse et essentia, qualiscumque illa sit.

nitur dictum Aristotelis, Corruptibile et incorruptibile differunt genere.

Primum itaque fundamentum alterius ntiæ solutum jam est. Ad secundum responsum est, negando assumptum ; dimus enim intelligentias vere colloca-prædicamento substantiæ. Ad primam probationem in contrarium, commu-terpretatio illius dicti Aristotelici, *Cor-ile et incorruptibile differunt genere*, est, c intelligi non de genere logico, sed co. Ita D. Thomas, 10 Metaph., et opusc. p. 6 et 7 ; et Alens., 10 Metaph., text. i distinguit genus logicum, et genus e ; et Scot., ibidem. Alii respondent, telem non esse locutum de genere præ-i, sed de genere subjecto [1]; sic enim ndo accipi apud Aristotelem nomen ge-constat ex 4 Metaph., text. 2, et lib. . 33, et ex 1 Poster., text. 19. Quæ sio non est diversa a præcedenti, nisi is ; nam quod prior responsio appellat physicum, appellat posterior genus um, ut aperte declaravit Alensis, 5 ., text. 33. Nam genus subjectum non d quam potentia physica ad varias ones suscipiendas ; hoc autem ipsum us physicum. Unde in summa, utrius-ponsionis sensus est, corruptibile et ptibile secundum Aristotelem differ-tantum forma, sed etiam materia, teriali proprietate.

Et est quidem responsio consentanea ristotelis, quod ita declaro. Posset enim aliquis existimare, Aristotelem pro eodem ibi capere, differre genere et differre, specie ; ita enim ibi colligit : Contraria sunt specie diversa ; corruptibile et incorruptibile sunt contraria ; ergo necesse est esse diversa genere. Quæ collectio ineptissima videtur, et in quatuor terminis, nisi pro eodem sumantur, differre genere et specie. Videtur ergo nihil aliud Aristoteles intendere, quam quod corruptibile et incorruptibile differant essentialiter, quod verissimum est, præsertim in substantiis. Videturque id sufficere intentioni Aristotelis, qui inde deducit, Platonem non recte posuisse ideas rerum corruptibilium separatas et incorruptibiles, quia non potest individuum esse corruptibile, et species incorruptibilis, cum species et individuum non differant specie. Huic vero interpretationi obstant ultima verba Aristotelis in illo capite, ubi sic concludit : *Quæ vero genere diversa sunt, plus distant, quam quæ specie.* Ubi aperte declarat illa duo esse diversa. Quocirca omnes interpretes advertunt, Aristotelem, in illa ratione a nobis inducta, non inferre corruptibile et incorruptibile differre genere, ex eo solum quod contraria differant specie, sed ex eo quod corruptibile et incorruptibile differunt secundum potentiam et impotentiam, seu secundum potentiam subjectam vel non subjectam privationi.

39. Unde sensus illius rationis est, cum contraria soleant differre specie, nihilominus corruptibile et incorruptibile, etiamsi sint contraria, non tantum specie, sed etiam genere differre, quia non solum differunt ex parte actus, sed etiam ex parte potentiæ, quod est differre in genere subjecto. Quod deinde declarat Aristoteles ; nam contraria, quæ sola specie seu forma differunt, contingit esse in eodem, vel simul respectu speciei, ut homo est albus et niger, vel successive respectu individui ; at vero corruptibile et incorruptibile ita sunt contraria, ut neque simul eidem speciei, neque successive eidem individuo seu subjecto convenire possint ; nam hæc prædicata non sunt ex eis, quæ accidentaliter seu contingenter, sed ex eis quæ substantialiter et necessario conveniunt. Atque ita fit ut corruptibile et incorruptibile non tantum forma, sed absolute in tota substantia, atque adeo in materia differant, quod est esse physico genere diversa. Loquitur ergo Aristoteles de genere physico, non de prædicabili seu logico.

[1] ...s., 5 Met., c. 8, q. 6.

40. **Ad alteram** probationem illius sententiæ respondent aliqui, non esse inconveniens dari unum genus logicum commune substantiis materialibus et immaterialibus, quamvis non detur una natura communis. Et hoc modo interpretantur sententiam asserentem dari unum genus logicum, non physicum. Ita habetur nomine D. Thom., in opusc. 42, c. 6 et 7; quod non existimo esse illius. Nec satis intelligo, quo sensu possit esse verum, dari commune genus logicum absque convenientia reali in una natura, prout in illis capitulis dicitur. Nam omnis intentio generis et abstractio univoca nostri conceptus fundatur in reali convenientia specierum sub genere contentarum, et ideo unitas universalis quæ concipitur in genere supponit unitatem formalem ipsius naturæ genericæ. Item si substantia est genus, ergo conceptus substantiæ univocus est; ergo per illum non repræsentatur immediate substantia corporea ut sic, nec spiritualis ut talis est; alias neque esset univocus, neque communis illis; ergo repræsentatur ratio substantiæ ut sic, et ut æque participabilis ab inferioribus. Sed nihil est illa ratio communis substantiæ, nisi natura quædam realis habens ex se formalem unitatem, et ex intellectu præcisionem et universalitatem; ergo æque datur in hoc genere una natura communis sicut in aliis; solumque intervenit differentia majoris universalitatis. Posset autem illa sententia in bono sensu exponi de natura reali non integra, sed partiali et potentiali et physice una; sic enim omnia generabilia dicuntur convenire in genere non tantum logico, sed etiam in eadem physica natura, saltem ratione materiæ, quæ genus physicum, seu genus subjectum appellatur. Atque hoc modo verum est, non oportere, ut quæ in uno genere logico seu metaphysico conveniunt, conveniant in una natura, cum possint esse physice diversa genere. Vereor tamen non fuisse hunc sensum auctoris illius opusculi; est tamen sine dubio aliorum auctorum, ut patet ex D. Thoma et Alensi, aliis locis citatis; et Soncin., 12 Metaph., quæst. 47; Herv., in 2, d. 3, quæst. 3, et aliis Scholasticis ibi; et Henric., Quodlib. 7, quæst. 8.

41. Neque est inconveniens, per abstractionem mentis dari naturam substantiæ, quæ nec corporea sit, nec incorporea, nec corruptibilis, nec incorruptibilis, quia, licet in re nunquam possit separari natura per se existens ab utraque differentia, potest tamen separari a singulis, et cum singulis conjung[...] et ideo potest mente ab utraque præscind[...] aut confuse concipi ut potentia utramque i[...]cludens, et actu neutram. Atque idem est [...] his duabus differentiis. scilicet, esse su[...]stantiam simplicem, vel compositam ex ma[...]teria et forma; neutra enim ex his differe[...]tiis est de ratione substantiæ ut sic, et [...] utraque potest mente abstrahi, quia, li[...] videantur involvere immediatam contrad[...]tionem, tamen ut dicunt vel innuunt perfect[...]nem positivam, possunt convenire in aliq[...] perfectione, quæ ab illis oppositis modis a[...]trahit, quæ est esse per se. Unde substan[...] corporea quatenus præcise substantia est, li[...] in re non componatur nisi ex materia et forr[...] tamen neque hoc habet ex ratione subst[...]tiæ ut sic, neque sub ea ratione proprie c[...]ponitur ex materia et forma ut tales s[...] sed ut sunt actus et potentia substantialis [...] in sequente disputatione, tractando de [...] substantia materiali, explicabimus.

An intelligentiæ differant essentialiter, [...] quo genere conveniant.

42. *Opinio negans.*—Ex his ergo satis [...]bata relinquitur secunda pars conclusion[...] compositione metaphysica intelligentia[...] Quæri vero in hoc ulterius potest, quan[...] hæc compositio, an, scilicet, sit ex uno [...]tum genere et differentia, an ex plur[...] Quod dubium imprimis pendet ex alio, n[...] an intelligentiæ creatæ differant inter s[...]sentiali differentia, an tantum numerica[...] autem ultimum dubium attingens Au[...]nus, in Enchir., cap. 58, et lib. contr. P[...]lian. ad Oros., cap. 11, clare fatetur se[...] resolutionem nescire; et eodem modo [...]tur Bern., lib. 2 de Consid. ad Eugen.; [...]mascenus etiam, lib. 2 de Fide, cap. [...] tamen in lib. de Placit. primæ instit., [...] et 7, inclinat in sententiam affirmanten[...] Angelos esse personalem, non essen[...] differentiam. Quod etiam docuit Athan[...] et 4, ad Antioch., ex quorum Patrun[...] moniis constat, ex principiis revelatis [...] non esse, intervenire in Angelis spe[...] differentiam. Quod si ex revelatis non [...]ditur, certe naturali ratione demonstr[...] potest, nisi quis fortasse existimet e[...] possibile dari in intelligentiis indivi[...] multiplicationem sub eadem specie, [...] verum non est, nec fortasse proba[...] supra tactum est inter disputandum [...]cipio individuationis. Unde non de[...]

cholastici, quibus hæc sententia de unitate
ɔecifica omnium intelligentiarum placuerit,
t Albert., in Sum., 2 p., tract. 2, quæst. 8 ;
onaven., in 2, dist. 3, p. 1, art. 2, q. 1. Ex
ıa plane sequitur in singulis Angelis solum
se compositionem ex uno genere, et una
fferentia essentiali, adjuncta in singulis in-
viduali.

43. *Affirmans opinio probabilior.* — At ro opposita sententia est simpliciter probalior, nimirum, esse inter Angelos differenım specificam et essentialem, quam communiter docent Theologi, in 2, dist. 8; et D. ıom., 1 p., q. 50, art. 4; et sumitur ex Dios., toto lib. de Cœlest. Hierar.; præsertim 6; et Isidor., lib. 1 de Summ. bon., c. 21, lib. 7 Etymol., c. 5. Philosophi etiam mas inclinant in hanc sententiam. Aristoteles im, in 12 Metaphys., ut minimum ponit m coordinationem in intelligentiis, quæ t inter cœlos, quam probabilius est esse speicam et essentialem. Ratio autem natura- afferri potest, quia non repugnat dari in telligentiis hujusmodi essentialem diversitem. Nam, licet omnes conveniant in gradu tellectuali, cum tamen illum non habeant summa perfectione, possunt illum particire secundum varios et diversos modos esntiales, sicut omnia bruta participant graım sentiendi, et intra illum habent diversitem essentialem. Nec potest fingi ulla ratio quam ista multiplicatio specierum intra adum intellectualem repugnet ; præsera cum in intelligentiis possint facile intelli- varii operandi seu intelligendi modi, qui sentialem diversitatem requirant, ut latius ıeologi tractant. Denique supra diximus, ad ınipotentiam Dei pertinere, ultra quamlibet eciem substantiæ, posse producere aliam rfectiorem ; certum est autem substantiam tellectualem esse perfectiorem quacunque ateriali ; si ergo in illo gradu tantum post dari una species ultima, illa esset suprea omnium, quas Deus posset producere , ıod repugnat omnipotentiæ Dei. Potuit er- Deus in illo intellectuali gradu plures spes essentialiter diversas creare. Ergo longe risimilius , et perfectioni universi magis nsentaneum est, esse in eo gradu plures telligentiarum species essentialiter divers; nam hæc varietas maxime spectat ad rfectionem et decorem universi. Multiplitio enim individuorum solet esse quasi per cidens; specierum autem varietas multo agis est per se, propter earum perfectionem. Et hac ratione in rebus corporalibus, quo est gradus perfectior, eo plures rerum species in illo multiplicantur ; plures enim sunt species vegetabilium, quam inanimatorum corporum, et plures differentiæ ac species animalium quam plantarum ; sunt enim animalia terrestria, aquatilia et volatilia, et in unoquoque horum ordinum sunt innumeræ species. Gradus autem rationalis, quia ita est superior cæteris, ut attingat infimum supremi, non fuit multiplicatus, nec fortasse multiplicari potuit intra latitudinem specierum materialium, et ideo intellectualis gradus in sua puritate existens debuit per innumeras species multiplicari seu dividi. Quem discursum attigit et optime declaravit D. Thomas, quæst. de Spiritual. creatur., art. 8 et 10.

44. Hoc vero tanquam veriori supposito, necessario concluditur, ut minimum esse in Angelis unum genus subalternum inter supremum et species infimas, atque adeo singulas species intelligentiarum constare saltem duplici genere et duplici differentia, seu (quod idem est) constare genere supremo, et una differentia subalterna, et alia infima. Patet, quia substantia est supremum genus commune omnibus intelligentiis. Deinde omnes conveniunt in ratione spiritus, quod est proximum genus corpori condistinctum. Vel (quod idem fere est) conveniunt omnes in ratione substantiæ intellectualis; neque enim fingi potest ratio, ob quam hæc differentia abstrahibilis non sit ab omnibus intelligentiis, quæ univoca sit et essentialis omnibus illis. Est autem illa differentia subalterna, et ulterius determinabilis per varios modos et differentias participandi intellectualem gradum. An vero illud genus proximum sit omnibus intelligentiis, vel dari possint alia intermedia genera, incertum est. Et D. Thomas quidem, opusc. 42 (si tamen est ejus), c. 5, sentit esse genus proximum, et omnes intelligentias ita differre specie , ut solum in unico genere proximo omnes conveniant ; idemque sentit Albert., in Summ. de Quatuor coæquævis, 1 p., q. 5, art. 22; et inclinat Durandus, 2, dist. 3, q. 1. Contrarium vero tenet Walricus, lib. 4 suæ Summæ ; et significat Henricus, Quodlib. 7, quæst. 8. Et sumi potest ex Alens., 2 part., quæst, 20, membr. 6, art. 2. Sed utrumque incertum est, nec existimo ratione naturali posse alterutrum sufficienter probari. Quid vero sit consentaneum principiis Theologicis, supposita distinctione hie-

rarchiarum et ordinum, quam sancti Patres tradunt, a Theologis disputandum est. Rursus, an in singulis speciebus intelligentiarum dentur vel dari possint plura individua, et consequenter sit etiam in intelligentiis compositio metaphysica ex gradu specifico et differentia individuali, satis disputatum est supra [1], dum de principio individuationis ageremus; et ex principiis ibi positis constat, hanc etiam metaphysicam compositionem in intelligentiis reperiri.

45. *Intelligentiæ creatæ non sunt puri actus. — Quales putarint philosophi intelligentias.* — Ex his ergo satis probata est assertio quantum ad substantialem compositionem. Quod vero spectat ad accidentalem, constabit latius ex iis quæ dicemus de intellectu, voluntate, et limitatione intelligentiarum quoad defectum immensitatis; hæc enim tria accidentium genera maxime possunt in illis substantiis reperiri. Atque ita fit (quod in ultima parte assertionis concludebamus), in his intelligentiis plurimum esse potentialitatis, ideoque non esse puros actus. Est enim imprimis in eis potentialitas objectiva seu extrinseca, quatenus ex se non habent actu esse, sed solum non repugnantiam ut sint, et ideo solum sunt possibiles esse per potentiam extrinsecam, et per eamdem possunt non esse. Et hæc est maxima potentialitas, ad quam consequitur ut sint compositæ secundum rationem ex essentia et esse, ut in superioribus declaratum est. Et hinc etiam sequitur quod sint compositæ ex genere et differentia, in quo includitur quædam (ut ita dicam) potentialitas metaphysica, quatenus genus ad differentiam, ut potentia ad actum, comparatur. Rursus est in intelligentiis potentialitas realis passiva seu receptiva accidentium, nam ubicunque est verum accidens, oportet esse potentiam ad illud; non sunt ergo intelligentiæ puri actus. Quid vero in hac re senserint philosophi, non potest una quæstione tractari, quia plures includit. Nam imprimis hoc pendet ex illa, an putarint has intelligentias esse creatas, vel carere potius principio efficiente; nam si hoc posterius existimarunt, necesse est ut crediderint eas esse puros actus, saltem quoad necessitatem essendi, quæ excludit omnem potentialitatem objectivam, seu omnem potentiam essendi et non essendi, etiam per potentiam extrinsecam. Et quia ita senserunt, revera non sunt locuti de intelligentiis creatis, sed de increatis, qui eo errarunt, quod plures esse existimarun[t]; contra quos supra disputatum est, et ita ibide[m] est impugnata hæc sententia quoad ha[nc] partem, et ostensum, Aristotelem et gravior[es] philosophos in ea opinione non fuisse; pend[et] etiam illa quæstio ex mutabilitate vel imm[u]tabilitate intelligentiarum, et ex modo i[n]telligendi vel amandi illarum, de quibus sequente dicemus.

[1] Disput. 5.

Intelligentias creatas non esse immensas.

46. *Carpitur Durandus. — Explicatur D[a]mascenus.* — Dico quinto: omnes intellige[n]tiæ creatæ carent immensitate, quapropt[er] loco definitæ sunt, et consequenter etiam s[e]cundum locum mutabiles. Prior pars est n[on] solum secundum fidem certa, sed etiam r[a]tione naturali evidens. In quo male au[t] Durandus, 1, dist. 37, secunda part. dis[t.] quæst. 2, eo quod significaverit, quamlib[et] intelligentiam creatam esse ubique, licet d[i]verso modo id tribuat Deo et Angelis. [In] qua sententia fuit etiam Hervæus, ibide[m] quæst. 2, art. 2. Nihilominus conclusio, [ut] dixi, est certa, nam, proprie et simplicit[er] loquendo, esse immensum, proprium est De[o], sicut esse infinitum; nam hæc duo se cons[e]quuntur, si cum proportione sumantur. O[s]tensum est autem omnem intelligentiam cre[a]tam esse finitam simpliciter; ergo non pote[st] esse immensa simpliciter. Hinc ergo nece[s]sario sequitur, ut quælibet intelligentia crea[ta] limitatum terminum habeat in eo spatio, c[ui] potest esse præsens, et hoc est esse defini[tiva]lem loco seu spatio. Quæ omnia constant [ex] dictis supra de immensitate Dei. Et juxta h[æc] intelligendum est, quod Damascenus ai[t] lib. 2 de Fide, c. 3, cum Angelos circumscri[p]tos vocat, nam perinde fuit ac dicere, es[se] loco definitos, quod declarans subdit: *N[am] enim in terra versantur, cum in cœlo sun[t], neque cum a Deo ad terram mittuntur, in cæ[lo] remanent.*

47. *Quam loci determinationem sibi vend[i]cent intelligentiæ.* — Est autem advertendu[m] dupliciter intelligi posse Angelum esse lim[i]tatum ad certum locum seu spatium. Prim[o], formaliter seu in communi; secundo, etia[m] materialiter seu in particulari. Intelligent[ia] enim aliqua potest natura sua ita esse lim[i]tata, ut adesse possit spatio hujus aulæ, ver[bi] gratia, et non majori; non tamen determin[a]tur natura sua, ut sit præsens tanto spat[io] in aere vel in cœlo, aut alio corpore, s[ed]

ubi vel quando voluerit, et hanc limitationem voco formalem, et in communi. Esset autem etiam materialis in particulari, si natura sua determinaretur, ut illam præsentiam semper haberet in tali corpore vel spatio, ut si quis crederet intelligentiam moventem orbem lunæ natura sua determinari, ut sit quasi affixa, et intime præsens illi orbi, vel alicui parti ejus. Cum ergo dicuntur intelligentiæ esse definitæ natura sua ad limitatum locum, priori et non posteriori modo intelligendum est. Quia intelligentiæ, cum sint formæ abstractæ, nullo modo sunt alligatæ corporibus natura sua; ergo natura sua non determinant sibi ullum certum corpus cui necessario sint præsentes; ergo nec etiam determinant in particulari aliquod spatium, cui necessario exhibere debeant præsentiam suam. Et confirmatur, nam corpus licet non possit esse simul præsens nisi loco finito et sibi æquali, tamen absolute non determinatur, ut semper sit in eodem numero loco; ergo majori ratione Angelus, qui liber est, et perfectior, non est coarctandus ad unum numero definitum locum. Imo, quamvis corpora postulent sibi certa loca naturalia, res spirituales ex sola naturali propensione nullum certum locum sibi determinant, licet ex quadam congruitate et decentia expediat eas esse in superiori et nobiliori loco, si naturæ dignitas spectetur, et nihil aliud obstet. Ratio autem est, quia res spirituales neque indigent loco naturali, ut in eo conserventur, neque etiam habent situm aut coordinationem in loco, ut ea ratione certum ordinem appetant; id enim est proprium corporum. Sunt ergo intelligentiæ loco definibiles, ita tamen ut nulla naturali necessitate cogantur adesse semper eidem corpori seu spatio.

48. *Angeli sunt loco mobiles.—Augustinus exponitur.* — Atque hinc fit ut sint etiam loco mutabiles; duplici enim de causa potest aliqua res esse immutabilis loco. Primo, propter immensitatem, quia cum res immensa omnia occupet, et ubique adsit, non habet quo moveatur, et hæc radix immutabilitatis soli Deo convenit, ut ostensum est. Secundo, quia ita sit affixa alicui loco, ut nec illum deserere, neque alteri adesse possit, et hoc etiam non convenit intelligentiis creatis, ut ostensum est. Ergo nullo modo sunt immutabiles loco. Et confirmatur, nam, supposita limitatione et carentia immensitatis, ad perfectionem substantiæ spectat posse se movere, ut in viventibus perfectioribus constat; sed omnes intelligentiæ creatæ habent priorem imperfectionem; ergo (illa supposita) ad earum perfectionem spectat, ut possint se movere, et diversis locis applicare. Denique huic veritati concordat Scriptura sacra, quæ tribuit Angelis motum, ut latius tractant Theologi, 1 p., quæst. 52 et 53, et in 1, d. 37. Quod vero Augustinus, 8 Genes. ad litteram, c. 20, ait, Deum movere creaturam corporalem per tempus et locum, creaturam autem spiritualem tantum per tempus et non per locum, intelligendum est de motu physico, qui habet extensionem et divisionem ex parte mobilis. Sed de loco Angeli, et consequenter de motu ejus fortasse dicemus plura inferius, pertractando prædicamentum Ubi, in disput. 51.

49. Contrarium hujus assertionis docuisse Aristotelem et alios philosophos, saltem quoad immutabilitatem intelligentiarum, tenent Soncinas, 12 Metaph., quæst. 6; Javell., q. 4, et alii. Et sane Aristoteles id significare videtur, 12 Metaph., text. 43, ubi concludit, tot esse substantias natura sua sempiternas et immobiles, quot sunt orbes cœlestes mobiles. Et potest hoc confirmari saltem de intelligentiis moventibus orbes cœlestes; nam si illæ essent loco mobiles, etiam possent a suis orbibus discedere; id autem repugnat; alioqui etiam possent a motione cœlorum cessare, cum non possint illos movere, si ab eis loco distent; ergo probabile est, saltem de illis intelligentiis sensisse Philosophum, esse natura sua quasi affixas cœlis, et inseparabiles ab illis, non propter unionem seu informationem substantialem, sed propter accidentalem naturalis motoris ad mobile. Et ideo Aristoteles videtur posuisse illas immobiles localiter, tam per se, ne a suis mobilibus separarentur, et a movendo cessarent, aut motum difformem et varium efficerent, quam etiam per accidens proprie et secundum se, quia non sunt formæ illorum corporum, ut sumitur 8 Physic., text. 52. De aliis vero substantiis separatis, quæ non movent cœlos, ubicunque Aristoteles aliquam mentionem facit, satis significat eas esse mutabiles, et inter nos versari, et ex locis superioribus sectionibus adductis constare potest.

50. Nos autem dicimus, etiam intelligentias motrices orbium, quamvis physico et corporali motu dici possint immobiles, quia non sunt capaces illius motus, qui extensionem habet ex parte mobilis, per comparationem partis mobilis ad partem spatii, ni-

hilominus tamen secundum suum proprium et spiritualem præsentiæ modum non esse penitus immobiles; neque esse ex natura sua affixas suis orbibus, sed speciali ordinatione primæ causæ illis semper assistere, quantum necessarium est ad continuandum uniformem motum. Et ideo in sensu (ut aiunt) composito nunquam possunt deserere locum sibi necessarium ad illam actionem, quia Dei voluntati resistere non possunt. Præsertim quia illæ intelligentiæ sunt ex numero Angelorum beatorum, qui jussa Dei præterire non possunt. Quanta vero sit illa assistentia, et an sit semper intra idem spatium, vel possit variari saltem secundum diversos situs partiales ejusdem orbis, nihil ad præsentem quæstionem refert, sed in materia de Cœlo disputandum est, et nonnihil supra tetigimus, tractando de propinquitate necessaria inter causam efficientem et suum effectum, disput. 8.

Intelligentias non esse æternas.

51. Dico sexto: intelligentiæ creatæ non sunt nec esse possunt vere ac proprie æternæ, tametsi incorruptibiles sint, et ea ratione entia necessaria et ab intrinseco immutabilia quoad esse existentiæ dici possint. Non disputamus modo, an intelligentiæ fuerint ab æterno creatæ, vel creari potuerint; certa enim fide credimus non fuisse creatas ab æterno, et juxta rationem naturalem hoc etiam existimamus esse magis consentaneum naturis earuum, quamvis absolute non implicet contradictionem eas creari ex æternitate; sed de hoc alias; nihil enim spectat ad naturam intelligentiarum declarandam, neque aliquid speciale habet in intelligentiis, magis quam in aliis rebus permanentibus, de quibus proprie disputatur in 8 Physic., et supra nonnihil tetigimus, disput. 20. Sensus ergo assertionis est, intelligentias non esse proprie æternas, hoc est, durationem earum non esse æternitatem; quod verum esset etiamsi ex æternitate creatæ essent. Est enim æternitas duratio ab intrinseco necessaria, et prorsus immutabilis, tam intrinsecus quam extrinsecus; at vero intelligentiæ creatæ non sunt capaces hujusmodi durationis, quia, licet sint aliquo modo substantialiter immutabiles, non tamen omnino. Major constat ex dictis supra de æternitate Dei, et ex communi conceptu æternitatis et propria significatione illius vocis; nam, licet interdum vulgari modo attribui soleat cuicumque rei, quæ vel non est habitura finem, vel supponitur non habuisse durationis initium, tamen proprie significat perfectissimam durationem habentem prædictas conditiones; in qua significatione a nobis sumitur, et latius tractabitur infra, disp. 50.

Intelligentias esse incorruptibiles.

52. Ut minor propositio demonstretur, declaranda prius est postrema pars assertionis. Nam quod intelligentiæ incorruptibiles sint natura sua, certum est naturali ratione, magisque consentaneum est principiis fidei, ut recte docuit D. Thomas, 1 p., q. 50, art. 5, et cum eo cæteri Theologi. Et ex principiis Aristotelis probatur primo, quia si cœli sunt incorruptibiles, multo magis intelligentiæ, quæ illos movent; nam motor esse debet proportionatus mobili. Secundo, quia nihil est incorruptibile, nisi quod habet materiam, vel quod a materia pendet; intelligentiæ autem omnino sunt abstractæ et independentes a materia. Tertio, quia anima rationalis est natura sua incorruptibilis; ergo multo magis intelligentiæ. Antecedens suppono ut certum non solum ex fide, sed etiam ex ratione naturali, et (ut probabilius creditur) ex doctrin[a] Aristotelis. Consequentia vero probatnr, qui[a] omnis ratio incorruptibilitatis, quæ in anim[a] rationali reperiri potest, perfectiori modo re[-] peritur in Angelis, nimirum esse res simpli[-] ces, subsistentes, et a materia abstractas, qua magis absolutæ sunt intelligentiæ, quam anima humana, quia non solum non pende[nt] ab illa, sed etiam non dicunt essentialem a[ut] transcendentalem ordinem ad illam. Tan[-] dem, ex dictis de simplicitate Angelorum sequitur eorum naturalis incorruptibilita[s]. Quia corruptio non accidit nisi per separa[-] tionem actus a potentia, seu formæ a mat[e-] ria; in re autem simplici non potest ess[e] hæc divisio et separatio, et ideo nulla res sim[-] plex est proprie corruptibilis, tanquam id quo[d] corrumpitur. Interdum vero contingit re[m] simplicem esse (ut ita dicam) concorruptib[i-] lem ad corruptionem et dissolutionem ej[us] compositi quod componebat, quia nimiru[m] extra illud naturaliter conservari non pote[st]. At vero intelligentiæ non solum composi[tæ] non sunt, verum etiam neque aliquam su[b-] stantiam componunt, per cujus dissolution[em] possint desinere esse; sunt ergo natura s[ua] incorruptibiles. Atque ita de intelligen[tiis] senserunt non solum Aristoteles, 12 Meta., text. 44, et 4 de Cœl., textu 36; et alii p[...]

losophi, quos refert Eugub., lib. 8 Peren. philosoph.; verum etiam antiqui Patres Ecclesiæ, ut constat ex Dionys., c. 4 et 6 de Divin. nomin.; et Sophron., in epistol. quæ habetur in VI Syn., act. 11; et Nazianz., orat. 2 de Theolog.; Augustin., de Eccles. dogm., c. 12; Gregor., 5 Moral., cap. 25; Damasceno, lib. de Decret. et placit., c. 7; Theodor., in lib. Div. decret., cap. de Angelis; Eusebio, lib. 3 de Præp., cap. 3.

Sintne intelligentiæ entia necessaria.

53. Ex hoc autem quod intelligentiæ sint incorruptibiles, ita D. Thomas de eis loquitur, ut ipsas etiam vocet entia necessaria, et ab intrinseco immutabilia quoad substantiale esse, ut videre licet 1 p., quæst. 9, et 2 cont. Gent., c. 30 et 55, et q. 5 de Potent., art. 3, præferens in hoc sententiam Commentatoris, 1 de Cœl., com. 136, et 11 Met., tex. 41, et lib. de Substant. orbis, sententiæ Avicennæ, qui oppositum docuerat, lib. 4 suæ Met., c. 4 et 6. Et ratio est, quia illud dicitur necessarium et immutabile, quod non habet intrinsecam potentiam ad non esse, seu ut transmutetur ab illo esse quod habet; sed intelligentiæ, cum sint incorruptibiles natura sua, non habent potentiam intrinsecam ad non esse; ergo. Declaratur minor, quia nulla est potentia intrinseca ad non esse, nisi sit potentia ad aliud esse, quia nulla res inclinatur per se ad non esse, sed tantum per accidens et secundario, in quantum inclinatur ad aliud esse incompossibile alteri esse; et ideo nulla est potentia intrinseca ad non esse substantiale nisi materia prima, et propter eamdem causam sola materia prima est principium intrinsecum substantialis mutabilitatis; cum ergo intelligentiæ careant materia, non possunt habere intrinsecam potentiam ad non esse; sunt ergo ab intrinseco entia necessaria, et substantialiter immutabilia.

54. Et in idem etiam tendit ratio, quam D. Thomas habet, 1 p., q. 50, art. 1, scilicet, quod Angeli sunt tantum formæ, quibus per se primo convenit esse, et ideo non habent principium intrinsecum, ratione cujus esse ab eis separetur; ergo sunt ab intrinseco entia immutabilia in esse, atque adeo necessaria. Antecedens declaratur, quia esse completum et consummatum nulli rei convenit nisi per formam; formæ autem non convenit per aliud intrinsecum principium, sed per seipsam, vel ut quo, si sit forma inexistens, vel ut quod, si sit subsistens, et hoc modo dicitur esse per se convenire formæ. Illud enim *per se* tantundem valet quod *non per aliud;* excludit autem aliud principium intrinsecum, non vero extrinsecum. Hinc ergo fit, ut res constituta per formam, ratione ipsius formæ non inclinetur ad aliud esse, nec sit capax ejus, sed tantum illius, quod provenit ab ipsa forma, et ideo res ratione formæ non potest habere potentiam intrinsecam ad non esse, sed solum ratione illius subjecti quod recipit formam. Ergo substantia illa, in qua non est tale subjectum, sed est tantum forma subsistens, non potest habere potentiam intrinsecam ad aliud esse, et consequenter neque ad non esse; erit ergo ens necessarium, et ab intrinseco immutabile in esse.

55. Non desunt autem quibus hic modus loquendi non placet, quia Angeli absolute possunt desinere esse per Dei voluntatem; ergo non possunt dici entia necessaria; nam quod potest non esse, necessarium non est. Quo sensu interdum dicere solent Sancti, Angelos non esse immortales per naturam, sed per gratiam, id est, per Dei voluntatem, ut patet ex Sophron. supra; Justino, q. 13 et 14 Orthodox.: Damascen., lib. 2, cap. 3; Isid., lib. de Summ. bon., cap. 12; Cyrill., 8 Thesaur., c. 2. Respondetur, hoc argumentum probare priorem partem conclusionis, et non repugnare posteriori. Probat enim intelligentias non esse entia necessaria necessitate absoluta (quam logicam necessitatem appellant), non vero non esse necessaria necessitate physica et naturali. Et idem est quod D. Thomas ait, intelligentias esse mutabiles quoad esse per potentiam extrinsecam, non vero per intrinsecam. Quo sensu dixit optime Method., apud Epiph., hæres. 64, *soli creatori solvere etiam immortalia possibile esse.* Sic etiam Damasc., lib. 2, cap. 3, illa duo conjunxit, *angelicas substantias consecutas esse immortalitatem et natura et divinitus.* Possumus etiam dicere esse entia necessaria negative, non positive, quia, nimirum, ex se non habent unde amittant esse, quamvis nec ita se habeant esse, ut non indigeant actione alterius qui illud influat et conservet, per cujus actionis suspensionem possent illud amittere, quod tantum est per extrinsecam potentiam.

56. *Angelorum duratio cur non æternitas.* — Hinc ergo constat, cur Angelorum duratio non possit esse vere æternitas; nam hæc

requirit omnimodam necessitatem essendi, non solum negativam, sed etiam positivam, et immutabilitatem, non tantum per intrinsecam potentiam, sed etiam per extrinsecam, quæ soli Deo convenire potest. In quo sensu recte intelligi potest illud 1 Timoth. 6 : *Qui solus habet immortalitatem*, ut Patres exponunt. Dices, discursum hunc solum procedere de æternitate per essentiam, de qua satis clarum est, non posse intelligentiis creatis convenire, quia includit durationem omnino independentem. At vero præter æternitatem per essentiam dari posse æternitatem participatam, de cujus ratione non sit tanta independentia, neque intrinseca necessitas. Quomodo aiunt Theologi, visionem beatificam creatam mensurari æternitate participata. Respondetur, verum esse rationem factam directe procedere solum de æternitate per essentiam, de qua sola intelligitur conclusio posita, quia illa sola est vere ac simpliciter æternitas. An vero propria duratio intelligentiarum, cum sit creata, et ex se necessaria, licet dependens ab alio, dicenda sit æternitas participata, vel tantum ævum, fortasse solum est quæstio de modo loquendi, de qua re dicemus inferius, tractando de rerum durationibus, disputat. 50. Nunc juxta communem usum vocis, et juxta receptam descriptionem æternitatis, qua dicitur esse interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio, dicimus intelligentias proprie non frui æternitate ex natura sua, sed ævo, nam æternitas requirit omnimodam immutabilitatem, tam substantialem quam accidentalem, quam intelligentiæ creatæ non habent, ut ostensum est.

Intelligentias comprehensibiles esse.

57. Ultimo dicendum est, non esse intelligentias creatas natura sua invisibiles, aut incomprehensibiles, sed naturaliter videri ac comprehendi posse, non solum a creatore, sed etiam ab aliis creaturis. Hæc assertio sequitur ex superioribus, nam ex eo qnod Angelus infinitus in perfectione non est, sequitur non esse incomprehensibilem aut invisibilem, quia, ut supra vidimus, hæc duo conveniunt Deo, ex eo quod infinitus est, et simplicissimus ac purus actus, ita ut illa sit adæquata ratio illorum attributorum, et ideo ex negatione unius recte infertur negatio alterius. Atque ad eumdem modum inferri potest de quocunque alio attributo, quod Deo conveniat ratione suæ infinitatis. Cum autem dicimus Angelum non esse natura sua invisibilem, loquimur de visione intellectuali, non corporea; nam respectu hujus invisibilis est, eo quod extra et supra objectum corporalis oculi constituatur. Cum etiam dicimus intelligentiam creatam comprehendi posse non solum a creatore, sed etiam a creatura, indefinite ac proportione servata, non absolute et in universum intelligendum est. Potest enim intelligentia quævis vel a seipsa, vel a qualibet superiori comprehendi, quia vis intelligendi vel æqualis, vel major est quam sit ejus intelligibilitas. At vero ab inferioribus intelligentiis comprehendi non potest, quia vires earum non adæquant perfectionem talis objecti. Quæ omnia, servata proportione, facile constant ex superius dictis de incomprehensibilitate Dei.

58. *Exponitur Damascenus.*—Quod si quis objiciat verba Damasc., lib. 2 de Fid., c. 3 ubi de natura angelica sic ait : *Cujus formam substantiam ac definitionem solus Deus perspectam ac exploratam habet*, respondendum est, illa verba vel esse per exaggerationem dicta, vel subintelligendum esse, solum creatorem habere ex se et natura sua illam cognitionem non communicatam ab alio. Vel certe dici potest, illam particulam, *solum*, non excludere ipsos Angelos, sed alias naturas extraneas, præsertim humanam. Aut certe solus Deus dicitur comprehendere illam naturam perfecte, tam quoad naturalia quam quoad libera, vel etiam quoad supernaturalia ; nos autem de sola angelicæ naturæ comprehensione quoad naturalia locuti sumus.

SECTIO IV.

Quid possit ratione naturali de intellectu et scientiæ intelligentiarum cognosci.

1. Postquam dictum est de substantia intelligentiarum, superest ut de earum virtutibus, seu facultatibus, aut proprietatibus et operationibus dicamus, quæ in tria capita distingui possunt, scilicet, intellectum, voluntatem, et externam actionem seu operationem. Quod ergo ad primum attinet, supra demonstratum est esse intelligentias naturæ intellectualis ; unde fit esse in eis, et actum et virtutem intelligendi. Quæ autem sit hæc virtus in eis, et quid sit intellectio, et qualiter fiat aut habeatur, adeo incertum nobis est sistendo in solo naturali lumine, ut vix aliquid affirmare possimus, nisi hoc solum quod intelligunt quidquid nos intelligimus perfectiori modo quam nos, et consequenter

plura etiam quam nos. Hæc enim facile probantur ex eo quod sunt perfectionis excellentioris in gradu intellectuali, et reipsa separatæ a corporibus, quæ efficacitatem in intelligendo impedire solent. Quantum autem sit ille excessus, et quem gradum perfectionis attingat, ignotum nobis est, quia neque illas intelligentias in scipsis intuemur, neque est aliquis effectus ex quo gradum illum perfectionis metiri possimus.

Quid de præsenti quæstione philosophi senserint.

2. Hinc facile erratum est a philosophis, qui aliquid de hac quæstione definire voluerunt. Nam Aristoteles et Commentator sensisse videntur, omnes intelligentias esse quodammodo actus puros in intelligendo, et præsertim hoc sentiunt de qualibet intelligentia intelligente seipsam; nam indicant unamquamque intelligere seipsam per suam substantiam, non solum tanquam per objectum, speciem et principium, sed etiam tanquam per actum et intellectionem ipsam. Quod potest sumi ex Aristotele, 12 Metaphysic., ext. 51, ubi, licet in particulari videatur loqui de prima et increata intelligentia, tamen i rationes ejus expendantur, aut erunt invalidæ, aut æque concludent de omnibus intelligentiis. Ut est illa, quod si intellectio non sset substantia ejus, laboriosa esset ei connuatio intelligendi. Id autem expressius ibi ocet Commentator, dicens, in abstractis a ateria idem esse intellectum, id est, rem intellectam, et intellectum, id est, vim intellindi, et intellectionem, id est, actionem intelligendi. Idem sentit in comment. 30 et 39. intellectione autem qua una intelligentia telligit alias a se, Aristoteles nihil in particulari dicit de intelligentiis creatis; unde significare videtur quod, sicut intelligentia pri intelligendo se intelligit aliud, ita etiam ælibet intelligentia. Quod si hoc verum est, ne sequitur quod, sicut intellectio, qua inligentia quælibet intelligit se, est substan- ejus, ita etiam intellectio qua intelligit alia e, præsertim alias intelligentias. Præterea istoteles, 12 Metaph., text. 20 et 30, signit, omnes substantias immateriales esse ros actus quoad carentiam potentiæ reptivæ, et quoad compositionem ex illa et u; ergo in universum sequitur intellectem non esse actum accidentalem intellitiæ, sed ipsammet substantiam simplicem s.

3. De Commentatore autem quidam ei imponunt, quod senserit unam intelligentiam intelligere aliam per substantiam intelligentiæ intellectæ, ita ut in universum substantia intellecta, etiamsi sit aliena, sit intellectio alterius substantiæ intelligentis ipsam. Sed hoc non solum in se est plane falsum, sed etiam falso imponitur Commentatori, ut bene probat Sonc., 12 Metaph., quæst. 33. Et primum patet, quia impossibile est unam substantiam completam subsistentem ac separatam, esse formalem perfectionem alterius, et maxime perfectionem vitalem, quæ si sit distincta a vivente, debet intrinsece ab illo oriri; propter quod de ratione actus vitalis est quod sit immanens, et de ratione actionis immanentis est quod maneat in agente; sed intellectio est formalis perfectio intelligentis, et perfectio vitalis ac immanens; ergo. Adde, absurdum esse dicere tot substantias immateriales informare aliam ex eo quod intelliguntur ab illa, aut intrinsece aut realiter uniri illi per seipsas. Neque Averroes unquam hoc monstrum confinxit, ut aperte constat ex 12 Metaphysic., a comm. 30 usque ad 39. Potius ergo videtur Commentator intellexisse, in universum, intellectionem, qua una intelligentia alias intelligit, esse ipsam substantiam intelligentis, ut patet ex citatis locis, et textu 51. Unde, si interdum significat intelligentiam per suam substantiam esse rem intellectam, vel loquitur respectu intellectionis sui, vel loquitur in esse intelligibili. Nam, sicut in 3 de Anima dicit, intellectum dum intelligit, fieri rem intellectam, non realiter illam in se recipiendo, sed intentionaliter media specie vel actu, ita in proposito dicit, unam intelligentiam esse actu alias quas intelligit, non realiter per ipsas sibi realiter unitas, sed in esse intelligibili ratione suæ substantiæ, quæ est sua intellectio. Atque hinc ulterius videntur sensisse philosophi, omnes substantias separatas esse prorsus immutabiles in actu intelligendi, ut potest sumi ex 12 Metaphys., textu 7; et latius probat Soncin., 12 Metaph., quæst. 6; Javell., q. 4; Herv., in 2, dist. 14, quæst. 1, art. 13. Tamen revera Aristoteles id nunquam expresse docuit (quod ego viderim), sed solum hoc insinuat, quatenus de omnibus eodem fere modo loquitur in 12 Metaphysicæ, nihil fere distinguens inter primam et cæteras.

De objecto intellectus angelici.

4. Omissis autem philosophorum senten-

tiis, ut de re pauca dicamus, quatenus hic locus patitur, distinguenda sunt hæc tria, objectum quod intelligitur, actus intelligendi, et principia talis actus, et de singulis breviter dicendum est. Et primo constat, quamlibet intelligentiam posse intelligere seipsam, et suum principium seu causam, et reliquas omnes intelligentias, et a fortiori omnes alias res naturales universi. Hoc totum, ut existimo, potest sufficienter probari ratione naturali. Primo enim, cum quælibet intelligentia spiritualis sit, de se est actu intelligibilis, et proportionata intellectui, qui est potentia spiritualis; ergo est maxime proportionata et commensurata suo proprio intellectui; ergo maxime poterit seipsam intelligere, imo et intueri ac comprehendere. Deinde, comprehenso effectu, necessario cognoscitur aliquo modo causa ejus; ergo si intelligentia cognoscit se perfecte per seipsam, poterit cognoscere suum auctorem. Etenim si nos ex effectibus devenimus in cognitionem Dei, evidens nobis est perfectiori modo posse quamlibet intelligentiam creatam ex se Deum cognoscere. Loquimur autem de cognitione aut intellectione absolute, non de comprehensione, aut intuitione, imo nec de quidditativa cognitione; jam enim supra probavimus Deum non posse hoc modo naturaliter cognosci a creatura. Alias vero intelligentias creatas non potest dicto modo cognoscere aliqua intelligentia per seipsam, quia non est effectus aliarum; poterit tamen cognoscere intuitive ac quidditative, quia quælibet intelligentia est finita et ejusdem ordinis ac compositionis cum reliquis. Et ideo quælibet habet sufficientem virtutem intellectualem, ut quamlibet aliam prout in se est intueri possit. Quod si ad hoc habet naturalem virtutem sufficientem, reliqua principia illi deesse non possunt, quia sunt illi naturaliter debita, eo quod ad actionem connaturalem coordinentur. Loquimur autem de cognitione quidditativa, ut dixi, quæ non semper est comprehensiva; hæc enim requirit quamdam adæquationem, quam non potest habere unus Angelus respectu omnium aliorum, sed solum respectu æqualium, si illos habet, vel respectu inferiorum, ut supra tetigimus.

5. *Liberos actus alterius unus Angelus non cognoscit.* — Et sermo est de cognitione naturæ aut proprietatum naturalium, non de actibus liberis; de quibus, ex doctrina revelata, habemus unum Angelum non posse cognoscere suo arbitrio cogitationes alterius, sed dependenter ab illius consensu seu locutione. Quid autem ratione naturali de hoc judicari posset, non satis constat. Mihi autem satis probabile videtur, ratione naturali, et præsertim morali hoc ostendi. Quia ad convenientem rationalium et intellectualium rerum societatem et gubernationem, non expedit ut unus libere possit alterius cogitationes liberas intueri. Unde etiam merito conjectamus, talem esse uniuscujusque intelligentiæ creatæ naturam, ut illi non debeantur absolute principia omnia necessaria ad aliarum cogitationes cognoscendas, sed cum aliqua dependentia, ab aliarum voluntate. Quæ autem sit hæc dependentia, et quid desit cuilibet intelligentiæ, quominus hæc possit cognoscere suo arbitrio, quænve sit locutio, qua unus Angelus alteri has cogitationes manifestat, quamvis inter limites metaphysicæ possit inquiri, tamen, quia hæc inquisitio separari convenienter non potest ab his quæ revelata sunt, ideo merito a Theologis usurpatur, nec est in hunc locum transferenda. Quod in pluribus punctis hujus materiæ observare oportet; non enim pro sua dignitate tractanda sunt, sed pro loci capacitate.

6. *Res inferiores omnes Angelus scire potest naturaliter.* — Denique ex dictis a fortiori constat, posse intelligentiam creatam cognoscere omnia inferiora intra ordinem naturæ contenta, quia ad illa intelligenda et comprehendenda minor virtus necessaria est quam ad intelligendas alias substantias separatas. Item, quia hæc omnia comprehenduntur sub objecto intellectus, quod est ens, et sunt in statu, in quo per se aptæ sunt ut cognoscantur; unde ab homine intelligi et cognosci possunt; ergo multo magis ab intelligentiis. Præterea ratione naturali inventum est intelligentias movere cœlestes orbes per intellectum et voluntatem; ergo supponitur ut manifestum cognoscere cœlestes orbes, et loca omnia, ad quæ seu per quæ moventur, et consequenter etiam effectus propter quos moventur, et a paritate rationis reliqua omnia.

7. Hic vero occurrebant statim variæ quæstiones, et tres præcipue. Prima est, an effectus contingentes etiam cognoscant; secunda, an cognoscant essentias rerum possibilium, quas Deus absolute potest producere, nunquam tamen producet; tertia est de effectis supernaturalibus, seu mysteriis gratiæ. [illegible]

hæc ultima quæstio pure est Theologica, et ideo nihil de ea dicendum est, sed supponenda pars negativa; quia supernaturalia ut sic excedunt quamlibet capacitatem naturalem. Dico autem, ut sic, id est, quatenus supernaturalia sunt, tum quia est sermo de supernaturalibus quoad substantiam, quæ propriissime sunt supernaturalia, et per se non cadunt sub cognitione naturali. Tum etiam quia ea, quæ sunt supernaturalia quoad modum, licet sub aliqua communi ratione, vel sub ratione possibilis attingi possint naturaliter ab Angelo, non tamen secundum proprium modum supernaturalem quem habent, ut supra tactum est tractando de omnipotentia primæ causæ. An vero et quomodo possint hæc supernaturaliter cognosci, nullo modo pertinet ad metaphysicum, nec potest ratione naturali cognosci.

8. *An essentias rerum possibilium.* — Secunda etiam quæstio extra limites est metaphysicæ; imo nec Theologi aliquid certum in ea definire possunt, quia neque in revelatis, neque in evidentibus principiis continetur. Nihil enim repugnasset, Deum dare Angelis species plurium rerum possibilium, vel fortasse etiam omnium. Verisimilius tamen existimant Theologi non dedisse, neque hoc esse debitum Angelis, nam satis est creaturæ, ut cognoscat directe ea quæ creata sunt, et quæ in illis continentur, et consequenter omnia possibilia contenta in his causis creatis, non vero quæ in sola Dei potentia continentur.

9. *An effectus contingentes.* — Denique de prima quæstione dicendum est, demonstrari posse ratione naturali, non posse Angelum naturaliter cognoscere certo et infallibiliter quinam futuri sint ex effectibus contingentibus. Et ratio est, quia non potest virtus creata evidenter cognoscere aliquid esse futurum nisi ex causis ejus; ex causis autem non potest necessario inferri effectum esse futurum, cum tales causæ, eo ipso quod contingentes sunt, possint non efficere effectum. Alius autem modus altior cognoscendi futura, nec cognosci potest ratione naturali, nec possibilis est virtuti finitæ, præsertim naturali, ut Theologi latius tractant. Loquimur autem de contingentibus quatenus contingentia sunt, vel quæ respectu omnium causarum simul sumptarum sunt contingentia; hujusmodi autem sunt sola illa, quæ a causa libera aliquo modo pendent, ut in superioribus tactum est. Unde illi effectus, qui non dependent a causa quatenus libera est, et dicuntur contingentes solum quia ab alia causa impediri possunt, licet ut contingentes, seu ex præcisa habitudine ad suam causam proximam, non cognoscantur infallibiliter futuri, tamen ex contemplatione omnium causarum cognosci possunt, quia respectu totius collectionis causarum non habent contingentiam, sed necessitatem, et hoc totum videtur esse evidens ratione naturali. Rursus, licet contingentia aliquo modo libera, quæ simpliciter contingentia sunt, nullo modo possint certo judicio ab Angelo naturaliter cognosci, possunt tamen verisimili conjectura ex aliquibus signis; et hoc modo interdum dæmones aliqua per divinationem prædicunt, quamvis sæpe decipiantur, et homines decipiant ac illudant, ut recte declarat Damasc., lib. 2 de Fide, c. 4; Athanas., q. 27 ad Antioc. Et hæc pro hujus loci opportunitate et brevitate de primo puncto sufficiant; de quo plura apud D. Thomam et alios Theologos, 1 p., q. 56 et 57, et in 2, dist. 3 et 6.

De actu cognoscendi intelligentiarum.

10. De secundo, id est, de cognitione intelligentiarum, dicendum est, non esse substantiam earum, sed aliquod accidens eis superadditum. Quod fere ut certum receptum est ab omnibus Theologis [1]; estque sine dubio magis consentaneum principiis fidei, et fere demonstrari potest ratione naturali. Quia intelligentia creata est mutabilis ab intrinseco in actibus intelligendi, et non est mutabilis in substantia sua ab intrinseco; ergo actus intelligendi non est substantia ejus; est ergo accidens ei superadditum. Consequentia videtur clara, et major probatur (nam minor jam supra probata est), quia cum Angelus sit finitæ virtutis, non est possibile ut simul cognoscat omnia quæ sub objecto ejus cadunt, quæ in puncto primo annumeravimus, præsertim superiora et inferiora, cum non possit unam rem superiorem exacte comprehendere. Quod si fortasse aliquis est Angelus, qui de facto possit contemplari simul omnia naturalia actu creata, non tamen omnia, quæ supra illum in infinitum multiplicari possunt, et ideo necesse est ut habeat mutabilem intellectionem; non ergo semper et ab intrinseco necessario persistit in unius rei contemplatione; ergo transfertur ab unius ad alte-

[1] Vide Scotum, in 4, d. 1, q. 1, § Secunda propositio.

rius rei considerationem; est ergo mutabilis secundum actum intelligendi. Quo sensu dicit Augustinus, 8 Genes. ad litter., cap. 20, creaturam spiritualem moveri per tempora, etiamsi non moveatur per loca, id est, considerando præsentia, deinde præterita, et postea futura.

11. *Objectio.* — *Solutio.* — Dices, rationem hanc ad summum concludere de illa intellectione, secundum quam potest Angelus mutari; si quæ vero in eo est immutabilis ab intrinseco, de ea nihil probat ratio facta. Unde Durand., in 2, dist. 3, quæst. 5, ad 1, significat, eam intellectionem, quo Angelus se intelligit, non differre a substantia ejus. Respondetur primo, incertum esse an aliqua intellectio Angeli, etiam illa qua se cognoscit, sit omnino immutabilis naturaliter ab intrinseco. Deinde, etiamsi demus naturaliter esse immutabilem, nemo tamen prudens negabit supernaturaliter fieri posse ut, licet Angelus sit, non tamen actu se intelligat; ergo saltem hoc modo est mutabilis seu separabilis talis intellectio a substantia Angeli, et consequenter aliquid est in re distinctum ab ipsa; nam quod non est in re distinctum, non potest per ullam potentiam separari. Præterea, etsi illa ratio immediate non concludat de tali intellectione, mediate tamen concludit hoc modo; nam si aliæ intellectiones sunt accidentia Angeli, ergo naturalis modus intelligendi ejus est per compositionem et informationem accidentalem, et actualis vita ejus consistit in intrinseca efficientia et receptione proprii actus; ergo semper et respectu cujuscumque objecti vivit et intelligit hoc modo, quia non potest simul habere duos modos intelligendi adeo diversos sibi connaturales. Et hæc ratio majorem vim accipiet ex sequente objectione.

12. *Intellectio angelica an vera res, an tantum modus substantiæ.* — Dicet enim aliquis, rationem factam ad summum probare intellectionem esse modum ex natura rei distinctum a substantia Angeli; non vero esse propriam formam et entitatem realiter distinctam. Respondetur primo, concedendo hoc posterius non esse adeo evidens sicut illud prius. Deinde dicimus, admissa et probata distinctione ex natura rei, longe verisimilius esse, facileque persuaderi posse esse distinctionem realem, et non modalem tantum. Nam intellectio est forma perfecta; unde non est tantum modus, sed vera forma. Item, quia non nascitur ex solo intelligente, seu etiam ex objecto, vel specie vicem ejus tenente, a quo participat intentionalem repræsentationem ejusdem objecti; hæc autem, cum substantiæ angelicæ per seipsam non conveniant, conveniunt per novam formam accidentalem ab ea et ab objecto manantem, quæ vix potest intelligi ut modus tantum distinctus, et ideo melius constituitur ut vera entitas realiter distincta. Et hoc confirmari potest ex principio fidei, quo credimus esse in Angelis sicut in hominibus aliquos intellectus supernaturales, et habitus seu principia per se infusa ad illos eliciendos, ut est visio Dei, vel actus fidei. Qui actus et similes sine dubio sunt propriæ entitates realiter distinctæ a substantia, vel intellectu Angeli, neque aliter possunt convenienter intelligi. Ergo similiter intelligendum est, quamcunque intellectionem elicitam, esse realiter distinctam ab Angelo; nam ratio intellectionis ut sic, sufficiens est ad constituendam propriam entitatem, et non est tantum ratio modalis; alias nunquam posset dari intellectio creata, quæ esset vera res distincta, sed tantum modus, et ideo quandocunque intellectio est distincta ex natura rei a substantia intelligente, distinguitur ut vera res, et forma perfecta in suo genere, et non tantum ut modus imperfectus.

13. *Aliquot philosophicis objectionibus satisfit.* — Neque contra hanc veritatem aliquid objectum est a philosophis, quod difficultatem habeat. Nam quod ex Aristotele objici potest, scilicet, quod hæ substantiæ sunt perpetuo viventes, et ideo perpetuo et immutabiliter intelligentes, difficultatem non habet, nam et supponit falsum; non enim perpetuo movent, sed ex tempore; et non recte infert, nam, licet intellectio sit accidentalis, potest intelligentia in ea perpetuo durare, quia non est illi laboriosa, aut in ea efficienda defatigatur, cum illa actio neque sit contra naturam, neque aliquo modo ei repugnet. Sed instabit aliquis, nam saltem poterit intelligentia cessare ab omni intellectione, et manere ut dormiens, quod Aristoteles reputat magnum inconveniens, quia tunc posset cessare a movendo. Sequela vero patet, quia si intellectio est accidens ejus, ergo est actus ejus; ergo ipsa est in potentia ad illum actum; ergo potest carere illo, ex alio principio, in l. 9 posito, quod omnis potentia passiva est potentia contradictionis. Respondetur primo, quod attinet ad intellectionem necessariam ad movendum cœlum, posse quidem intelligentiam, si liber-

atem ejus intrinsecam spectemus, cessare ab illa, de facto tamen nunquam esse cessaturam, ex imperio superioris causæ.

14. Deinde generalius de omnibus intellectionibus respondetur, Angelum non ratione otentiæ passivæ, sed ratione libertatis posse ispendere vel mutare intellectionem. Nam otentiæ receptivæ non repugnat habere acm perpetuum et inseparabilem, sicut supra ctum est de materia cœli, ubi declaravimus ud principium *(potentia receptiva est pontia contradictionis)* de potentia pure repliva, quæ non habet actum congenitum, ideo de se est subjecta privationi. Ex eo go quod Angelus habet potentiam receptim suæ intellectionis, non repugnat eum rpetuo durare in intellectione; ex eo tamen od est liber, habet facultatem mutandi iln. Probabile autem est habere aliquam ellectionem naturalem ita necessariam, ut n sit subjecta libertati, sed quasi resultans atura, quia si omnes essent liberæ, posset sua libertate Angelus ab omnibus etiam lective cessare, quod est inconveniens; n tunc non posset ab intrinseco iterum uci in actum, quia nec voluntas posset licare intellectum, cum omnis actio votatis supponat aliquam actionem intelus, neque etiam intellectus posset apare seipsum, quia non est liber. Hoc modo inconveniens est admittere ingentiam posse manere aliquando tan in actu primo ad modum dormien tamen hoc non sequitur, quia non renat intellectionem esse accidentalem, et en aliquam esse ut proprietatem contralem et inseparabilem. Quod maxime tur probabile de intellectione sui, tum est de objecto maxime proportionato et nseco, tum etiam quia hæc actio est veprincipium et fundamentum ad liberum aliarum, quia Angelus intuendo se, inr aliquo modo omnes species intelligibinas in se habet, et ita potest libere uti sua voluntate.

. Addo etiam probabile esse, licet alias ectiones possit intelligentia pro sua lite interrumpere, et consequenter possit absoluta libertate omnes alios actus suscre, tamen ex majori perfectione et rabili usu libertatis nunquam suspendere s illas simul, sed ab una in aliam transri, De quo latius disputatur in 1 p., t. 58, ubi de qualitate et modo hujus ectionis alia multa disseruntur, quæ neque hic breviter attingi possunt, neque ea fuse tractare præsentis est negotii; vix enim ex solis principiis naturæ satis potest aliquid de illis omnibus definiri, et quidquid conjectandum est, magna ex parte pendet ex his quæ per revelationem de Angelis cognoscimus, et ideo illa omnia Theologis relinquimus.

De principio intellectionis angelicæ.

16. *Quod sit principale.—Quod proximum.* —Venio ad tertium punctum, de principio intellectionis angelicæ, quod triplex aut quadruplex esse potest, scilicet, principale, proximum ex parte intelligentis, quod est potentia, et proximum ex parte objecti, quod est vel objectum ipsum, vel species ejus, quibus addi potest habitus, qui interdum adjungitur potentiæ. Quoad primum, certum est, principium principale intrinsecum intellectionis angelicæ esse substantiam Angeli, sicut in nobis est anima, et in aliis animalibus eorum animæ, quoad cognitionem eis proportionatam. Et ratio est, quia substantia Angeli non habet formam, sed est ipsa tota forma, et ideo ipsa tota est principium principale suæ propriæ operationis. De secundo, licet nihil sit evidens ratione naturali, probabilius existimamus contra Durand., in 2, dist. 3, q. 5, principium proximum intellectionis angelicæ esse potentiam realiter distinctam a substantia Angeli : quæ est sententia D. Thomæ, 1 p., quæst. 54, art. 3; et communior Theolog., in 1, dist. 3, ubi Albertus, art. ult., et Bonavent., quæst. 3; Alens., 2 p., quæst. 65, memb. 1; Altisiodor., lib. 3 Summ., tract. 10, q. 6. Estque consentanea Dionysio, de Cœlest. Hierarch., cap. 11, distinguenti in Angelis essentiam, operationem, et virtutem. Et potest sumi ex Augustino, 15 de Trinit., cap. 7, et lib. 7, c. 6; et Anselmo, libro de Casu diaboli, et libro de Concord. præsc. et prædest., cap. ultimo. Ratio autem sumenda est ex his quæ supra tractavimus, disput. 18, sect. 3, ubi generatim hoc ostendimus ratione universali, quæ intelligentias creatas comprehendit.

17. De tertio principio seu de speciebus intelligibilibus intelligentiarum, nihil fere ex propria peculiari ratione definire possumus, sed solum per analogiam et proportionem ad ea quæ de speciebus sensuum, aut nostri intellectus opinamur, philosophandum nobis est de speciebus angelicis, addendo in his illam majorem perfectionem, quæ consenta-

nea videbitur majori perfectioni substantiarum separatarum, quæ tamen non excedat limitationem earum, et separando ab illis eas imperfectiones quæ in anima nostra ob naturalem conjunctionem ad corpus reperiuntur.

18. *Ad sui cognitionem non indiget Angelus specie accidentali.* — Ex quibus principiis hæc inferunt Theologi tanquam probabiliora. Primum, nullam intelligentiam indigere specie accidentali ad videndam seipsam, sed unamquamque cognoscere seipsam per suam substantiam, tanquam per objectum actu intelligibile sibi maxime proportionatum, et proprio intellectui intime unitum. Et in his verbis continetur ratio hujus assertionis; nam species intelligibilis poni solet, vel ut objectum intelligibile in potentia fiat intelligibile in actu, vel ut objectum quod erat separatum aut distans et improportionatum, conjungatur vel proportionetur potentiæ; sed in intelligentiis cessat omnis hæc necessitas respectu propriæ substantiæ; ergo non indigent specie accidentali ad intelligendum se. Et quoad hanc partem bene senserunt philosophi, qui dixerunt quamlibet intelligentiam intelligere se per seipsam, ut notavit Soncin., 12 Metaph., quæst. 59. Et hæc est magis recepta sententia inter Theologos, ut patet ex D. Thoma, 1 p., quæst. 56, art. 1, ubi Cajetan. et Capreol., in 2, dist. 3, quæst. 3; Ferrar., 1 contra Gentes, cap. 98; et consentit Scotus, in 2, dist. 3, quæst. 8; Richardus, art. 6, quæst. 1. Quamvis non desint qui contradicant, sed nullam afferunt rationem efficacem. Vide Marsilium, 2, quæst. 7. art. 1; Alens., 2 p., q. 24; Henric., Quodl. 5, q. 14 et Quodl. 15, q. 9.

19. *Deum cognoscit Angelus per suam substantiam, licet imperfecte.* — Secundum est, Angelum non posse alia extra se cognoscere propria cognitione per suam propriam substantiam, sed solum Deum, quem non cognoscit naturaliter propria cognitione, seu prout in se est, sed per effectus. Ratio prioris partis est, quia essentia cujusvis intelligentiæ est finita, et non est causa aliarum, neque eas eminenter continet, et ideo non habet unde sit principium sufficiens ex parte objecti ad res alias cognoscendas propria cognitione. Posterior autem constat ex superius dictis; ostendimus enim, Deum a nulla creatura posse naturaliter videri prout in se est, neque per suam essentiam, neque per propriam speciem; neutro ergo modo potest cognosci naturaliter ab intelligentia creata; multo autem minus potest sic cognosci per propriam intelligentis essentiam, quia valde imperfecte et analogice divinam naturam repræsentat. Quia vero est effectus ejus ab ea essentialiter pendens, ideo intelligentia se cognoscens, per suam substantiam et potentiam tanquam per medium cognitum et nobilissimum effectum ad imaginem Dei factum, in Dei cognitionem naturaliter ascendit. Non quod per hunc solum effectum Deum cognoscat, sed quod hoc sit primum medium et maxime accommodatum ad eam cognitionem et quod per suam substantiam sine ulla specie superaddita illam cognitionem assequatur.

20. *Reliqua cognoscit Angelus per species inditas.* — Tertium est, ad cognoscendas res alias, indigere intelligentias speciebus intelligibilibus, eas tamen habere cum natura congenitas, saltem respectu naturalium rerum. Ratio prioris partis est sumenda ex illo principio generali, quod intellectio creata non fit sine concursu objecti, per se, vel per suam speciem, eo quod fiat per repræsentationem intentionalem; extrinseca autem objecta non possunt concurrere per seipsa una cum qualibet intelligentia ad intellectionem suam; ergo indigent intelligentiæ speciebus intelligibilibus. Minor quoad res inferiores et materiales notissima est; quoad ipsas vero intelligentias inter se potest aliquis de illa dubitare, eo quod sint res actu intelligibiles. Sed nihilominus etiam de illis est magis consentanea rationi, tum propter vitandam imperfectionem, quæ maxima esset, si unaquæque intelligentia penderet ab aliis, ut posset eas cognoscere; tum etiam ob naturalem impossibilitatem; non enim potest substantia creata et finita illabi alienæ menti et cum illa ita intime conjungi ut fiat veluti forma intelligibilis illius, sed hoc proprium est divinæ et simplicissimæ naturæ. Ratio vero posterioris partis est, quia ad majorem perfectionem intelligentiarum pertinet, ut sint semper in actu primo respectu earum rerum, quas naturaliter cognoscere possunt. Quæ perfectio non excedit gradum et ordinem earum, sed potius est ipsis maxime consentanea. Unde Aristoteles a toto illo ordine intelligentiarum videtur maxime excludere illam potentiam remotam ad actum primum, et puerilem (ut ita dicam) addiscentium statum.

21. Accedit quod nulla est intelligentiis naturalis via ad sumendas species ab objectis, præsertim materialibus, quia non habent

sensus, quibus mediantibus ab eis immutentur; immediate autem immutari non possunt, cum intelligentiæ sint omnino immateriales, hæc vero objecta materialia sint. Quare nec intellectum agentem habere possunt, quo ab his objectis species abstrahant, quia intellectus agens, nisi conjungatur phantasmatibus, non potest ad efficiendas et abstrahendas has species deservire. Et ideo necesse est ut intelligentiæ alio superiori modo habeant harum rerum species sibi connaturales. De immaterialibus autem objectis non potest tam irma ratione probari, ex natura sua non sufficere ad communicandam vel efficiendam speciem sui in aliis; verumtamen, quidquid le hoc sit, si aliarum rerum habent intelligentiæ innatas species, multo magis naturale psis erit non carere speciebus rerum sui orinis, quarum cognitio et societas magis eis onsentanea est, et suo modo magis debita. Dixi autem habere species naturalium rerum, um quia de supernaturalibus speciebus ac luminationibus hic nulla fit mentio; tum tiam quia de actibus liberis, et cordium coitationibus probabile etiam est non habere ongenitas species, de quo alias.

22. Quartum corollarium est, has species erfectiores et eminentiores esse in intelligenis quam in hominibus, tum quia habent noliores causas, tum etiam quia sunt proporonatæ nobiliori lumini intellectuali, et perctioribus actibus. Quæ ratio etiam probat, ter ipsas intelligentias esse varietatem et æqualitatem in his speciebus intelligibilibus, o varietate et inæqualitate naturarum, et ecierum substantialium earumdem intellintiarum, quia nobiliori naturæ nobiliora incipia operandi debentur. In quo autem nsistat hæc major nobilitas specierum inligibilium, an, scilicet, tantum in modo, et ita dicam) subtilitate, vel simplicitate, aut materialitate entitatis; an vero etiam in ijori universalitate in repræsentatione, seu icacitate ad simul repræsentandas plus res seu naturas rerum, disputatur a eologis late cum multis aliis quæstionibus, æ ex illo principio pendent, et non possunt c loco pro dignitate tractari. Videatur Thomas, 1 p., quæst. 55, per totam, et æst. 58, art. 1, 2, 3, 4; et Commentatores, et alii Theologi, in secundum, dist. 3.

23. *Sintne in Angelis aliqui intellectuales bitus.* — Ultimum principium intellectualis gnitionis esse solet habitus, qui præter spes adjungitur potentiæ, ut ei virtutem addat, vel inclinationem ad actum. De quo principio respectu intelligentiarum non solum philosophi, verum etiam Theologi perpauca dicunt; illudque solum compertum est apud Theologos, quod sint Angeli capaces infusorum habituum, quibus ad supernaturales intellectiones eleventur; quod, licet sit certum, ad præsentem disputationem non spectat. De habitibus autem naturalibus seu acquisitis multi absolute sentiunt, eos non esse in intelligentiis; quod ex philosophis etiam et Patribus refert D. Thomas, 1. 2, q. 10, art. 6, ubi ipse non videtur ab eadem sententia alienus, nam, licet dicat dari habitus in Angelis, non tamen alios præter species intelligibiles; nos autem loquimur de habitibus distinctis ab speciebus, de quibus latius dicturi sumus infra, disp. 46. Quod ergo tales habitus in Angelis non sint, etiam videntur supponere antiqui Theologi, cum de his habitibus intelligentiarum nihil fere dicant. Alii putant eosdem intellectuales habitus generari in intelligentiis, qui in hominibus.

24. Ego vero distinctione utendum censeo. Nam intellectuales virtutes, quæ versantur circa veritatem evidenter cognitam, non puto acquiri per actus ab intelligentiis, nec distingui in eis a naturali lumine et facultate intelligendi. Nam hi habitus solum sunt necessarii, quia potentia vel propter aliquam inclinationem oppositam non est satis propensa in actum, vel propter aliquam imperfectionem non est sufficiens ut facile et prompte exerceat actum, ut in nobis constat; nam si neutrum horum intercedat, nulla est est ratio adjungendi habitum; alias ponendi essent habitus etiam in potentiis naturaliter operantibus. Nulla autem ex dictis causis reperitur in intelligentiis quoad prædictos actus virtutum intellectualium, quia earum intellectuale lumen omnino est propensum, imo ex necessitate (quoad specificationem) fertur in hujusmodi actum, et alioqui est omnino expeditum ad operandum; adeo ut in his rebus non indigeat discursu aut compositione ad cognoscendam conclusionem in principiis, effectum in causa, proprietatem in essentia, et ideo neque indiget his habitibus, neque illorum est causa. At vero in his, quæ Angelus conjectura tantum cognoscit, probabile est acquirere habitum per talem cognitionem, qui non est virtus intellectualis, sed similis nostræ opinioni, aut fidei humanæ. Hoca utem maxime accidere potest, quando Angelus, suæ naturæ relictus, conjectat ali-

quid de internis cogitationibus, aut de futuris contingentibus. Eademque ratione probabile est acquirere aliquid per modum habitus, quo recordatur præteritarum rerum quas antea cognoverat; sed de his plura in Theologia.

SECTIO V.

Quid possit de voluntate intelligentiarum ratione naturali cognosci.

1. *Quæstionis resolutio.* — Cum appetitus proprius et vitalis (ut demonstratur in scientia de Anima) non constituat peculiarem vitæ gradum, sed ad principium cognoscendi cum proportione semper consequatur, eadem ratione, qua ostendimus, substantias separatas, esse naturæ intellectualis, constat in eis esse appetitum vitalem intellectivam cognitionem consequentem, quem voluntatem appellamus. De qua imprimis possunt tria illa considerari, quæ in intellectu distinximus, scilicet, motum ipsum seu actum appetendi, objectum ejus, et principium, quibus possumus quartum addere, quod hujus facultatis proprium est, scilicet, modum appetendi.

2. *Quod sit objectum voluntatis angelicæ.*— De illis ergo tribus pauca dicere oportet, sed eadem proportione declaranda sunt, qua in intellectu processimus. Itaque objectum voluntatis angelicæ tam late patet quam objectum sui intellectus, quatenus sub ratione boni vel appetibilis ab ipsomet Angelo naturaliter cognosci potest. Quia appetitus sequens potentiam cognoscentem est illi proportionatus, et ideo, si potentia cognoscens est universalis in suo genere, etiam appetitus est universalis in suo; atque ita fit ut Angelus possit et seipsum amare, et Deum, et alias intelligentias et reliquas creaturas. Unumquodque secundum propriam rationem appetibilis, et secundum debitam proportionem. Qualis autem sit hæc proportio, quantave appetibilitas in unaquaque re, ad præsentem disputationem non spectat, sed longiorem speculationem requirit, in qua eadem fere ratio est de omni voluntate creata secundum se sumpta, sive sit angelica, sive humana, et ideo a Theologis in materia de gratia potissimum disputatur.

3. *Quis actus angelicæ voluntatis.* — De actu hujus appetitus in Angelo, ratione naturali probabilius est, juxta superius tacta, esse motum accidentalem reipsa distinctum a substantia intelligentiæ, et a potentia amandi. Quod eisdem argumentis probari potest, quibus de intellectione id probavimus, quia appetitus sequitur cognitionem, et est proportionatus illi; si ergo cognitio seu intellectio Angeli est accidentalis, etiam erit appetitio. Quod etiam philosophi cognovisse videntur, ut notat Soncin., 12 Metaph., q. 9, § *Quantum ad secundum.* Idque colligit ex eo quod Philosophus et Commentator aiunt, primum motorem effective causare voluntatem movendi in intelligentiis moventibus orbes. Idem tamen Sonc., quæst. 35, ait, secundum Commentatorem, volitionem intelligentiæ non esse aliud a substantia ejus, neque aliter esse effective a primo principio, nisi quatenus etiam substantia ejus ab illo est effective. Et hoc est magis consequens, si verum est eum existimasse intelligentias creatas per suam substantiam intelligere; tamen, sicut principium illud falsum est, ita et consequens. Es ergo appetitio intelligentiæ accidens ejus. Unde fit multiplicari et variari posse secundum specificam distinctionem actuum amoris, desiderii, gaudii, odii, fugæ, seu timoris, et tristitiæ, de quibus non possumus in intelligentiis philosophari, nisi ex nobis. An vero tanta sit distinctio inter hos actus in intelligentiis, sicut in nobis, non potest certa ration demonstrari.

4. *Quod principium appetitivum remotu et proximum in Angelis.* — De principio hujus actus constat, principale esse ipsam sub stantiam; de proximo vero probabilius cre dimus esse specialem potentiam re distin tam a substantia, et ab intellectu intelligen tiæ. Et primum quidem, id est, distinctio hu jus potentiæ a substantia eadem ratione, q de intellectu, probandum est; secundum au tem, id est, distinctionem voluntatis ab in tellectu, ex magna actuum diversitate, et e diverso modo operandi colligimus, quantu rei materia patitur. In hoc enim nihil cer ratione demonstrare possumus, sed p quamdam analogiam ad res nostras de in telligentiis philosophamur, in his rebus, quibus cum eis convenimus, et nulla sufficie ratio diversitatis apparet. Aliam ratione adducit D. Thomas, 1 p., q. 59, art. 22, qu potest ad præcedentem revocari, nam sun tur ex diverso modo operandi intellectus voluntatis, quia voluntas operatur per m dum inclinationis, et tendentiæ in aliud; i tellectus vero per modum assimilationis, quasi trahendo res ad se. Eodem fere discu su concluditur hujusmodi potentiam unica tantum esse in unaquaque intelligentia, qu

). Thomas ibidem docet, art. 4, quia si in obis hæc potentia est una, multo magis in ngelis. Item, quia si intellectiva potentia nica est, etiam appetitiva, quæ illi corres- ondet; nam est universalis potentia sicut itellectus. Quocirca, quamvis in intelligen- s possit esse concupiscentia et ira, prout e voces significare possunt spirituales mo- s abstrahentes a passionibus corporalibus, sumitur ex doctrina Dionysii, cap. 4 de vin. nomin., nihilominus ab eadem poten- emanant, quia potentia est principium iversale comprehendens sub suo objecto mali illorum actuum objecta.

5. Hæc vero potentia non indiget specie- s ad operandum, quia non operatur per similationem, sed per inclinationem; at vero pponit objectum cognitum in quod tendat, quo quomodo concurrat, vel ipsum, vel co- tio ejus ad operationes voluntatis, idem ju- ium est in intelligentiis, quod in anima nos- . De aliis vero habitibus, qui in voluntate e possunt tanquam principia eam coadju- tia, ut facilius et promptius operetur, in- tum existimatur, an in intelligentiis locum eant, sistendo in sola ratione naturali, n supernaturaliter loquendo de infusis itibus, præsertim charitatis et spei, non dubium quin Angeli sint capaces eorum. icquisitis vero res videtur dubia, propter ectam virtutem et naturalem inclinatio- , quam intelligentiæ habent in sua vo- ate ad actus ejus, et quia non habent etitus repugnantes sicut homines. Nihilo- us mihi probabilius est esse Angelos ca- s horum habituum, nam de dæmonibus videtur dubium, quin habeant plures ha- vitiorum suis actibus acquisitos, et in naturalibus videntur capaces earum vir- n, quæ ad alterum aliquo modo ordi- ur, quia hæ virtutes per se spectant ad itatem; et capacitas, seu necessitas eorum oritur præcipue ex repugnantia appetitus ivi, sed ex eo quod res non ita inclina- d alterum, a quo non essentialiter pen- sicut ad se, et ex repugnantia, quæ esse st inter bonum proprium et alterius; sed oc latius alibi.

De libertate intelligentiarum.

Quarto loco dicendum occurrebat de quo voluntas angelica operatur. Circa breviter dicendum est ratione naturali evidens intelligentias esse liberas in ope-). Hoc patet primo a posteriori, nam voluntas hominis est libera; multo ergo magis voluntas angelica, quæ perfectior est. Item a priori, quia radix libertatis voluntatis est judicium intellectus eo modo quem supra declaravimus; ergo cum in intelligentiis sit radix libertatis, erit etiam voluntas libera formaliter. Neque in hoc ulla est difficultas, præter eas quæ communes sunt libertati humanæ, maxime quatenus pendet ex gratia, vel auxilio Dei, quæ a Theologis tractantur; et quatenus concernunt aliquo modo necessitatem divini concursus naturalis, in superioribus tacta sunt.

7. *Ad quos actus se extendat Angelorum libertas.* — Hic vero attingi poterant speciales quæstiones, pertinentes ad libertatem Angelorum, quatenus ratione naturali cognosci potest. Prima, an hæc libertas se extendat ad omnes actus voluntatis angelicæ, an vero habeat aliquos actus necessarios, et quinam illi sint, et an sint necessarii quoad exercitium, vel quoad specificationem tantum. Secunda et præcipua, an hæc libertas naturalis sit tantum inter actus honestos, an vero se extendat etiam ad actus pravos, quod alias Theologi quærunt, an intelligentiæ in naturalibus possint peccare. Et quidam negant, ut Durand., in 2, dist. 23, quæst. 1; Capreol., dist. 22, a. 3, ad 1; Cajetan., 1 p., quæst. 59, a. 3, et quæst. 93, a. 1, quibus favet D. Thomas, q. 16 de Malo, a. 3. Oppositum autem tenet Scotus, in 2, d. 23, quæst. unica, et magis in eam partem inclinat D. Thomas, q. 63, a. 1, primæ partis. Et quidem licet neutra pars possit ratione sola naturali satis convinci, tamen philosophi, qui nihil de supernaturalibus intellexerunt, non omnino ignorarunt possa malitiam moralem habere locum in intelligentiis; distinctionem enim bonorum et malorum Angelorum cognoverunt, ut ex Platone, 10 de Legib., refert Eusebius, lib. 11 de Præpar. Evangel., cap. 13, et lib. 13, cap. 7 et 9; et Cyprianus, lib. de Idol. vanitat., poetas gentium ait malos Angelos cognovisse, et dæmones appellasse; quod idem de Socrate refert atque Platone. Ducti autem videntur ex effectibus ac deceptionibus pravorum Angelorum ad existimandum esse aliquas substantias separatas pravas in moralibus. Supponebant ergo hoc non esse repugnans etiam in naturalibus. Nec fortasse immerito, nam cum intelligentiæ habeant liberum arbitrium creatum, nihil est cur etiam intra objecta naturalia non possint tendere in aliquod objectum sub una ratione bonum, quamvis aliquam

malitiam habeat adjunctam. Neque ab hac sententia dissident S. Patres, qui ubique censent hanc esse sufficientem rationem, ut Angeli peccare possint. Quod absolute et sine ulla restrictione affirmant, præsertim Damascenus, lib. 2 de Fide, c. 3 et 28; Gregor., 5 Moral., c. 27; et August., lib. 3 contra Maximin., c. 12; Anselm., de Casu diab., c. 4 et 5.

8. *Angelus an et quo amore amet Deum necessario.* — Ex quo fit, Angelum non diligere Deum necessario super omnia dilectione naturali perfecta et obedientiali, quidquid sit de dilectione imperfecta et concupiscentiæ. Quamvis enim illa dilectio sit valde consentanea inclinationi naturali, tamen, cum non supponat visionem claram summi boni, non est cur sit necessaria quoad exercitium; imo nec erit necessaria quoad specificationem, si supponat pravum affectum liberum sibi repugnantem. Sed hæc latius in Theologia tractanda et explicanda sunt.

SECTIO VI.

Quid possit ratione naturali cognosci de vi agendi, et efficacitate intelligentiarum.

1. *Explicatur titulus.* — Constat ex duabus sectionibus proxime præcedentibus, in hac sermonem esse de actione transeunte; nam de immanentibus satis dictum est in præcedentibus. Hæc autem actio esse potest vel substantialis, id est, ad substantiam terminata, vel accidentalis, quæ multiplex esse potest; tamen ad duo capita revocantur omnes, scilicet, ad alterationem, seu productionem qualitatis, vel motum localem. Potest enim hæc actio versari aut circa corpora, aut circa spiritus, nimirum, animas vel intelligentias ipsas : circa corpora versantur proprii motus physici localis, et alterationis; omitto autem augmentationem, quia semper fit media alteratione, et ideo eadem est ratio de illa quæ de alteratione; in spiritibus vero esse potest vel motus localis illis proportionatus, vel qualitas aliqua, quæ sit principium cognoscendi, et generali nomine intentionalis appellari potest.

Intelligentias non posse aut substantiam aut qualitatem efficere.

2. Dico primo : intelligentiæ creatæ nullam substantiam efficere possunt, nec materialem corporum alterationem. Hæc assertio est contra Platonem, qui posuit substantias has inferiores fieri ab ideis, si tamen id asseruit in eo sensu quem Aristoteles illi imponit, nimirum, ideas esse quasdam substantias distinctas a Deo, et in re ipsa separatas a materia, et inducentes in materiam formas, et ita perficientes generationem substantialem. Est etiam contra Avicennam, qui secundam intelligentiam creatam a prima dixit creare tertiam, et hanc, quartam, et sic usque ad ultimam, quæ omnes generationes substantiales perficit inducendo formam. Qui errores jam in superioribus tacti sunt, et reprobati. Unde facile probatur conclusio, quia omnis substantia fit, aut per creationem, aut per eductionem formæ substantialis de potentia materiæ, aut in homine per solam substantialem unionem formæ cum materia; sed intelligentiæ creatæ nullo ex his modis possunt substantiam producere ergo simpliciter non possunt. Minor quoad priorem partem de creatione secundum fidem est certa. Unde Damascenus, 2 de Fide c. 3, in fine, sic ait : *Quotquot autem sunt qui essentiam ullam, quæcunque tandem illa sit, ab Angelis procreatam esse contendunt horum ore pater ipsorum diabolus loquitur.* Idem loquitur Augustin., lib. 12 de Civit., c. 24, et lib. 18, cap. 18, et lib. 9 Genes. ad lit. cap. 18, et lib. 3 de Trinit., cap. 8; et Theologi omnes pro comperto id habent, ut constat ex 1 p., quæst. 45, et quæst. 61, et 2 contra Gentes, cap. 21, et in 2, dist. 1, ubi late Capreolus, Albert., Richard., Gabriel, et alios quos supra citavimus tractando de creation[e].

3. Ex quo loco petenda est ratio natural[is] hujus veritatis, scilicet, quia ad creandu[m] requiritur infinita virtus, de quo ibi late di[c]tum est. Et ex eodem principio solvenda e[st] objectio, scilicet, cur una intelligentia n[on] possit aliam sibi similem et æqualem pr[o]ducere, quia cum ille effectus non exced[at] perfectionem talis causæ, non est cur exced[at] virtutem ejus. Et alioqui videtur valde co[n]sentaneum rationi, cum inferiores creatu[ræ] possint producere sibi similes in specie, [in]telligentias, quæ perfectiores sunt, po[sse] etiam sibi similes producere. Responde[tur] enim ideo non posse, quia virtus creandi n[on] est communicabilis creaturæ, ob infinitam [vim] requisitam ad creandum, quæ licet non [re]quiratur ob perfectionem termini produ[cti], necessaria tamen est propter modum proc[ed]tionis ex nihilo, ut ibidem dictum est. [Et] hinc provenit, ut non possit Angelus sib[i si]milem creare, quod non enascitur ex im[...]

ectione, sed potius quia est tantæ perfectio-
nis, ut non possit nisi per creationem fieri; ic enim cœlum, quamvis sit perfectius quam lementum, non potest producere aliud cœ-um sibi simile, cum tamen elementum pos-it, et similiter una anima rationalis non otest efficere aliam.

4. Secunda pars minoris, quæ est de pro-uctione substantiæ per eductionem formæ e potentia materiæ, simul probanda est um altera parte de alteratione materiali orporum; nam hæ duæ actiones ita sunt onnexæ naturaliter, ut forma substantialis luci non possit de materia, nisi prævia alte-tione; qui ergo non potuerit materiam al-rare, et ad formam disponere, multo mi-us poterit formam substantialem educere ut unire. Quod ergo intelligentiæ creatæ neu-um horum possint, docet Thomas, 1 parte, uæst. 110, art. 2. Sicque interpretatur Au-ustinum, 3 de Trinitate, cap. 8, dicentem, ateriam corporalem non obedire Angelis ad utum. Et eam sententiam communiter am-ectuntur Theologi, cui valde favet Conci-um Braccar. I, cap. 8, et definitio, quam ex oncil. Ancyrano refert Gratian., in cap. piscopi, 26, quæst. 5, et Leo Pap., epist. !. Ratio vero ejus non est facilis, neque, existimo, potest a nobis reddi demons-ativa. D. Thomas ergo solum hanc reddit tionem: Angelus non est compositum ex ateria et forma; ergo nec potest producere mpositum ex materia et forma; ergo nec otest educere formam de potentia materiæ. ec secunda consequentia probatur, quia m forma educitur, non fit per se primo for-a, sed compositum. Prima vero probatur, ia agens debet esse simile suo effectui, l formaliter, vel eminenter; si ergo effec-s est ex materia et forma compositus, cau-debet esse, vel formaliter composita, vel ninenter continens totum compositum; An-lus autem non est formaliter compositus materia et forma, neque eminenter conti-t totum compositum, cum certum sit n posse creare materiam; ergo nullo modo test tale compositum generare.

5. Hanc rationem impugnat Durand., in dist. 7, quæst. 4, ex eo quod, licet forma n producatur ut quod, tamen illa sola est minus formalis generationis; ergo ut in-ligentia possit efficere compositum ex ma-ia et forma, non oportet ut virtute conti-at materiam, sed satis est quod contineat mam. Et confirmatur, nam alias nec cœlum posset generare compositum ex hac materia rerum generabilium et forma. Patet sequela, quia cœlum nec formaliter est compositum ex tali materia, neque eminenter illam continet. Addo deinde, saltem illa ratione non probari intelligentias non posse immutare corpora ad qualitatem; nam in ipsis intelligentiis datur compositio ex substantia et qualitate. Neque obstare potest quod substantia illa sit alterius rationis, sicut non obstat quod substantia vel materia cœli sit alterius rationis. Affert ergo Durandus rationem aliam, quia in materialibus causis est sufficiens virtus ad educendas formas de potentia materiæ; ergo supervacaneum fuisset communicare illam virtutem intelligentiis; Deus autem nihil frustra facit, et ideo talem virtutem intelligentiis non indidit. Simili ratione usus est Comment., 7 Metaph., comm. 21, ad probandum contra Platonem, formas substantiales non infundi ab idea separata.

6. Quæ quidem ratio, supposito antecedente, est efficax ad probandum ideam non esse causam necessario requisitam ad talem effectum, quod Plato asserebat; absolute tamen non est efficax ad probandum in intelligentiis non esse hanc potestatem. Primo quidem, quia non constat esse in his causis inferioribus sufficientia principia principalia ad educendas omnes formas substantiales de potentia materiæ, ut ex multis difficultatibus superius proprio loco positis constare potest. Secundo, quia non est superfluum, sed valde frequens in natura, et ad ejus divitias (ut ita dicam) et fœcunditatem pertinet, quod ad eumdem effectum plures causæ habeant sufficientem virtutem; alioqui cur sol calefaceret, cum ignis sufficienter id agere possit? Quod si dicas, ideo hoc providisse auctorem naturæ, quia non semper adest ignis, vel non semper potest accommodate calefacere juxta exigentiam rerum vel effectuum naturalium, recte quidem id dicetur; nam in universum, si divinam providentiam et intentionem spectemus, ideo res variæ conditæ sunt cum sufficiente virtute ad eosdem effectus, ut, si una desit, altera applicari possit; hoc autem modo etiam intelligentiis communicare potuit virtutem transmutandi corpora ad formas seu qualitates, etiamsi in aliis causis naturalibus similis virtus reperiatur; non enim semper inferiores causæ adsunt, et ideo necesse est ut per superiores earum absentia suppleatur. Accedit quod

Deus, ut auctor naturæ, non concedit rebus virtutes agendi, ut alienas a propriis naturis, et quasi extrinsecus superadditas, sed ut intrinsece comitantes naturas rerum. Unde fit ut sæpe creari possint plures res habentes virtutem ad eumdem effectum, non ex directa vel primaria intentione creandi plures causas, quarum singulæ per se sufficiant ad talem effectum, sed quia creando res illas propter proprium finem, consequenter fit ut habeant illam virtutem; ut, verbi gratia, præter intelligentias moventes orbes cœlestes, sunt innumeræ aliæ, quæ virtutem habent sufficientem ad eumdem effectum, quæ non sunt superfluæ, quia non sunt creatæ propter illum finem, sed propter suam perfectionem, et ut Deo fruantur; inde tamen naturali necessitate consecutum est, ut omnes illa virtute polleant. Sic igitur in præsenti, non erit superfluum, quod Deus dederit intelligentiis virtutem ad transmutanda corpora ad formas vel qualitates, si talis virtus potest esse connaturalis ipsis intelligentiis, quia non propter illam actionem præcipue creatæ sunt, sed naturali quadam consecutione haberent virtutem ad illam. Quod si Durandus supponat talem virtutem non posse esse connaturalem Angelis, bene quidem infert supervacaneum esse dicere Deum virtutem illam præter naturæ debitum illis contulisse. Assumit vero quod probandum erat, cujusque rationem inquirimus, scilicet, cur hæc virtus non possit esse connaturalis intelligentiis.

7. D. Thomas ergo sua ratione conatus est aliquam hujus rei causam et radicem afferre; et sane cum nobis sit ignota natura intelligentiarum, vix potest alia ratio probabilior aut congruentior excogitari. Quia intelligentiæ neque ob infinitatem virtutis, nec propter modum essendi habent proportionem ad transmutandam materiam ad formam, quia neque infinitam virtutem habent, neque sunt formæ corporum, sed omnino abstractæ, et habentes modum essendi longe diversum a corporalibus rebus. Et confirmatur hoc ac declaratur, quia non est cur intelligentiæ contineant eminenter formas corporalium rerum, quia solum sunt species quædam, perfectiores quidem in essentia, tamen limitatæ et finitæ; ut autem una species contineat eminenter aliam, non est satis quod sit perfectior illa, ut manifeste constat in speciebus rerum corporalium inter se comparatis, neque est ulla peculiaris ratio, ob quam hæc eminentia intelligentiis tribuatur. Non est autem simile, quod de corporibus cœlestibus afferebatur; nam, etiamsi cœli diversa materia constent, tamen quatenus corporei sunt, et compositi ex partibus essentialibus, sunt aliquo modo ejusdem ordinis cum cæteris corporibus; unde in aliquibus accidentibus specificam convenientiam habent, ut in quantitate, situ, motu, et fortasse etiam in luce, ideoque majorem proportionem habent cœli, ut per suas formas eminenter continere possint aliquas formas inferiorum corporum.

8. Aliis rationibus utitur Aristoteles contra Platonem, in 7 Metaph., a textu 22 usque ad 32, quæ si efficaces sunt, eamdem vim habent contra Avicennam, et ad confirmandam conclusionem positam. Summa rationum est, quia idea separata non potest immediate transmutare materiam, nec aliqua intelligentia, sed solum mediante corpore cœlesti. Assumptum probat, quia idea separata est prorsus immobilis, quia est immaterialis et indivisibilis; quod autem indivisibile est, est per se immutabile, ex 6 Physic. ergo, si idea separata immediate per se aliquid ageret, semper ageret idem, quia eodem modo manens, semper agit idem. Quod autem est principium generationis, et corruptionis rerum, oportet ut variis modis materiam immutet, et consequenter ut in se aliquo modo mutari, atque aliter et aliter se habere possit. Unde concludit, intelligentias separatas nihil posse agere in hæc inferiora nisi mediante motu cœli. Atque ita exponit eam rationem Soncin., 7 Metaph., quæst. 25, ex Comment., 7 Metaph., et D. Thomas, quæst. 6 de Potentia, art. 3. Mihi tamen non videtur efficax, primo quidem quia, licet ad hominem procedat ex concessis a Platone, qui ponebat ideas immobiles, ut refert Aristoteles, lib. 1, c. 6, textu 10, tamen absolute supponit falsum, nimirum intelligentias esse omnino immobiles; quamvis enim physico motu non moventur, tamen motu sibi proportionato, et hoc satis est ut nunc agant in uno loco, et postea in alio. Secundo, quia illud principium, Idem eodem modo se habens semper facit idem, est verum de agente naturali quantum est ex parte ejus, non vero de agente voluntario, quod per solam voluntatem suam potest agere vel non agere; ad quod ad summum necessarium est in agente creato, ut mutet voluntatem; sic autem evidentius est intelligentias non esse immutabiles quoad volun-

atem. Tertiò, etiamsi daremus esse immutabiles, et naturaliter agere, non concludit ratio contra ideas Platonis, quia ex parte passi posset oriri varietas actionis; nam idem agens naturale potest diversimode immutare passum, si vario modo dispositum ei applicetur. Sic ergo docent Plato et Avicenna, motum cœli et inferiora agentia deservire, ut ab eis proveniant variæ dispositiones materiæ, quibus positis, unaquæque idea vel intelligentia influit formam juxta exigentiam dispositionis, vel sua voluntate, vel naturali necessitate absque sui mutatione.

9. Unde non video qua consecutione inferat Aristoteles contra Platonem, quod ponens ideas immutabiles abstulit illis efficientiam; ita enim argumentatur dicto cap. 6, lib. 1, textu 10. Illatio autem nulla est, ut ex dictis patet. Nec majorem vim habet contra ideas separatas, quam haberet contra illas prout sunt in mente divina; sic enim etiam sunt immutabiles. Igitur contra ideas separatas efficax est illa ratio, quod non possunt esse ejusdem speciei cum formis individuorum materialium, et esse natura sua separatæ a materia; nam forma, quæ natura sua est forma materiæ, et quæ natura sua est separata a materia, ita ut per se materiam informare non possit, sunt essentialiter diversæ. Si autem non sunt ejusdem speciei, ergo idea non est ipsa natura specifica individuorum, nec potest influere in materia formam talis speciei, generatione univoca, ut Plato aiebat. Omitto rationes alias, quibus probatur universalia non posse esse in re separata a singularibus. Ex quo etiam evidenter fit, non posse esse causas efficientes illorum.

10. De intelligentiis autem ratio D. Thomæ, prout explicata est et confirmata, videtur sufficiens. Item, quia alias dici posset, quamcumque intelligentiam ad nutum suæ voluntatis posse producere ex materia quamcumque rem et formam etiam possibilem, etiam extra speciem humanam, propter necessariam creationem animæ rationalis. Consequens autem est absurdum; ergo. Sequela patet, quia non est major ratio de una forma quam de alia, cum quælibet intelligentia sit superioris ordinis respectu cujuscunque rei generabilis, et respectu omnium graduum, qui ab illa participari possunt; si ergo hoc satis est ut possit sua virtute educere formas ex materia, satis etiam erit ad quamcunque formam educibilem de potentia materiæ. Falsitas autem consequentis constat, quia tum in naturali ratione, tum in fide nostra esset absurdissimum concedere, posse Angelos quascumque res producere et immutare ad nutum suæ voluntatis. Quomodo multi intelligunt id, ad Hebr. secundo: *Non enim Angelis subjecit Deus orbem terræ.* Satis enim esset illis subjectus, si possent in hoc inferiori orbe quascunque res sua voluntate generare aut corrumpere, ut recte argumentatur Victoria, relectio. de Arte magica, num. 35. Unde D. Thomas, quæst. 17 de Malo, art. 9, ad convenientem ordinem universi pertinere dicit, ut infima a supremis non transmutentur nisi per media, quod fit ab Angelis, ut statim dicemus, applicando activa passivis, quem ordinem ipsi immutare non possunt.

11. Ex his ergo satis probata est assertio quoad omnem eductionem formæ de potentia materiæ, et consequenter etiam est probata quoad substantialem generationem, quæ fit per solam unionem substantialem formæ cum materia, qualis est sola humana, quia illa unio solum fieri potest, aut ab agente disponente materiam, aut a creante animam, si unio illa naturaliter resultat ex anima in tali corpore creata; intelligentiæ vero neutrum horum possunt in corpore naturaliter efficere; ergo nec possunt rationalem animam corpori suo unire. Item quia alias possent etiam hominem suscitare, separatam animam uniendo corpori. Denique, quia eadem est ratio hujus unionis, quæ productionis aliarum formarum, quia nullo modo continetur in virtute intelligentiæ, nec formaliter, neque eminenter.

12. *Objectio.*—Sed objiciet aliquis: nam intelligentiæ creatæ non repugnat producere formas in materia, eo quod spiritualis sit, nam Deus est immaterialior, et tamen id potest; neque etiam repugnat, quia finita sit, nam etiam forma cœli est finita, et multo minus perfecta, et tamen id potest; ex nullo ergo capite repugnat. Et confirmatur, nam intelligentia mediante cœlo, ut instrumento, producit aliquas formas viventium; ergo etiam per se immediate potest.

13. *Solvitur.* — Ad argumentum respondetur, ex neutro illorum capitum sigillatim sumpto id provenire, sed ex utroque simul sumpto. Deus enim licet sit summe immaterialis, propter summam eminentiam suam, sicut potest sua virtute materiam condere, ita potest illam formis actuare; intelligentia

vero finita non habet illam eminentiam, et illa ablata non habet proportionem ad efficiendam formam in materia. Et ideo non satis est quod sit forma perfectior quam forma cœli, quia non est ita proportionata. Unde ex eo quod sit forma perfectior, solum inferri potest habere modum operandi nobiliorem, intelligendo, videlicet, et amando, non vero quod per se possit efficere omnem operationem, quam potest inferior forma.

14. Ad confirmationem respondet Soncin., 7 Metaph., q. 25, negando consequentiam. Quia licet intelligentia, inquit, non possit efficere in materia formam in esse quieto et perfecto, potest tamen influere formam se habentem per modum passionis intentionalis, sicut principale agens in instrumentum, et hujusmodi formam, quæ potius est in fieri quam in facto esse, ait fieri in cœlo ab intelligentia, et ideo mediante illo, ut instrumento, posse efficere formas in materia, non autem immediate. Quæ doctrina fundamentum habet in D. Thoma variis in locis, præsertim in 2, dist. 15, quæst. 1, art. 2, ubi citat etiam Commentatorem, 11 Metaphys.; et Boetium, 1 de Trin., cap. 3, in fin. Mihi tamen difficilis creditu est multis de causis. Primo, quia non loquitur consequenter; nam si semel admittit intelligentiam introducere formas in materiam mediante cœlo, ut instrumento, necesse est fateatur, principalem causam illius effectus esse intelligentiam; ex quo fit consequens, ut intelligentia eminenter contineat talem effectum seu formam ejus. Hoc autem semel posito, nulla superest probabilis ratio, cur intelligentia non possit per seipsam immediate talem formam efficere. Cur enim indigebit illo circuitu, seu illa virtute indita cœlo, si ipsa in se habet sufficientem virtutem? Nam qua virtute sibi conjuncta efficit illam virtutem separatam in cœlo, et per illam agit formam, poterit ipsa immediate agere formam. Quæ enim repugnantia afferri poterit, ob quam non possit agere formam in esse quieto (ut ait), possit autem efficere formam in illo esse fluente, cum tamen hæc sit activa permanentis seu quietæ formæ? Accedit, quod illa qualitas fluens impressa cœlo ab intelligentia, gratis est conficta, nec satis explicari potest cur vocetur intentionalis et fluens, nisi quia fortasse ponitur pendens in fieri et conservari ab intelligentia; sed hoc non tollit veram rationem qualitatis realis et permanentis. Quare si potest intelligentia hanc qualitatem in cœlo producere, poterit etiam quamcunque aliam. Nam cur non? Et maxime poterit per se immediate efficere lumen in aere, vel influentias cœlestes in terra; nam hæ qualitates etiam sunt quasi instrumentariæ et fluentes in illo sensu. Denique juxta doctrinam in superioribus datam, illa instrumentaria virtus accidentalis non sufficit, ut per se sola sine actuali influxu agentis principalis, vel alicujus, qui suppleat vicem ejus, inducat in materiam substantialem formam; ergo si intelligentia per seipsam non potest influere, sine causa fingitur illa instrumentaria qualitas superaddita cœlo omnino ab extrinseco. Respondeo igitur negando antecedens; intelligentia enim nihil agit in cœlo nisi motum, neque aliter illo utitur ad agendum, quam applicando illud, ut suis naturalibus virtutibus operetur. Quod supra etiam tactum est disput. 18, sect. 3.

De virtute intelligentiarum ad movenda corpora.

15. Dico secundo : intelligentiæ creat[...] vim habent et efficaciam, ut moveant corpor[...] locali motu, et non alio motionis genere. Hæ posterior pars sequitur ex priori assertion[...] a sufficienti partium enumeratione, quia præ[...]ter motum localem, generationem et altera[...]tionem, nulla est actio aut mutatio propr[...] præter augmentationem, de qua eadem e[...] ratio quæ de alteratione et generatione, tu[...] quia etiam terminatur ad quamdam forman[...] tum etiam quia augmentatio media altera[...]tione et aggeneratione perficitur. Unde m[...]rum est, cum prior conclusio in doctri[...] D. Thomæ tam certa sit, cur de hac exclus[...]va parte dubitent aliqui ejus discipuli, du[...] agunt de modo quo Angeli sunt in loco. Præ[...]sertim Ferrar., 3 contra Gent., cap. 68, u[...] affert testimonium D. Thom., in 1, dist. 3[...] quæst. 3, art. 1, dicentis, Angelum effice[...] in corporibus, vel lumen, vel motum, vel a[...]quid ejusmodi. Sed dubium non est quin a[...] partes hujus disjunctionis retractatæ sint[...] D. Thoma, ubicunque nostram primam co[...]clusionem docuit.

16. Prior autem pars certa est in philo[...]phia, et multo magis in Theologia. Philoso[...] enim docent intelligentias movere locali[...] corpora cœlestia. Theologi autem docent, [...]telligentias assumere corpora et movere i[...] et ex divina Scriptura passim id constat. [...]que oportet dicere, Angelos semper id [...]cere virtute aliqua supernaturali, ut inst[...]

menta Dei, tum quia neque effectus id postulat, neque Scriptura semper id narrat ut aliquid miraculosum et supernaturale, tum etiam quia non solum boni Angeli, sed etiam mali id faciunt, quibus non datur ad hoc supernaturalis virtus, cum ea potestate frequentius utantur ad decipiendos, et tentandos homines, ut ex libris Exodi, Job, et aliis passim constat. Ratio autem est, quia motus localis corporum non excedit virtutem activam intelligentiarum. Dices: si alteratio materialis excedit vim activam intelligentiæ, cur non etiam motus localis, præsertim cum, secundum philosophos, motus localis perfectior sit? Respondetur primo, motum localem dici perfectiorem, quia minus transmutat mobile; unde fit ut in perfectissimis rebus creatis etiam incorruptibilibus reperiri possit; non vero dicitur perfectior, quia semper majorem afferat perfectionem mobili, nam per alterationem fieri potest qualitas aliqua, quæ majorem perfectionem addat substantiæ, vel quantitati, quam præsentia localis, quæ fit per motum. Unde ex hoc capite potius sumi potest nonnulla ratio differentiæ. Primo, quia motus localis, eo quod minus transmutat materiam, facilius fieri potest quam alteratio; unde videmus etiam ab homine posse aliquo modo fieri. Secundo, quia motus localis potest aliquo modo in ipsis etiam intelligentiis reperiri; unde mirum non est quod, sicut habent virtutem ad se movendum, ita etiam per eamdem possint corpus de uno loco in alium transferre.

17. Præterea fuit necessaria hæc virtus intelligentiis, ut possent aliquam connexionem et societatem habere cum hoc mundo corporeo, quod ad perfectam unitatem et convenientem gubernationem ejus fuit expediens. Major declaratur, quia, secluso motu locali, nihil omnino agere possent intelligentiæ in res corporales, neque etiam ab eis pati naturaliter. Rursus nec continerent illas, neque continerentur ab illis. Denique nullo modo possent eas administrare. Atque ita tollitur omnis connexio et habitudo, quæ ad aliquam unitatem vel gubernationem pertineat. At vero mediante motu locali habere possunt intelligentiæ aliquam causalitatem in res corporeas. Primo quidem movendo cœlos, quorum varii motus et influentiæ sunt causa perpetuæ durationis generationum et corruptionum in his inferioribus. Secundo, applicando activa passivis; seclusa enim virtute ad per se alterandum vel generandum corpora, hoc tantum modo possunt rerum generationes et corruptiones procurare, aut etiam impedire. Qui quidem modus licet in genere physico pertineat ad causam per accidens, tamen in genere artificioso et morali reputatur aliquo modo per se, et ideo fuit valde necessarius in universo, ut tam res naturales quam humanæ possent aliquo modo per intelligentias administrari; de qua re legi potest D. Thom., 1 p., q. 110, et q. 113.

Corollaria ex præcedenti assertione, de custodia Angelorum.

18. Atque hinc constat primo, qua ratione verum esse possit, quod non solum Sancti Patres, sed etiam philosophi cognoverunt, intelligentiis mandatam esse aliquo modo curam rerum hujus universi. Nam, ut omittamus motus cœlorum, diversas rerum species custodiunt, et varias partes, aut orbis regiones tuentur. Sic Plato, in Timæo, affirmat Deum universo mundo præfecisse dæmones, id est, Angelos, qui regant, tanquam ductores gregum, totum genus humanum juxta distributiones suas, quas assignavit eis Deus, quod observavit Eugub., lib. 5, c. 12; et multa similia refert Clemens Alex., lib. 4 Stromat., ex Orpheo, Menandro et aliis, quos dicit agnovisse etiam singulis hominibus singulos Angelos datos in custodiam; et libro 6, in fine, dicit, per gentes et civitates esse distributas Angelorum præfecturas. Similia de Socrate et Platone refert Eusebius, libro 3 de Præparatione, cap. 7, qui multa etiam de eadem re tractat, lib. 4 de Demonstratione, capite 6, 7 et 9, et lib. 7, cap. 2; et Epiphanius, contra hæres., in 51; et Chrysostomus, homil. 4 ad Coloss.; Damascen., libro 2, cap. 3: *Prout a summo* (inquit) *illo opifice destinati et collocati sunt, certas quisque terræ partes custodiunt, gentesque et regiones tuentur, ac res nostras gubernant, nobisque opem ferunt.* Et Augustinus, 8 Genes. ad litter., cap. 24, et 3 de Trinit., cap. 4, et lib. 83 Quæstionum, in 79, ita hoc confirmat, ut dicat unicuique rei visibili angelicam potestatem esse præpositam. Quod etiam confirmat Gregor., 4 Dialog., cap. 5; et Origenes, homil. 13 in Numer. Qui Patres aliquibus testimoniis Scripturæ moti sunt ad hoc dogma tradendum, ut Matth. 18, Apoc. 6 et 14, et aliis. Philosophi vero aliqua fortasse traditione vel communicatione cum fidelibus sui temporis id receperunt; nam sola ratione naturali id sufficienter demonstrari non po-

test, quamvis satis consentaneum rationi sit, ut Deus hæc inferiora per superiora gubernet ac regat, quoad commode fieri possit.

19. Hæc autem administratio, quæcunque illa sit, non potest ab Angelis nisi medio locali motu exerceri, quia, ut ostensum est, aliam actionem in corpora non habent; hic autem motus sufficit, ut applicando quasdam res, et removendo alias, rerum cursum promoveant aut impediant. Item mediante hoc motu, interdum sunt ministri divinæ justitiæ, destruendo et comburendo civitates, aut homines etiam occidendo. Legatur August., lib. 2 cont. Advers. leg. et Proph., cap. 11. Præterea, mediante hoc motu, efficiunt quædam quæ apparent mirabilia, non quia sint vera miracula, aut supernaturalia opera; hæc enim excedunt naturalem facultatem, tam ipsarum intelligentiarum, quam omnium causarum quæ per illas applicari possunt; sed quod intelligentiæ naturali cognitione perspectam habeant uniuscujusque rei naturalis virtutem, materiæ dispositionem, et omnium astrorum influxum et aspectum; unde si omnia observent, ut facillime possunt, et citissime omnia applicent, facere possunt ut inusitati effectus, vel in re vel in modo, præter frequentem cursum naturalium causarum fiant, et ideo hominibus miraculosi videantur. Atque hoc modo Magi ope dæmonum operantur effectus qui humanam facultatem excedere videntur, ut notat Augustinus, 3 de Trinit., c. 7 et 8, libr. 83 Quæstionum, quæst. 69, et 20 de Civit., cap. 29, et lib. 11, c. 11; Origenes, homil. 13 in Marc.; D. Thomas, quæst. 6 de Potentia, art. 5. Nec mirum est quod Angeli hæc possint, nam homines etiam sapientes, per veram artem applicando diversas causas et materias, interdum aliqua faciunt, quæ aliis videntur prodigiosa, cum tamen veram habeant rationem naturalem; quanto ergo major est Angelorum scientia et potestas velociter et quasi invisibiliter applicandi res naturales, tanto major est in hac parte eorum industria. Quanquam etiam merito advertat D. Augustinus, lib. 19 de Civitate, cap. 16, 17 et 18, hæc opera, quæ arte dæmonum fiunt, sæpe non esse vera, sed apparentia tantum, aut per imaginationem, aut per illusionem sensuum humanorum. Nam interdum effectus tales sunt, ut etiam per applicationem naturalium causarum ab Angelis fieri non possint, ut quod corpora humana in corpora brutorum convertantur, quod cum Augustino notavit D. Thom., dicta quæst. 6 de Potent., art. 5, ad 6, et quæst. 16 de Malo, art. 9, ad 2, qui etiam videri potest, secunda secundæ, quæst. 95, et quæ Victoria tractat, relect. de Magia.

20. Denique per hunc solum localem motum possunt intelligentiæ commercium habere cum hominibus mortalibus, eos alloquendo, vel ad bonum et malum incitando, quod quidem esse in potestate naturali intelligentiarum, apud omnes etiam gentiles receptissimum est, ut ex hactenus dictis satis constat. Quod vero id facere non possint nisi per localem motum, patet, quia cum non possint immediate imprimere corporibus formas aut qualitates, multo minus poterunt imprimere sensibus internis aut externis proprios actus aut species, vel phantasmata, atque eadem vel majori ratione non possunt in intellectu, aut voluntate immediate imprimere actus, vel alias qualitates spirituales; ergo solum possunt ad homines loqui mediante motu locali, vel proponendo objecta sensibilia externis sensibus, vel interius excitando phantasmata attrahendo sensitivos spiritus, vel alterando organum interioris sensus, applicando activa passivis, vel aliter immutando humores corporis, quibus mediantibus solent spiritus vitales aut phantasmata excitari. De qua re legi potest D. Thomas, 1 p., q. 3, et alii Doctores in 1, dist. 8.

Qualis facultas sit virtus motiva intelligentiarum.

21. *Aliquorum opinio.* — Ex his ergo sati[s] constat quam sit intelligentiis necessaria vir[tus] ad movendum localiter corpora. Solet au[tem] de hac virtute motiva quæri, quid sit i[n] ipsis intelligentiis; multi enim censent nih[il] aliud esse quam voluntatem intelligentiæ quæ per seipsam efficax est, ut volendo effi[-]ciat motum. Ita indicat Durandus, in 1, dis[t.] 45, quæst. 2; tenet Soncin., 12 Metaphysic. quæst. 35, et probat, quia in re intellectua[li] non est alia facultas nisi intellectus et volu[n]tas, quia in ea tantum sunt potentiæ ratio[-]nales; sed intellectus non potest habere ra[-]tionem potentiæ motivæ, tum quia solum re[-]mote concurrit dirigendo voluntatem; tu[m] etiam quia non operatur quasi impellend[o] et tendendo ad rem prout in se est, sed tra[-]hendo rem ad se; ergo potentia motiva no[n] potest esse alia nisi voluntas. Et confirmatu[r] quia alias in anima separata esset talis p[o]tentia motiva.

22. *Judicium auctoris.* — Hæc sentent[ia]

est probabilis; tamen, suppositis quæ supra dicta sunt de omnipotentia primæ causæ, quod, scilicet, sit ratione distincta a voluntate ejus, probabilius videtur hanc potentiam non esse voluntatem Angeli, sed specialem virtutem activam talis motus per actionem proprie transeuntem. Nam si divinum velle, ut sic præcise conceptum, non operatur ad extra, nisi, modo nostro intelligendi, applicando potentiam quam ad operandum extra se habet, multo minus poterit voluntas creaturæ per solum suum velle immutare res alias. Item, quia voluntas Angeli non efficit motum cœli, verbi gratia, per suum velle nunquam per actionem, quia illa actio est in passo, ut etiam ibi Soncinas admittit, et alibi probandum est; nec tanquam per principium agendi, quia actus immanens, ut Aristoteles docuit, 9 Metaph., non est operativus extra operantem per se, et tanquam propria virtus agendi, nec est cur hoc tribuamus huic volitioni magis quam aliis. Præterea anima rationalis non potest hoc modo movere per suum velle proprium corpus sibi conjunctum, sed solum imperando seu applicando potentiam motricem; ergo neque Angeli poterunt hoc modo movere externa corpora; nam, licet simpliciter major sit vis intelligentiarum quam animæ, tamen proportionate majus videtur esse dominium animæ in proprium corpus; vel certe nulla potest assignari sufficiens ratio, ob quam voluntas animæ non habeat hanc immediatam efficaciam in suum corpus, nisi illam, quæ sumitur ex diversitate actionum; nam cum motio localis sit actio omnino diversa ab appetitione, requirit facultatem distinctam. Hæc autem ratio eumdem locum habet in intelligentiis; est ergo in eis etiam hæc facultas diversa ab intellectu et voluntate. Neque obstare potest, quod intelligentia per voluntatem efficaciter velit movere; nam etiam per voluntatem efficaciter vult intelligere; ex quo non sequitur quod per voluntatem intelligat, sed quod per voluntatem applicet potentiam intelligendi. Denique voluntas creata non est per se activa hujus effectus ad extra, sed solum in quantum habet potentiam et facultatem proportionatam sibi subjectam. Unde etiam ad se movendum est mihi probabilius Angelum habere propriam virtutem motivam distinctam a voluntate, propter easdem rationes.

23. Quocirca, licet in re pure intellectuali nulla sit potentia activa actione immanente praeter intellectum et voluntatem, tamen potentia executiva et activa actione transeunte esse potest distincta. Quæ potentia licet ex se non sit rationalis, tamen subesse potest in operando potentiæ rationali, et hoc satis est ut in natura intellectuali locum habere possit. Atque hanc sententiam insinuare videtur D. Thom., Quodlib. 9, art. 10, ad 2, cum ait, Angelum movere corpus per imperium, non tamen sine virtute activa, et quæst. 6 de Potentia, art. 7, ad 12, dum ait imperium Angeli requirere executionem virtutis. Et per hæc responsum est ad fundamentum Soncinatis. Ad confirmationem autem de anima separata respondetur, argumentum illud commune esse, sive potentia motiva sit voluntas, sive specialis potentia. Negatur ergo consequentia, quia anima est natura sua forma corporis; et ideo ad illud habet limitatam virtutem, et proprium modum, scilicet, supposita informatione; et ideo postquam est separata, nullum corpus movere potest, sed seipsam tantum, ad quod etiam habet potentiam a sua voluntate distinctam, propter eamdem rationem.

Imprimantne Angeli impetum dum movent.

24. Rursus vero inquiri potest circa hanc facultatem, an intelligentia ad movendum corpus imprimat in illo impetum distinctum ab ipso motu. Aliqui enim sentiunt, sicut homo imprimit impulsum, dum movet aliquod corpus, ita etiam Angelum, quia motus localis non videtur aliter posse fieri. Quod si objicias, quia ille impetus est quædam qualitas, respondent, verum quidem esse, tamen esse totam ordinatam ad efficiendum motum localem, tanquam participationem quamdam virtutis motivæ existentis in principali motore, et ideo ejusdem virtutis esse posse producere hanc qualitatem, et motum localem, et quoad hoc esse diversam rationem de hac et de cæteris qualitatibus. Et potest facile defendi hic dicendi modus.

25. Fortasse tamen non est necessarium ut Angelus, quando immediate movet corpus, imprimat ei impulsum, sed immediate ipsum motum, et nihil aliud. Ratio est, quia impulsus solum ponitur, ut sit instrumentum moventis quando separatur a mobili; ergo quando movens immediate adest, et in se habet sufficientem vim motivam, non indiget impulsu tanquam instrumento separato, quo moveat. Nec vero talis impulsus est de necessitate motus localis; alias nec Deus ipse posset movere corpus nisi imprimendo

illi impulsum, quod videtur ridiculum et gratis dictum; cur enim non poterit Deus efficere in corpore solum localem motum absque alio novo effectu? Si ergo hic impulsus ex parte ipsius motus non est necessarius, neque etiam erit ex parte moventis, quia et in se habet sufficientem virtutem, et est immediatus mobili. Nulla est ergo ratio vel necessitas imprimendi talem impulsum. Sicut Angelus movendo sé non imprimit suæ substantiæ impulsum, sed motum; quid enim necesse est multiplicare entia aut instrumenta sine causa? Idem ergo erit movendo cœlum, verbi gratia, quia similiter habet proportionatam virtutem et præsentiam. Denique declaratur, quia cum Angelus movet, non est necesse ut velit imprimere impetum, sed tantum ut velit movere; nam ad hoc habet sufficientem virtutem, et ille effectus motionis localis est de se factibilis absque alio; ergo tunc efficiet Angelus solum motum absque alia priori qualitate vel impulsu; ergo verisimile est semper sic movere, quia frustra faciet per plura, quod potest facere per pauciora. Imo verisimile etiam est, non posse aliter movere, quando immediate per se movet; nam si per unum corpus moveat vel impellat aliud, per illud poterit imprimere impetum, quia hæc actio proportionata est corporibus. At vero quando Angelus per se immediate movet, videtur superflua et improportionata illa actio, ut conjecturæ factæ suadent. Atque hoc etiam modo generalius defenditur, Angelos nullam qualitatem per se posse corporibus imprimere.

Quanta sit vis motiva intelligentiæ.

26. Tandem inquiri potest quanta sit vis motiva intelligentiarum. Sed hoc dubium satis tactum est superius, tractando de finita perfectione Angelorum. Solum illud advertendum est, hic posse nonnullam ingerere difficultatem, si fortasse appareat, tantam esse hanc virtutem intelligentiæ, ut per illam possit quascunque res corruptibiles destruere, vel applicando activa passivis, vel certe eas dividendo aut conterendo per velocissimum motum. Ex quo fieri videtur, spectata sola natura cujusvis intelligentiæ, esse in potestate ejus destruere totum hunc mundum inferiorem, ejusdem ordinem immutare, et elevare, verbi gratia, totam terram usque ad cœlum, et cœlum ipsum velocius, vel tardius agitare, quæ videntur valde absurda.

27. Ad hæc autem respondet D. Thomas, quæst. 18 de Malo, art. 6, ad 7, licet Angelus moveat per voluntatem, habere ex natura sua definitum modum ac potestatem movendi, quam non potest excedere etiamsi velit, et art. 10, ad 8, addit, non sequi posse Angelum movere totam terram, quia non est proportionatum naturæ ejus, ut mutet ordinem elementorum mundi. Sed nihilominus negari non potest quin, nude considerata virtute intelligentiarum, sufficiens esset per motum localem ad evertendum totum universum, quantum ad ordinem et compositionem ejus. Considerata tamen illa potentia, ut est sub legibus providentiæ divinæ, non potest eum ordinem immutare; ut, verb gratia, non potest facere ut detur vacuum quia, licet possit removere unum corpus suo loco, non potest tamen simul impedir ne aliud illi succedat, non ex defectu intrinsecæ virtutis absolute consideratæ, sed qui non potest non subesse legibus creatoris. E similiter, qua potestate Angelus movet primum mobile ab oriente in occidens, posse illud movere ab occidente in oriens, ni obstaret ordo a creatore positus. Atque hc modo intelligenda est prædicta sententi quam his verbis declaravit August., 18 c Civit., c. 18: *Firmissime credendum est om nipotentem Deum omnia posse facere qu voluerit, nec dæmonem seu Angelum aliqu operari secundum suæ naturæ potentiam, ni quod ille permiserit.*

28. Ultimo ex dictis facile constat, pos etiam unum Angelum efficienter movere l caliter alium Angelum virtute naturali. Qu addo, quia certum est, virtute supernatur posse Angelum beatum movere vel detine dæmonem, etiam natura superiorem; sic e converso, ex eodem ordine supernatur oritur, ut pravus Angelus nullam simile actionem possit habere in bonum, etiamsi natura illo sit inferior. Sed hæc ad Theol gos spectant. Considerando igitur intellige tias in pura natura, videtur certa asser posita, quia qua virtute Angelus movet ipsum, potest movere alium, cum possit eti movere corpus; videtur enim esse major p portio inter ipsas intelligentias inter se, qu cum corporibus. Item movere possunt anim separatas; ergo et alias intelligentias.

29. Loquimur autem de motione non lum morali, quæ est per imperium, sed et de illa quæ est per propriam efficientiam impressionem ipsius motus. Quapropter

intelligentia superior ad inferiores in natura comparetur, conclusio absolute et sine restrictione vera est, quia non potest inferior superiori resistere; at vero e contrario de inferiori circa superiorem loquendo, limitatione indiget, nimirum si superior non resistat, sed moveri se sinat; nam si resistat, cum sit superioris virtutis, non poterit ab lia vinci. Et hæc sint satis de hoc motu, de quo quid sit late tractant Theologi, et forasse aliquid attingemus infra, disputando de Ubi, et Quando.

30. De alia vero actione intentionali, certum est non posse veram intelligentiam immutare aliam ad formas intentionales pro suo arbitratu, et absoluta potestate, quod a fortiori probari potest ex dictis de immutatione corporalis materiæ ad formam. An vero per modum objecti intelligibilis actu possit saltem sui vel suorum actuum speciem imprimere, vel una intelligentia in aliam, vel in animam separatam, res est quæ longa indiget disputatione, Theologorum propria, et a nobis aliquid supra tactum est, disp. 18, sect. 5. Et ideo de intelligentiis creatis hæc dixisse sufficiat.

DISPUTATIO XXXVI.

DE SUBSTANTIA MATERIALI IN COMMUNI.

1. Substantiæ consideratio, quatenus ad metaphysicum spectare potest, in hujus membri seu communis rationis contemplatione terminatur; nam inferiora omnia, quæ sub materiali substantia continentur, sunt infra metaphysicam abstractionem, et ideo non ad metaphysicum, sed ad philosophum naturalem pertinent. Imo, per se ac directe loquendo, etiam substantia materialis ut sic, cadit sub objectum totius philosophiæ naturalis, imo fortasse est proprium et adæquatum objectum illius scientiæ vel partis philosophiæ, quæ in libris Physicorum continetur. Tamen, ut in disputatione prooemiali dixi, etiam est metaphysici muneris aliquid de substantia materiali secundum hanc præcisam rationem ejus contemplari, tum ut perficiat et exacte declaret divisionem substantiæ in immaterialem et materialem, quam solus metaphysicus tradere et explicare potest; tum maxime ut ipsam rationem quidditatis in hac substantia explicet, et fines proprios philosophicæ considerationis præscribat, suumque objectum illi tribuat, et principia quibus uti debet, ad propriam et specificam essentiam uniuscujusque materialis substantiæ inveniendam.

2. Sunt autem tam multa a nobis dicta in superioribus de materiali substantia, ut vix aliquid dicendum supersit. Dictum est enim imprimis disput. 13 et 15, de principiis intrinsecis hujus substantiæ, quæ sunt materia et forma, quoniam hæc inter causarum genera computantur; nec potuit commode unius rationis consideratio ab alia sejungi. Dictum deinde est disput. 18 de vi agendi hujus substantiæ, quia necessarium fuit ad plene considerandam vim et rationem causæ efficientis, et ibi consequenter tactum est (quantum metaphysica patitur) de modo generationis et effectionis talis substantiæ, quia hæc sunt quasi correlativa, et necessario connexa cum causarum consideratione. Dictum est præterea disputatione trigesima de existentia hujus substantiæ, et quo modo ab ejus essentia distinguatur. Ac denique dictum est de supposito ejus, et de distinctione inter ipsum et naturam in materialibus substantiis in disput. 34. De proprietatibus autem realibus hujus substantiæ, quantum ad nos etiam spectat, dicturi sumus inferius, cum de accidentibus disputabimus, ut in initio præcedentis disputationis tactum etiam est. Quocirca hic solum pauca addemus, quæ ad essentialem rationem hujus substantiæ magis declarandam pertinere videntur, nimirum, in quo hæc ratio essentialis consistat, et quid ad illam conferant materia et forma, vel sigillatim, vel simul sumptæ.

SECTIO I.

Quæ sit essentialis ratio substantiæ materialis, et an eadem omnino sit cum ratione substantiæ corporeæ.

1. *Quid nominis substantiæ materialis.* — Quod attinet ad quid nominis, constat substantiam materialem illam esse, quæ materia et forma constat, sive forma illa materialis sit, sive spiritualis, dummodo sit vera forma materiæ. Substantia vero corporea dicitur illa, quæ natura sua habet hanc corpoream molem, quæ a nobis nec concipi, nec explicari potest, nisi per hanc extensionem partium, quam experimur in substantiis sensibilibus, ratione cujus extensum locum occupant, et una pars a suo loco alteram excludit, et una substantia alteram. Et quia hæc extensio a quantitate provenit, ut infra vide-

bimus, ideo substantiam corpoream ut sic per ordinem ad quantitatem definimus, dicentes esse illam substantiam, quæ est capax trinæ dimensionis, sive secundum se totam, id est, secundum materiam et formam ita extendi possit, sive tantum secundum materiam.

2. *Quomodo se habeant ratio substantiæ materialis et ratio substantiæ corporeæ.* — Deinde, quod ad rem spectat, probatum est in superioribus, substantiam materialem et corpoream in re idem esse, et reciproce dici; nulla est enim substantia corporea quæ ex materia et forma non constet, neque ulla est substantia, materia et forma constans, quæ corporea et quanta non sit, saltem ratione materiæ. Non possumus autem negare quin secundum mentis præcisionem alia sit ratio substantiæ materialis ut sic, et substantiæ corporeæ ut sic, quia stante illo conceptu, et illa definitione substantiæ materialis, nimirum, quod constet materia et forma, seu actu et potentia substantialibus realiter distinctis, adhuc dubitat intellectus, an omnis hujusmodi substantia corporalis sit, ita ut hoc sit de intrinseca ratione ejus : nec solum in hoc reperitur præcisio intellectus, sed etiam inventi multi sunt, qui id negaverint. Et similiter e contrario, stante illo conceptu substantiæ corporeæ supra a nobis descripto, adhuc etiam dubitat mens, an omnis substantia talis constet materia et forma; nec defuerunt qui id negaverint. Sunt ergo illæ rationes saltem secundum mentis præcisionem distinctæ. Et hinc oritur dubitatio, quæ illarum sit essentialis substantiæ materiali; essentialis (inquam) non tantum secundum rem, sed etiam secundum nostram rationem intelligendi. Dubitari etiam potest an una illarum rationum sit de se abstractior et universalior quam alia, saltem secundum rationem.

3. In qua re varii possunt excogitari dicendi modi : unus est rationem substantiæ corporeæ ex se universaliorem esse, quia non repugnat intelligi substantiam corpoream absque physica compositione partium essentialium, etiamsi fortasse repugnet in re ipsa dari. Vel e converso substantiam ex materia constantem, esse quid universalius quam substantiam quantam seu corpoream; quia ex vi conceptus substantiæ materialis ut sic significatur aliquid commune et indifferens. Utraque pars hujus sententiæ eam habet probabilitatem quam habent sententiæ asserentes posse dari substantiam materialem et incorpoream, vel e converso corpoream, et non constantem ex materia ; tamen a nobis nulla probabilitate defendi potest, suppositis quæ supra dicta sunt de necessaria connexione et reciprocatione materiæ et quantitatis, et quæ etiam diximus tractando de universalibus. Repugnat enim rationem aliquam conceptam ex solo modo significandi et concipiendi esse universalem, si tali rationi conceptæ repugnet communicari pluribus, cum in oppositis non repugnantia ratio universalitatis consistat, vel fundetur. Ideo enim vera ratio deitatis seu Dei non potest esse universalis, quantumvis communi nomine significari videatur, quia ei repugnat in multis speciebus aut individuis reperiri. Sic igitur pari proportione repugnat, unam rationem conceptam esse universaliorem alia, si repugnat alicui rei communicari unam cui non communicetur alia, et e contrario, quia hoc est directe contra rationem majoris universalitatis. Si ergo non solum de facto illæ duæ rationes semper reperiuntur conjunctæ, sed etiam de possibili habent illam intrinsecam connexionem et reciprocationem omnino inseparabilem, non potest una concipi ut universalior alia, quamvis possit una præscindi ab alia, quia, universalior conceptus non solum dicit præcisionem unius ab alio, sed etiam aptitudinem et non repugnantiam essendi absque alio.

4. Propter hoc igitur dici aliter potest, licet conceptus substantiæ compositæ ex materia et forma absolute non sit universalior conceptu corporis, et quasi medius inter substantiam in communi et corpus, hoc enim tantum sufficienter concludit discursus factus, nihilominus tamen in hoc differre conceptum substantiæ materialis a conceptu corporis, quod substantia materialis ut sic solum dicit ipsam rationem substantiæ, quæ est in corpore, quæ quodammodo medium quoddam est inter substantiam in communi et corpus. Nam substantia in communi dicit substantiam simpliciter abstractam et indifferentem ad materialem et immaterialem corpus vero dicit determinate quamdam substantiam, ut constitutam per differentiam subalternam corporis; substantia vero, ut conjuncta differentiæ corporis nec dicit substantiam cum totali indifferentia, nec formale illud constitutum per differentiam corporis, sed ipsam rationem genericam, ut in tali specie existentem. Aliud est enim consi

rare animal in homine, et aliud considere hominem ut sic, vel animal absolute. d, licet in communi verum sit, posse ranem genericam et specificam illis omnibus dis concipi, tamen in præsenti falsum letur, substantiam materialem ut sic signiire solam communem rationem substan- illa media ratione conceptam. Primo quin, quia genus quando illo modo concipi-, non concipitur ut totum aliquod unisale, aut actuale, sed solum ut pars maalis metaphysica substans tali differentiæ, lli actu conjuncta. Substantia autem maalis non dicit solam communem rationem stantiæ hoc modo conceptam, sed dicit ddam totum seu actuale constitutum substantia in communi, per differentiam n, scilicet, *materialis*, vel etiam dicit to- universale complectens sub se omnes stantias materiales, et confuse dicens to- essentiam earum; ergo. Secundo, quia o generica in specie aliqua considerata includit intrinsece aliquam differentiam ntialem, quam non includat eadem ratio erica absolute sumpta, sed connotat tan- conjunctionem ad talem differentiam; ero substantia materialis addit intrinsece rentiam essentialem supra substantiam mmuni; ergo non tantum dicit commu- rationem substantiæ, quatenus est in ore. Minor probatur, quia substantia malis intrinsece et essentialiter constituitur differentiam *materialis*, et per illam differt a substantia immateriali.

Objectio. — Objiciet aliquis, quia corpus physice componitur ex substantia et cor-; ergo necesse est ut substantia, qua- est in corpore, et metaphysice compo-lud, dicat aliquod compositum ex mate- forma; ergo substantia materialis nihil significare potest, nisi substantiam in nuni secundum esse quod habet in cor- Prima consequentia probatur, quia sub-a in communi, quatenus est in corpore, ubstantia completa, quia hoc est de ra- substantiæ in communi; ergo est sub-a composita, quia in corpore nulla est ntia vel ratio substantiæ completæ quæ nplex, id est, non composita ex actu et tia realiter distinctis, quia omnis enti-e modo simplex, quæ est in corpore, bstantia incompleta; ergo corpus ipsum quatenus est substantia, vel e converso ntia ipsa, prout hanc communem ra- habet in corpore, habet illam compositam ex materia et forma; ergo recte dicebatur, substantiam materialem ut sic in hoc differre a substantia corporea ut sic, quod non dicit intrinsecum gradum corporeitatis, sed gradum substantiæ, prout est in corpore. Et confirmatur, nam corpus de prædicamento substantiæ, physice dicit compositum ex materia et forma substantialibus in communi, et illamet essentia metaphysice componitur ex *substantia* et *corporea*, quæ ratio substantiæ, nec soli materiæ convenit, nec soli formæ, quia sunt substantiæ incompletæ, illa vero ratio dicit substantiam completam; ergo illa ratio substantiæ completæ, prout est in corpore, est composita ex materia et forma; ergo hæc ratio substantiæ est, quæ importatur nomine et conceptu substantiæ materialis.

6. Respondetur, committi quamdam æquivocationem in argumentis, transeundo ab ipsa re, prout in re existit, ad rem prout conceptam seu præcisam per intellectum. Nam in re concludit argumentum, in substantia composita non reperiri rationem substantiæ completæ ut sic, nisi per compositionem materiæ et formæ. Quo sensu verum est, ipsam communem rationem substantiæ completæ, prout est in corpore, consurgere ex substantiis incompletis materiæ et formæ. Nihilominus tamen verum est, rationem substantiæ completæ ut sic abstrahere ab hujusmodi compositione, ita ut si præcise hanc rationem substantiæ consideremus, etiam in corpore non habeat ex hac communi ratione, quod per compositionem consurgat. Unde hoc sensu negandum est, rationem substantiæ in communi includere in conceptu suo metaphysico compositionem materiæ et formæ. Quod patet, quia ex vi hujus conceptus nihil amplius intrinsece includit, quam includat Angelus quatenus substantia est; alias corpus et Angelus non convenirent univoce in ratione substantiæ.

7. Unde ad argumentum in forma respondetur distinguendo consequens primæ consequentiæ, scilicet, aut secundum rem, aut secundum præcisum conceptum; secundum rem verum est ipsam rationem substantiæ completæ, quæ est in corpore, esse compositam ex materia et forma, quod bene ostendunt probationes ibi factæ. At vero secundum præcisionem nostri conceptus, non est verum, rationem substantiæ completæ, etiam in corpore, includere in suo præciso conceptu compositionem materiæ et formæ;

alias non esset similitudo univoca inter corpus et spiritum secundum talem rationem. Neque contra hanc partem urgent probationes adductæ ; nam aperte procedunt de re ipsa secundum se, non vero ut sic præcise concepta. Unde de illa sic loquendo, etiam concedimus talem rationem substantiæ, prout est in corpore, non esse simplicem, negamus tamen ut sic esse compositam ; ratione enim præcisionis nostri intellectus abstrahit ab utroque, et solum dicit rationem entis per se completi, quod ex se nec compositionem habet, nec simplicitatem, licet in re semper habeat alterum horum juxta differentiam, cui adjungitur.

8. Quia vero negare non possumus, quin communis ille gradus metaphysicus substantiæ adjunctus tali differentiæ, scilicet *corporea*, non solum ex physica compositione in re consurgat, sed etiam concipi possit secundum id quod in se habet, licet non ex se, sed quasi ex consortio talis differentiæ, idcirco addendum videtur, in gradu illo ut sic concepto in corpore includi quidem materiam et formam, non tamen ut materia et forma sunt, sed ut substantiæ incompletæ. Possunt enim hi duo gradus in materia et forma ipsa præscindi ; conveniunt enim inter se in ratione substantiæ incompletæ, distinguuntur tamen in propriis rationibus. Cum ergo substantia, prout est in corpore, solum dicat rationem substantiæ completæ conjunctam differentiæ corporis, etiamsi intelligamus ibi non esse sine compositione materiæ et formæ, tamen in illa præcisa ratione nondum concipimus compositionem materiæ et formæ ut sic, sed ad summum, quod illa substantiia coalescit ex substantis incompletis, quæ in illa sunt. Atque ita etiam fit, ut substantia materialis non possit dicere solam illam rationem substantiæ, secundum quod est in corpore, quia substantia materialis expresse et intrinsece dicit substantiam compositam ex materia et forma ut tales sunt, quas non dicit ratio substantiæ sub illa ratione concepta, ut declaratum est.

9. Sed urgebit aliquis : nam saltem sequitur ex hac ultima responsione, inter substantiam in communi et substantiam materialem seu corpoream, dari conceptum medium, inferiorem substantia in communi, et condistinctum a substantia spirituali , et diversum etiam a conceptu corporis , vel substantiæ materialis, quod est falsum, quia nullus talis conceptus fingi potest , qui non convertatur cum corpore. Sequela patet, quia substantia completa consurgens ex substantiis incompletis realiter distinctis dicitur esse conceptus magis præcisus et abstractus, quam conceptus substantiæ materialis, et tamen in illo conceptu vere contrahitur et determinatur ratio substantiæ completæ in communi ad peculiarem modum substantiæ completæ, qui in Angelis non reperitur ; ergo ille erit conceptus medius.

10. Respondetur, dupliciter dici posse ali quem conceptum magis præcisum. Uno mo do, quia absolute sumptus sit universalior et hoc modo neganda est sequela, quia re vera conceptus substantiæ completæ con stantis ex incompletis realiter distinctis no est universalior quam conceptus corporis a substantiæ materialis. Alio modo dici pote conceptus magis præcisus, quia per ratione magis abstractas, vel de se magis commune concipitur et constituitur, quamvis concept ipse ex omnibus illis constitutus universali non sit, et hoc modo conceptus ille substa tiæ completæ consurgentis ex incompletis p test dici magis præcisus quam conceptus sub stantiæ materialis, quia ratio substantiæ i completæ universalior est, quam ratio materi et ratio compositionis ut sic ex se universali est, quam sit compositio materiæ et formæ sic, et ideo potest dici ille conceptus ma præcisus, licet non universalior, et ut propr terminis utamur, potest dici magis præcis in modo, non in re. Est autem consider dum, dupliciter posse concipi substantia ut realiter compositam ex actu et poten substantialibus. Uno modo, ut hæc sit di rentia constitutiva talis substantiæ, et sic q cunque ratione intelligatur talis substan ut vere et realiter composita in essentia e propriæ differentiæ constituentis, sive compositio intelligatur per habitudinem substantias incompletas in communi, sive partes substantiales in communi, sive ad teriam et formam substantialem, jam concipitur substantia in communi, etiam pr est in corpore, sed concipitur substantia sentialiter inferior quam substantia in co muni, et essentialiter condistincta a subs tia spirituali : nam differentia, quæ ind tur, hoc ipso quod dicitur substantia rea composita ex rebus distinctis, sufficit ad trahendam rationem substantiæ, et di guendam illam a substantia spirituali, simplex est, id est, essentialiter exclu illam compositionem, quia non agimu

ompositione substantiæ quoad suppositum, ed quoad naturam, nec de compositione tionis, sed rei, et ex rebus distinctis. Alio ero modo intelligi potest compositio in raone substantiæ, non ex vi differentiæ conituentis, sed solum ex conjunctione ad difrentiam contrahentem; quomodo non conpitur inferior directe aliquis gradus subantiæ, sed concipitur ipsamet ratio substane connotando conjunctionem ad inferiorem fferentiam.

11. Oportet enim advertere, rationem gericam non solum ita contrahi per specifim differentiam, ut cum illa componat speem subalternam, vel ultimam, sed etiam in se participare quodammodo illam perfecnem, et elevari vel deprimi ad ordinem, quem talis differentia spectat. Sic genus imalis, contractum per differentiam rationalis, in ipso gradu sentiendi et in facultatis ejus quemdam singularem modum pertionis participat; et genus qualitatis conctum per differentiam gratiæ elevatur ad dinem supernaturalem, ita ut ipsamet ratio alitatis in tali qualitate supernaturalis efta sit; et similiter contracta per differens spirituales, est spiritualis et indivisibilis; ntracta vero per differentias materiales hat divisibilitatem quamdam, et partium exnsionem. Et ita in universum ratio generica conjunctione ad specificam in se particit nobiliorem modum essendi, vel minus bilem, quod provenit ex omnimoda identie, quam in re habet differentia contrahens n genere per illam contracto, et quia in dem principiis realibus fundantur, saltem cundum realem identitatem. Et propterea m ille modus essendi, quem genus partiat ex conjunctione ad differentiam, non nstituit aliam peculiarem differentiam, sed eadem differentia provenit, et cum ea contitur, et suo modo pertinet ad effectum malem ejus, propter dictam identitatem, robatum est. Hoc ergo posteriori modo elligi potest, rationem substantiæ prout in corpore, esse compositam, et includere teriam et formam, non quidem secundum eciales rationes materiæ et formæ ut sic, t secundum gradus substantiæ quos inclu; nam ratione illorum complent integram ionem substantiæ, quæ est in substantia porea. Dicitur autem illa ratio substantiæ, ut est in corpore, includere prædicto modo teriam et formam, quia physice et secunn rem in his principiis fundatur, quamvis metaphysice ratio substantiæ etiam ibi concepta non dicat expresse compositionem et unionem ex pluribus substantiis incompletis, sed absolute substantiam completam. In his tamen omnibus eadem ratio est de substantia corporea ut sic, et de substantia materiali ut sic, quia in utraque ratio substantiæ potest accipi, vel tantum ut communis ratio substantiæ ibi existens, vel ut propria ratio substantiæ materialis et corporeæ, ut in specie subalterna constituta; nec magis sub una ratione significatur nomine substantiæ materialis quam corporeæ, vel e converso.

Quæstionis resolutio.

12. Dicendum ergo est, rationem substantiæ materialis et corporeæ essentialiter eamdem esse, et in hoc consistere, quod sit substantia composita ex materia et forma. In qua descriptione substantia habet rationem generis, et reliquum rationem differentiæ, quæ illis verbis modo physico potius quam metaphysico traditur. Tota vero illa essentialis differentia physica metaphysice comprehenditur per illam differentiam, *materialis*, cum dicitur corpus esse substantiam materialem. Unde differentia illa radicaliter fundatur in illis principiis physicis, materia, scilicet, et forma, quatenus ex eis consurgit una substantia completa alterius rationis et modi a substantia simplici, qui modus substantiæ vel compositionis significatur per differentiam illam, *materialis*. Eademque significatur per alteram differentiam, *corporea*, quæ similiter partim in materia, partim in forma substantiali ut sic radicaliter fundatur; nam etiam de ratione corporis est, ut sit substantia completa ex materia et forma composita. Solum videtur esse discrimen, quia differentia hæc, ut concipitur et significatur per *corporeum*, includit habitudinem ad quantitatem, unde substantia corporea definiri debet, substantia quæ est capax quantitatis; atque hinc fit ut, secundum modum concipiendi nostrum, illa differentia, scilicet, *materialis*, videatur prior magisque essentialis quam altera, scilicet, *corporea;* nam aptitudo illa ad recipiendam quantitatem, hoc ipso quod concipitur per modum cujusdam capacitatis seu potentiæ receptivæ quantitatis, concipitur ut proprietas quædam seu attributum supponens essentiam, quæ est ratio illius aptitudinis, quæ non est alia, nisi compositio ex ipsa forma et materia substantialibus, ut sic.

13. Atque ex his ultimo intelligitur, quo

modo essentialis ratio materialis substantiæ sit omnino absoluta, non includens essentialiter habitudinem aliquam ad accidens, etiam ad quantitatem, quod pertinet ad absolutam perfectionem substantiæ, ut infra dicemus. Unde, licet materia et forma substantialis inter se includant essentialiter transcendentales habitudines, quibus una ad alteram mutuo ordinantur, tamen hæ habitudines et termini earum in ipsa substantia completa concluduntur; ipsa vero substantia tota non dicit essentialiter habitudinem ad formam accidentalem, quia non ad illam ordinatur per se primo, et quamvis sit capax illius, id tamen est quasi concomitanter ex absoluta perfectione suæ naturæ, non quia ad hunc finem primario instituta sit, sicut declaravimus supra, tractando de materiali causa accidentium.

SECTIO II.

Utrum essentia substantiæ materialis consistat in sola forma substantiali, vel etiam in materia.

1. *Ratio dubii.* — Ratio dubitandi est, quia Aristoteles, multis in locis, significat solam formam esse essentiam rei materialis; nam, lib. 1 Metaph., cap. 7. text. 52, *rationem*, id est, formam, dicit esse quidditatem et substantiam rei. *Necesse est* (inquit) *carnem, et cæterorum unumquodque rationem esse, aut nihil; nam propter hoc et caro est, et os, et cætera, non propter materiam.* Et similiter libro 7, cap. 11, formam vocat, quod quid erat esse rei; et ideo significat, illam solam poni in definitione, non vero materialem partem, et fortasse ob eam causam in aliis locis utramque definitionis partem revocat ad genus causæ formalis, ut patet ex 5 Metaph., cap. 2, et 2 Physic., cap. 3, et 2 de Anim., cap. 2.

Opinio Averrois.

2. Propter hæc et similia Aristotelis testimonia, Averroes, 7 Metaph., comm. 21 et 34, ait, materiam non esse de quidditate substantiæ materialis, etiamsi ad extrinsecam ejus constitutionem pertineat, sed esse solum quasi vehiculum vel sustentaculum formæ, quæ est tota quidditas materialis substantiæ. Et ante Averroem insinuavit hanc sententiam Alexander, 2 Metaph., textu 12; et Themist., de Anim., textu 9 et 38; postea vero illam secuti sunt Jandunus, 7 Metaph., quæst. 12; Niphus, disput. 13; et sub probabilitate eam defendit Soncinas, solvens argumenta in oppositum, eodem lib. 7, quæst. 26. Et potest probari primo, quia unaquæque res per suam entitatem est talis, et per eamdem distinguitur ab aliis; sed substantiæ materiales non distinguuntur inter se per materiam; nam cum inter se specie differant, in materia non differunt; ergo materia non pertinet ad earum quidditatem. Et confirmatur, nam essentia hominis et equi specie differunt quoad physicam naturam et essentiam; sed non differunt nisi in formis; ergo in solis formis consistit eorum essentia; nam materia eadem est in utroque. Secundo, quia si materia est de essentia, ergo pars materiæ erit pars essentiæ; ergo pars integralis, verbi gratia, manus vel caput, erit pars essentialis, quia est pars quædam essentiæ. Consequens autem est falsum, quia alias homo mutilus non haberet totam hominis essentiam, et consequenter non esset homo. Tertio, quia si materia in communi esset de essentia substantiæ materialis, ergo in specie de essentia talis substantiæ esset talis materia, et in individuo de essentia talis individui esset hæc individua materia: hoc autem est falsum, quia variata tota materia per continuam nutritionem semper manet idem numero homo. Et in resurrectione quamvis animæ non detur idem numero corpus, quod antea habuit, sed ex alia materia confectum, erit idem numero homo, qui antea fuerat.

Vera sententia.

3. Contraria nihilominus sententia, nim[illegible]rum, materiam esse de essentia materiali substantiæ, vera est, et communiter recepta. Docuit eam Avicen., 5 Metaph., c. 4, ubi d[illegible]cit, quidditatemrei naturalisesse ex comp[illegible]sitione materiæ et formæ, et eam ubique d[illegible]cet D. Thomas, præsertim 1 parte, quæs[illegible] 75, art. 4, et 1 contra Gentes, cap. 21, lib. 2, cap. 81, et de Ente et essentia, cap. [illegible] ubi Cajetanus, quæst. 4; Capreolus, in [illegible] dist. 44, quæst. 1, art. 1; Scotus, in 2, di[illegible] 22, quæst. unic., et 7 Metaph., quæst. 1[illegible] Ægid., 7 Metaph., quæst. 2, et alii ibide[illegible] Sumiturque ex Aristotele, lib. 5 Physi[illegible] cap. 1, ubi tam materiam quam formam [illegible]cit esse naturam rerum naturalium; in [illegible] autem idem est natura quod essentia, ut s[illegible]pra dictum est, quamvis etymologia nomi[illegible] sit diversa. Unde non satis sibi constat Av[illegible]roes, cum 7 Metaph., textu 27, fatetur, [illegible]turam, quam habent species in rebus ge[illegible]rabilibus, esse quid compositum ex materia et

na, quod est verum de natura integra seu ali. Sunt etiam alia testimonia Aristotelis aliorum gravium auctorum, quæ statim remus. Ut vero ratione hanc sententiam bemus, paulatim procedere oportet per nullas propositiones.

Quæstionis resolutio.

. Dico ergo primo : materialis substantia pleta, sicut est vere ac per se una, ita m habet quidditatem et essentiam. Quæ positio videtur per se nota ex terminis ; Unum consequitur ens, unde unumdque sicut est ens, ita est unum ens; autem ab esse vel essentia dicitur; d ergo est simpliciter unum ens, unum habere necesse est, et consequenter m essentiam, præsertim naturaliter londo, et de naturali unitate; si ergo subtia materialis est proprie ac per se unum unam etiam essentiam habet. Certum utem et indubitatum, substantiam matem esse proprie ac per se unum ens; ergo prie ac per se habet unam essentiam.

Secunda conclusio.—Dico secundo : subtia materialis, ut est ens per se unum, est sola forma, nec sola materia, sed positum ex materia et forma. Hoc etiam certum fere ex terminis ; nam in nulla ie substantiæ materialis sola forma dicisse tota species; neque enim anima est o, aut forma aquæ est aqua. De materia n id clarius est, nisi quis erret cum anti- philosophis, dicens totam substantiam n generabilium esse materiam, solisque lentibus differre. Hinc Aristoteles, 7 ph., c. 7, negat formam substantialem rari, sed compositum, cum tamen cersit generari substantiam materialem per iam. Hinc etiam D. August., 19 de Civit., 9, laudat Varronem dicentem, hominem nimam esse solam, nec solum corpus, und ex utroque constans; quod etiam uit Damasc., lib. 3 de Fid., c. 3. Eadem n ratio est de omnibus substantiis mateus, et de substantia etiam materiali in uni. Denique id patet ex dictis sectione dente; nam substantia materialis ut t substantia completa; sed neque for- neque materia per se est substantia leta; ergo substantia materialis non dilam formam nec solam materiam, sed ositum ex utraque; nam quod hoc comm sit per se unum, supra satis declara- est, cum de materiali ac formali causa ageremus, et ex statim dicendis amplius constabit.

6. *Tertia conclusio.* —Dico tertio : integra essentia hujus substantiæ non est sola materia, neque sola forma, sed quædam natura ex utraque composita, quæ per se una est in ratione naturæ seu essentiæ. Hæc sumitur ex Arist., 8 Metaph., text. 15, dicente, quidditatem substantiarum materialium esse per se unam, quia constat ex actu et potentia, quæ per se uniuntur. Et ratione probatur primo, quia hæc substantia est per se una compositione ; ergo habet unam essentiam ; ergo illa non potest esse sola forma, neque sola materia ; ergo est natura ex utraque composita. Prima consequentia probatur ex prima conclusione, quia substantia per se una est ens per se unum ; ens autem per se unum, unam habet essentiam. Sed instari potest : nam Christus, ut est in duabus naturis subsistens, est simpliciter unum ens per se, et tamen non habet unam tantum essentiam, sed duas. Respondetur instantiam non esse ad rem. Primo quidem, quia ille modus unitatis et compositionis plurium naturarum in una persona, non est naturalis ; hic autem loquimur de ente per se uno, naturali modo; hujusmodi enim ens primario habet unitatem ex unitate essentiæ. Deinde est differentia, quia Christus non habet unitatem ex immediata unione naturarum inter se, sed solum ex unione earum in eadem persona ; substantia autem naturalis primo et per se habet unitatem ex unione materiæ et formæ inter se, et ideo si talis est illa unio, ut constituat ens per se unum, talis etiam erit, ut constituat essentiam per se unam.

7. Unde confirmatur illa prima consequentia : nam si substantia materialis est per se una, cum in ea includantur materia et forma, vel id est propter solam unitatem suppositi, vel etiam propter unitatem essentiæ. Non primum ; ergo secundum. Major constat a sufficienti partium enumeratione. Neque enim satisfaciet qui dixerit, substantiam materialem esse per se unam propter unitatem compositi, abstrahendo ab uno supposito vel essentia ; nam, licet hæc abstractio mente fieri possit, tamen in re non potest esse compositum per se unum, nisi sit vel unum suppositum, vel una natura seu essentia, quod idem est. Minor autem probatur, quia unitas suppositi in substantiis materialibus consurgit ex unitate naturæ, vel mediante illa, quando suppositum est proprium et connaturale, ut

nunc loquimur. Quod sic declaro : nam vel opinamur in toto supposito materiali tantum esse unam subsistentiam simplicem quæ terminat totam naturam et materiam ac formam, et sic talis subsistentia supponit integram naturæ unitatem, ut eam adæquate terminare possit et in ea complectatur materiam ac formam; illa ergo unitas, quæ consurgit ex unione materiæ et formæ, præcisa subsistentia, est unitas essentiæ, atque ita unitas proprii suppositi supponit unitatem essentiæ. Si vero opinemur materiam et formam habere partiales subsistentias, eadem vel majori efficacitate idem concluditur, quia ex materia et forma non consurget unum suppositum, nisi earum subsistentiæ conjungantur ad componendam unam adæquatam subsistentiam; non possunt autem ita uniri, nisi eadem materia et forma secundum suas entitates essentiæ inter se uniantur, quæ unio naturæ ordine antecedere debet; nam sicut essentia prior est subsistentia, ita unio in entitatibus essentiæ prior esse debet, quam unio in partialibus subsistentiis. Igitur si ex his consurgit una subsistentia totalis, multo magis ex illis consurget una essentia. Est ergo substantia materialis per se una non tantum ratione unius suppositi, sed etiam ratione unius essentiæ.

8. Atque hinc facile probatur secunda et tertia consequentia principalis rationis. Quia jam ostensum est, ex materia et forma, prout in qualibet earum est aliqua essentia non completa, sed partialis, apta uniri alteri, componi essentiam quamdam completam ac per se unam; hæc ergo est propria et adæquata essentia substantiæ compositæ. Probatur consequentia, primo, quia illa essentia, alicujus rei est essentia, et non alterius, nisi substantiæ materialis. Secundo, quia substantia materialis est ens completum; ergo debet habere essentiam completam; sed essentia materiæ per se sola, aut essentia formæ per se sola non est completa, quia neutra earum est completum ens aut completa natura, cum sit natura sua instituta ad substantiam complendam; neutra ergo earum est completa essentia; ergo neutra est tota essentia substantiæ materialis. Tertio, quia essentia debet esse rei proportionata; ergo ens compositum habere debet essentiam compositam; sed substantia materialis est unum ens compositum; ergo integra essentia illius debet esse una compositione; non est ergo sola forma, quæ simplex est, nec materia, sed compositum ex utraque. Prima consequentia probatur, tum ex debita proportione, tum etiam quia illud est de essentia rei, quod intrinsece ac per se primo rem constituit; ens autem compositum intrinsece ac per se primo constituitur per naturam compositam.

9. *Objectioni satisfit.* — Dices : ens artificiale est compositum ex materia et forma artis, et nihilominus ejus essentia consistit in sola forma artis, ut multi sentiunt; ergo non est de ratione entis compositi, ut habeat essentiam compositam, et idem argumentum fieri potest de aliis compositis accidentalibus. Respondetur imprimis non esse parem rationem, nam ens compositum ex substantia et accidente non est proprie unum ens, quia non est per se unum, et ideo si adæquate de illo loquamur, proprie non habet unam essentiam, sed includit plures, non per se, sed per accidens unitas. Formaliter autem loquendo de his compositis, dicitur eorum essentia consistere in forma accidentali, quia illa dicunt de formali, et connotant subjecta. Quod non ita est de substantia composita; est enim per se una, et ideo essentiam per se unam habere debet; homo enim non tantum dicit formaliter animam, sed humanitatem, quæ non est sola anima, alias esset spiritualis et immortalis humanitas, sicut anima, quod est plane falsum; est ergo humanitas integra essentia ex anima et corpore composita, et idem est de cæteris rebus materialibus. Non tamen desunt [1], qui in hoc æquiparent artificialia substantiis, et differentiam inter hoc constituant inter artificialia, et alia accidentaliter composita. Sed in hoc non est nobis immorandum, nihil enim ad rem præsentem refert, præsertim quia si quæ est differentia, solum est in nominum usu et significatione, non in rebus.

10. Unde ex hac ipsa differentia inter substantiam et accidentia argumentor quarto. Nam in definitione substantiæ materialis ponitur materia; ergo est de essentia ejus. Patet consequentia, quia in hoc differt substantia ab accidente, quod non definitur per aliquod additum, sed per intrinseca et essentialia principia. Nec satis est quod quidam asserunt, accidens definiri per additum alterius prædicamenti, substantiam vero, ejusdem; nam, licet hoc sit verum de substantia incompleta, qualis est materia ipsa vel forma, non tamen de substantia completa; nam,

[1] Vide Fonsec., 5 Metaph., c. 7, quæst. 5, sect. 4.

: dicebam sectione præcedente, materia dit transcendentalem habitudinem ad formam, et forma ad materiam; substantia vero : utraque composita est quid omnino absotum, non dicens habitudinem ad extrinseum, nisi forte tanquam ad finem, vel ad incipium efficiens. Adde quod, si materia m est pars essentialis substantiæ, vix inlligitur quo modo in prædicamento substane collocetur, quia nec collocatur directe, m non sit substantia integra, neque etiam ductive tanquam pars essentialis substan-. Dices, reduci ut vehiculum formæ. Sed rte pari fere ratione posset reduci ad quanatem, maxime juxta Comment., quia est am vehiculum quantitatis. Et præterea subintia, quæ directe ponitur in prædicamento, n indiget vehiculo, cum sit ens per se ablutum et integrum. Forma autem materia-, quæ suo modo indiget sustentante aut hiculo, non ponitur directe in prædicamen- substantiæ, sicuti nec materia, imo neque ima rationalis, quamvis sit subsistens, potur directe in prædicamento substantiæ; go materia non solum reduci debet ad illud ædicamentum, ut vehiculum formæ, sed ıxime ut pars materialis substantiæ; non , autem pars, nisi essentialis; ergo.

11. Ultimo argumentari possumus, quia ɔprietates materialis substantiæ, non solum forma sumuntur, sed etiam a materia; sed ɔprietates consequuntur essentiam; ergo essentiam hujus substantiæ non solum rtinet forma, sed etiam materia. Major pa-, quia non solum ex forma, sed maxime materia habent substantiæ inferiores quod ruptibiles sint, et substantiæ cœlestes ex conditione materiæ habent etiam quod t incorruptibiles; item hæ substantiæ non um ex forma, sed etiam ex materia habent od corporeæ sint, sive per corporeum difentia essentialis, sive proprietas aliqua cirnscribatur. Unde homo simpliciter corpos est et mortalis, ratione suæ essentiæ et uræ, etiamsi anima ejus incorporea sit et nortalis. Rursus hæ substantiæ non solum forma, sed etiam ex materia habent, quod t entia naturalia et mobilia; unde aliqui tus non solum ratione formæ, sed etiam one materiæ naturales sunt. Denique non um forma, sed etiam materia aliquo modo fert ad operationes substantiarum, adeo nerito D. Thom., 1 part., quæst. 5, art. 4, erit, quod si corpus nihil conferret animæ onali ad operationes intellectuales ejus, non uniretur illi per se, nec corpus esset de quidditate hominis, sed anima esset homo; est ergo materia pars essentiæ in materialibus rebus.

12. *Quarta conclusio.* — Dico quarto : materia est de essentia substantiæ materialis tanquam inchoatio quædam, et fundamentum essentiæ, quæ per formam completur, ac plene constituitur. Hæc conclusio constat fere ex supra dictis de causalitate materiæ et formæ, et quoad hoc recte dicitur materia esse in his rebus tanquam receptaculum formæ, vel etiam tanquam vehiculum, et sustentaculum respectu earum formarum quæ sustentante indigent. Hinc tamen colligi non potest omnino esse extra essentiam; recte vero concluditur, esse solum quasi fundamentum et inchoationem ipsius essentiæ. Item hoc includitur in ratione primi subjecti, quod formæ supponitur, et per illam actuatur, et complementum perfectionis recipit.

Argumentorum solutio.

13. *Aristotelis testimonia explicantur.* — Denique ex hac assertione solvuntur facile fundamenta contrariæ sententiæ. Aristoteles enim, locis in principio citatis, nihil aliud intendit, quam quod in hac ultima conclusione asseruimus, formam, scilicet, esse rationem et terminum constituentem essentiam rei, non vero solam illam esse totam essentiam. Et in verbis ibi citatis ex primo Metaphysicæ, juxta communem lectionem, non dicit Aristoteles carnem esse formam seu rationem, sed carnis et cujuscunque similis rei esse vel dari formam seu rationem, qua nimirum constituitur. Quod si, ut aliqui moderni legunt, dicat carnem esse rationem, intelligendum est per synecdochen, ut totum a parte principaliori nominetur. Potest etiam, cum dicit formam esse rationem vel quidditatem rei, per antonomasiam intelligi, quia præcipua est pars quidditatis; vel intelligitur etiam causaliter, quia forma est quæ præcipue constituit quidditatem rei, eamque ab aliis distinguit. Legatur D. Thom., 1 part., quæst. 75, art. 4.

14. Ad primam rationem ex eadem conclusione ultima respondendum est, illa optime probari, materiam esse veluti quamdam inchoationem essentiæ, non vero quod sit omnino extra essentiam. Quia ut substantiæ differant specie, satis est quod in forma differant, neque est inconveniens ut variæ essentiæ specie distinctæ, in fundamento et ma-

teriali principio similes sint. Et propterea res materiales, quæ non solum in forma, sed etiam in materia differunt, non tantum specie, sed etiam in genere physico differre dicuntur. Ad secundam rationem ex eadem radice respondetur, non omnes partes materiales esse essentiales, quia non omnes sunt necessariæ, ut forma complere possit cum materia illud compositum, in quo essentia rei consistit, et ideo illa materia est simpliciter essentialis, quæ ad hoc necessaria est; reliqua vero dicitur esse de integritate, aut complemento rei.

15. Ad tertiam, quod attinet ad essentiam in specie, verum est esse de essentia rei, ut per talem speciem materiæ constituatur, qualem natura sua forma postulat; nam si fingeremus animam rationalem uniri materiæ cœlesti, non consurgeret una essentia ejusdem rationis cum essentia hominis. Unde Theologi recte concludunt, Verbum divinum assumpsisse corpus ex materia hac generabilium rerum, ex eo quod assumpsit veram hominis essentiam. Non est autem intelligendum, ex eo quod materia in communi sit de essentia substantiæ in communi, fieri consequens ut uniuscujusque substantiæ specie distinctæ sit etiam materia specie distincta quoad propriam speciem essentialem materiæ, quia fieri potest ut plures formæ specie diversæ postulent materiam ejusdem rationis substantialis, quamvis in ea varias dispositiones requirant.

16. Quod vero attinet ad unitatem individui, fatendum est absolute, substantiam materialem, ut sit eadem numero, requirere non solum eamdem numero formam, sed etiam eamdem numero materiam; tantoque fore hanc unitatem perfectiorem in tota substantia, quanto major fuerit in utroque principio, non tantum formali, sed etiam materiali. Nam unitas totius ex unitate partium consurgit. Et quia eadem est proportio rei singularis ad sua principia singularia, quæ est rei specificæ ad principia communia. Sicut ergo species in communi principia habet determinata in specie, ita res singularis determinata habere debet propria principia in individuo, et in particulari. Denique hac ratione concludunt Theologi, ad unitatem resurrectionis eorumdem hominum pertinere, ut eorum animæ eisdem numero corporibus uniantur, de qua re disputavi late contra Durandum, in 2 tomo tertiæ part., disput. 44, sect. 2. Hæc autem unitas materiæ non semper æqualis est, quia saltem paulatim potest interdum variari, ut docuit D. Thom., 1 part., quæst. 119, art. 1, et tunc censetur eadem perseverare quasi continuatione quadam, ratione cujus, et præcipue ratione formæ, individuum physice manet semper idem, de qua re dictum est etiam in superioribus, disp. 5, de Principio individuationis, sect. 3.

SECTIO III.

Utrum substantia materialis sit aliquid distinctum a materia et forma simul sumptis, et unione earum.

1. Quæstio hæc de quolibet toto respectu suarum partium, et composito respectu suorum componentium tractari potest; tamen commode in hunc locum cadit, tum quia prima et præcipua compositio naturalis est ex partibus essentialibus substantiæ; tum etiam quia necessaria est ad rationem compositæ seu materialis substantiæ exacte declarandam.

Prima sententia ponens realem distinctionem.

2. Sunt ergo in hac re variæ sententiæ. Prima affirmat substantiam compositam esse re ipsa distinctam a suis partibus, non tantum singulis (quod certum est et indubitatum apud omnes), sed etiam simul sumptis, non solum secundum aliquem realem modum quem ad dat ipsis partibus, sed etiam quia sit vera entitas realiter distincta ab ipsis. Ita sentiunt multi expositores Aristot., in 1 Phys., text. 16 ubi Aristoteles hanc partem generatim insinuat. Eamque tenet Hervæus, Quodlib. 2 quæst. 15; Capreol., in 3, dist. 2, art. 1 Cajet., 3 part., quæst. 6, art. 5, ad 1 Durand. Ferrar., 4 contra Gent., c. 81; Javell., 7 Metaph., quæst. ult. Favet D. Thomas, in 3 dist. 2, quæst. 1, art. 3, quæstiunc. 3, ad 3 et in 4, d. 16, quæst. 1, art. 1, quæstiunc. 3 ad 2. Idem tenet Scotus, 8 Metaph., quæst. 4 et in 3 Sent., d. 2, quæst. 2; et ibi Lichetus Mairon., d. 1, quæst. 10; Antonius Andr., Metaph., quæst. 18; Zimara, Theorem. 75; idem tenet Avicenna, lib. 3 suæ Metaph., c. Favetque huic sententiæ Aristoteles variis locis; nam 5 Metaph., c. 14, text. 19, ait *Sex non sunt bis tria, sed semel sex.* Similiter lib. 7, c. 17, dicit syllabam, *ba*, non esse *b* *a*. Et lib. 8, c. 6, text. 15, ait, totum esse aliquid præter partes. Et 2 de Anim., in principio, et sæpe alibi, distinguit substantiam formam, materiam et compositum, sentiens compositum esse rem per se distinctam.

3. *Primæ sententiæ fundamentum.* — Fundamentum hujus sententiæ est, quia multa in re ipsa tribuuntur toti substantiæ compositæ, quæ partibus etiam simul sumptis non conveniunt, et e converso. Totum enim est, quod per se primo generatur, non autem partes simul sumptæ, neque etiam unio earum; nam cum unio sit relatio, non potest esse generationis terminus. Similiter totum corrumpitur, etiamsi partes maneant, ut patet in morte hominis. Rursus totum componitur ex partibus simul sumptis et unitis : neque enim disjunctæ componunt; et tamen totum non componit seipsum, ut per se constat. Denique totum est, quod agit, movetur, ambulat, et similia, quæ aggregato ex unione et partibus tribui non possunt. Est ergo totum res aliqua præter illud aggregatum.

4. Et hinc sumi potest secunda ratio, quia si substantia composita non esset aliquid a partibus simul sumptis distinctum, non magis esset unum ens quam sit acervus lapidum, aut domus, vel certe quam corpus album ut sic, quia omnia hæc sunt multitudo suarum partium simul sumptarum, et tali modo unitarum. Tertia ratio sit, quia si tota substantia nihil aliud esset quam partes essentiales simul sumptæ, ergo eadem ratione eadem substantia, ut constat ex integralibus partibus, non erit aliud quam partes ipsæ integrales simul sumptæ; ergo partes integrales et essentiales erunt idem inter se; quia quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se; consequens autem est plane falsum; ergo.

Secunda opinio admittens distinctionem modalem.

5. Propter hæc argumenta alii convincuntur, ut admittant distinctionem ex natura rei inter partes et totum, in quo cum præcedente sententia conveniunt; negant tamen distinctionem illam esse realem proprie, sed modalem tantum. Quia putant hanc et esse necessariam, et sufficere ad veritatem et proprietatem omnium locutionum, quæ in argumentis factis proponuntur, et quia totum ut totum, aliquem realem modum dicit, quem non dicunt partes, quantumvis simul vel conjunctim sumptæ. Non est autem necesse ut dicant aliquam rem omnino distinctam; neque enim intelligi potest qualis sit illa res, aut cur ultra partes simul sumptas et unitas constituenda sit.

Tertia opinio negans omnem distinctionem in re.

6. Tertia opinio, et magis recepta, est, substantiam compositam in re ipsa non esse quippiam distinctum, neque realiter, neque modaliter a partibus essentialibus simul sumptis et unitis, sed ad summum ratione et modo concipiendi et loquendi nostro. Hanc tenent frequentius expositores Aristot., 1 Phys., loc. cit., præsertim Græci, Alexand., Themist., Philop., Simplic.; et favet Averr., comm. 17. Tenent etiam Durand., in 3, d. 2, quæst. 2; Gregor., in 1, dist. 24, quæst. 1, art. 1, Palud., in 3, d. 1, quæst. 1; Niphus, 7 Metap., disp. 19, ubi Soncin., quæst. ult., utramque partem censet probabilem. Et huic sententiæ magis favet D. Thom. Lib. 4 cont. Gent., c. 18, ad 5, sic scribit : *De humanitate non est intelligendum, quod sit quædam forma consurgens ex conjunctione formæ ad materiam, quasi realiter sit alia ab utroque, quia cum per animam fiat materia hoc aliquid actu, ut dicitur 2 de Anima, illa tertia forma consequens non esset substantia, sed accidens.* Et 1 part., quæst. 11, art. 2, ad 2, dicit, *totum heterogeneum esse multitudinem*, scilicet, partium unitarum. Favet etiam in illis locis, quæ affert prima sententia; nam in priori solum ait, cum dicitur humanitatem esse corpus et animam, materialiter esse verum : *Sicut nomine totius* (inquit) *intelliguntur partes, et non quod totum, proprie loquendo, sit suæ partes, et non aliquid ex partibus constitutum.* Ubi solum dicit in locutione esse improprietatem, ad quam sufficit distinctio rationis; non tamen ponit distinctionem, sed identitatem rei, quam declarat per illam particulam, *materialiter*. Et eodem modo dicit in altero loco, totum prædicari de partibus simul acceptis, licet improprie. Atque hoc modo dicit etiam August., 7 de Trinit., c. 4 : *Homo nihil aliud est quam anima et corpus*; et 9 de Civit., cap. 3, commendat Varronem, quod hominem neque animam solam, neque solum corpus, sed animam simul et corpus esse arbitratur. Quæ verba refert D. Thomas, 1 p., quæst. 75, a. 4, in argum. Sed contra. Imo in Symbolo Athanas. dicitur : *Anima rationalis et caro unus est homo.* Et Arist., in 2 de Anim., c. 1, dicit, animam et corpus esse animal, sicut pupilla et visus est oculus. Idem fere 4 Phys., text. 33, et 5 Metaph., text. 31; Avicenna, 3 Metaph., cap. 2. Atque hæc sententia vera est.

Resolutio quæstionis, et approbatio tertiæ sententiæ.

7. *Prima assertio.* — Ut tamen explicetur, dicendum est primo, compositam substantiam distingui realiter a singulis partibus, non adæquate (ut sic dicam) et se tota, sed per inclusionem alterius partis. Hæc assertio est recepta ab omnibus. Et prima ejus pars patet, quia substantia composita aliquam rem includit realiter distinctam a singulis partibus sigillatim sumptis. Homo enim comparatus ad animam includit corpus, quod est res distincta ab anima, et comparatus ad corpus includit animam, quæ est res distincta a corpore. Intercedit ergo ibi aliqua distinctio realis, saltem illa quæ est per inclusionem alicujus rei distinctæ. Quod vero non intercedat major distinctio, probatur, quia impossibile est concipere totam substantiam compositam, quin in ea includatur quælibet pars componens illam; ergo impossibile est distinguere partes singulas a substantia composita, nisi per inclusionem unius partis, et additionem alterius. Et confirmatur, nam si major esset distinctio, oporteret distinguere substantiam compositam a parte tanquam duas entitates omnino condistinctas; hoc autem est impossibile. Quod patet, quia vel distingueretur totum a parte, ut entitas simplex a simplici, vel ut composita a simplici. Prior modus dici non potest, alias non esset substantia composita, quæ a parte distinguitur. Si autem dicatur secundus, inquiro ex quibus partibus componatur tale compositum. Non certe aliis, nisi illis a quibus sigillatim distinguitur; ergo non potest ab eis distingui, nisi ut includens ab incluso.

8. *Secunda assertio.*—Dico secundo : substantia composita distinguitur in re ipsa a materia et forma simul seu aggregatim sumptis, tanquam includens utramque earum, et addens realem unionem substantialem earum inter se, quæ est aliquid in re ipsa distinctum ab eis, et ab aggregato earum, non ut res realiter distincta, sed ut realis modus. Tota hæc assertio facile probari potest. Quod enim tota substantia composita non possit distingui ab aggregato duarum partium, nisi ut includens eas, satis probatum relinquitur ex dictis in priori assertione. Quod vero aliquid in re ipsa addat præter illud aggregatum, probatur, quia existere potest in rerum natura aggregatum illarum partium non existente toto; ut in triduo existebat aggregatum seu collectio corporis et animæ Christi, et non existebat humanitas ejus. Nec solum in locis distantibus, sed etiam in propinquis, imo in eodem spatio simul esse poterant, nondum existente tota composita substantia, si illa præsentia tantum esset localis; ergo substantia composita ut sic aliquid in re ipsa addit aggregato duarum partium, separabile ab ipsis, et consequenter distinctum ab ipsis, juxta principia superius posita de distinctionibus rerum. Quod autem id, quod compositum addit utrique parti, nihil aliud sit quam unio substantialis, probatur, quia sine hac unione impossibile est consurgere totam substantiam, quidquid aliud partibus ejus addi fingatur; cum hac vero unione statim ex utraque parte resultat totum, etiamsi omnia alia e medio tollantur; ergo tota substantia hanc unionem addit aggregato suarum partium. Denique quod hæc unio non sit res distincta, sed tantum realis modus, satis probatum est in superioribus disputando de causalitate materiæ et formæ.

9. *Tertia assertio.* — Dico tertio : tota substantia non distinguitur a partibus simul sumptis et unitis realiter aut ex natura rei, seu in re ipsa, sed solum ratione. Hanc conclusionem contendunt auctores ultimæ sententiæ. Et probatur prior pars de distinctione in re : nam vel totum distinguitur a partibus simul sumptis et unitis, tanquam includens ab incluso, aut tanquam omnino condistinctum ab illis; neutrum horum dici potest; ergo nullo modo distinguitur in re. Consequentia tenet a sufficienti enumeratione. Neque enim fingi potest tertium medium, nimirum, quod duo extrema in re distinguantur, et tamen quod unum includat aliud, et nihil præter aliud, et e converso; hæc enim est maxima identitas in re. Minor autem, quoad posteriorem partem, evidentior est quam ut nova probatione indigeat; in prima enim assertione probavimus non posse totum distingui ab una vel altera parte sine inclusione ejus, et consequenter in secunda assertione manifestum reliquimus, non posse distingui ab aggregato earum, nisi includendo illud ; ergo pari ratione non potest distingui a partibus simul sumptis et unitis, nisi includendo utramque partem et unionem. Imo neque mente concipi potest totum et per se compositum non includens illa tria, scilicet, utramque partem et unionem; ergo non potest hoc compositum distingui a partibus simul sumptis et unitis, tanquam aliquid omnino condistinc-

n; sic enim distingui dicitur, quod aliud a includit.

10. Altera vero pars minoris, in qua vi- ur esse punctus difficultatis, probatur, a nihil potest intelligi aut excogitari, quod re ipsa addat partibus simul sumptis et tis. Nam imprimis, quidquid illud esse ;atur, non est necessarium; nam si mente d separes, et intelligas partes existentes unitas, intelliges totum existere absque additu; non est ergo gratis fingendum. nde vel illud est res aliqua habens pro- ım entitatem realiter distinctam, vel est tum modus realis; neutrum dici potest; o. Minoris prior pars ex se videtur evi- s, tum quia illa entitas non potest esse dens, cum dicatur essentialiter compo- e substantiam. Nec potest esse substantia, ı nec est materia, nec forma, nec compo- m, quæ membra adæquate dividunt sub- tiam materialem, teste Aristotele. Neque dici potest illa entitas esse totum positum, cum dicatur compositum ad- e illam entitatem supra materiam et for- n, et unionem earum; tum etiam quia in morte hominis, verbi gratia, non tan- humanitas desineret per disjunctionem æ et corporis, sed etiam periret illa en- , quod est aperte falsum. Tum præterea jam substantiæ materiales essentialiter ponerentur non tantum ex materia et a, sed etiam ex tertia illa entitate, quod ıbsurdissimum, cum explicari non possit illa sit, neque ad quem finem consti- ır. Neque in homine dici poterit an spi- lis sit, an materialis. Ac denique quia ederetur in infinitum; quæro enim an positum ex materia et forma, et illa en- e, distinguatur ab omnibus illis simul tis et unitis, per additionem alterius en- s; nam hoc affirmare et valde frivolum t tunc procedendum erit ulterius absque ino. Si vero id negetur, jam de illo com- o conceditur quod intendimus, et inde nsequens illud potius esse verum de posito ex sola materia et forma inter s.

. Denique probatur altera pars, quod, et, illud additum non possit esse novus us realis, quia in toto composito nullus modus excogitari potest præter unio- partium, qui per se conferat ac neces- s sit ad compositionem totius. Potestque argumentum supra factum applicari; intellecta materia, et forma, et unione earum, intelligimus resultare compositum, etiamsi nullus alius modus intercedat. Dices, ut resultet totum compositum substantiale, necessarium esse modum subsistentiæ, qui est distinctu sab unione. Respondetur, nunc nos loqui de composito, quod immediate resultat ex materia et forma unitis, quod est humanitas, verbi gratia, seu natura integra, cui naturæ verum est addi modum subsistentiæ, eo modo quo in superioribus declaratum est; tamen inde resultat, formaliter loquendo, aliud compositum, quod est suppositum materiale, quod a suis etiam componentibus simul sumptis et unitis in re non distinguitur. Unde sumitur generalis doctrina et confirmatio; nam in quolibet alio composito totum non distinguitur in re a partibus et unione earum simul sumptis; ergo idem erit de substantia composita comparata ad suas partes et unionem earum simul sumptas. Antecedens præcipue intelligendum est de totis actualibus et realibus, nam totum potentiale, ut est genus, respectu specierum, secundum suam realitatem idem est non solum cum omnibus speciebus, sed etiam cum singulis; totum autem, quod solum habet compositionem secundum rationem, ut est species, respectu generis et differentiæ, in re non distinguitur a singulis componentibus, sed tantum ratione.

12. Omissis ergo iis quæ per rationem fiunt, de totis realibus probatur antecedens inductione. Nam album, verbi gratia, ut est quoddam totum accidentale, in re non distinguitur a corpore, albedine et unione simul sumptis; ergo idem erit, servata proportione, in substantiis. Respondent aliqui[1], negando consequentiam, quia ex accidente et subjecto non resultat una essentia, nec unum per se, sicut ex materia et forma. Sed ex hac differentia ad summum colligi potest, aliud genus unius perfectioris esse inter materiam et formam substantialem, quam inter corpus et albedinem, et alio modo magisque per sese comparari in ratione potentiæ et actus ejusdem generis, illa duo quam hæc; nam hoc satis est ut ex vi illius consurgant per se unum et una essentia, et non ex his. Non video autem, quid illud referat ad majorem distinctionem compositi substantialis a suis partibus simul sumptis et unitis, quam compositi accidentalis a suis componentibus

[1] Fonsec., lib. 9 Met., c. 2, quæst. 2, sect. 2; Conimbr., 1 Phys., c. 2, q. 1, art. 5.

eorumque unione. In utroque enim composito intelligimus satis esse proportionatam unionem componentium absque ullo alio addito, ut compositum existat. Neque illud, quod est per se unum, habet hanc (ut sic dicam) perseitatem ex aliquo alio addito; nam potius illud posset obstare unitati per se, quia faceret aggregationem minime necessariam ad substantiale esse totius; sed consurgit illa unitas per se ex tali unione, talique aptitudine unibilium; sicut etiam juxta veram Theologiam, ex Christi humanitate et Verbo divino consurgit una persona composita, quæ vere ac per se est una; non potest autem fingi, quod in illo composito sit aliquid distinctum a Verbo, humanitate, et unione simul sumptis, ut tetigi in 1 tomo tertiæ part., disput. 35, sect. 3, in fine.

13. Eadem distinctio fieri potest in toto integrali, sive homogeneo, sive heterogeneo. Sine causa enim Joannes de Neapoli, Quodlib. 2, quæst. 7, inter hæc differentiam contituit, dicens, totum heterogeneum distingui a partibus, non vero homogeneum; quod sine ullo fundamento dictum est, quia rationes æque procedunt in utroque; positis enim partibus proportionatis et unione, quidquid aliud in quolibet toto asseritur, fictitium est. Quapropter (ut uno verbo omnia concludamus) quodcumque totum, qualecumque illud sit, requirit unionem partium proportionatam, et nihil est præter partes simul sumptas, et sic conjunctas. Unde etiam acervus lapidum, qui maxime censeri solet idem cum partibus, præter singulos lapides, et multitudinem eorum, requirit illorum propinquitatem; nam si in locis distantibus essent, acervum non componerent; atque ita acervus nihil aliud est quam omnes lapides simul sumpti, et in tali loco ac propinquitate constituti. Domus vero, quia requirit majorem unionem et compositionem partium, nam ultra propinquitatem requirit ordinem, et situm, et aliquam artificialem conjunctionem, ideoque majorem unitatem habet, non tamen majorem identitatem aut distinctionem ab omnibus partibus simul sumptis, et unione earum. Rursusque album physice est magis unum, quia unio physica albedinis ad subjectum major est; identitas autem et distinctio ejusdem est proportionis. Substantia ergo composita eamdem rationem servat ad suas partes et earum unionem simul sumptas; non est ergo inter hæc in re ipsa distinctio.

14. Quod vero sit nonnulla distinctio r tionis, id ad summum probant fundamen aliarum opinionum, et ex ipso modo loquen fit satis probabile; nam propter hanc d tinctionem rationis, impropriæ censentur il locutiones, in quibus partes de toto præ cantur. Ac tandem declarari potest; na aggregatum ex partibus et unione conci tur aliqua ratione per modum plurium; i sum autem totum magis concipitur per m dum unius, ac si esset res quædam simple hoc ergo satis est ad nonnullam rationis d tinctionem.

Responsio ad argumenta.

15. *Totum, non partes, cur corrumpi di tur ac generari.* — Ad fundamenta cont riæ sententiæ respondetur imprimis, qu quid tribuitur toti, posse tribui partibus mul sumptis et unitis, secundum rem, secundum identitatem; secundum mod autem concipiendi non proprie tribui, et hoc satis esse distinctionem rationis. Et singulas locutiones respondetur, totum nerari tanquam adæquatum terminum fit; formam vero, vel unionem ejus formalem terminum, quo fit totum; ideo totum esse rem distinctam, tam a forma q ab unione ejus, non tamen a tota realitate teriæ, et formæ, et unionis, collective sum Similiter ut totum corrumpi dicatur, satis quod unio partium dissolvatur, ut fit in m hominis, quia jam non manet tota illa e tas cum omni modo reali, qui est de rat totius. Atque ita solum fit, totum in re tingui et a singulis partibus, et a multitu earum absque unione, non vero ab ipsi unione simul sumptis. Præterea partes cuntur componere totum divisim seu sig tim, et ita ab eis distinguitur totum. Nec fert quod non componant, nisi quando unitæ, quia etiam tunc singulæ compon et non aggregatum seu collectio earu unionis. Denique idem est de aliis locut bus, quod totum agit, vel movetur, etc.

16. Ad secundam rationem jam respon est negando sequelam; nam ut subst composita sit magis per se una quam entia per accidens, non requiritur majo tinctio, sed major unio et major prop suarum partium. In hoc enim posuit Ari 8 Metaphys., cap. ult., et lib. 2 de An cap. 1, unitatem per se compositi sub tialis ex materia et forma, non in illa m distinctione.

17. Ad tertiam respondetur, solum pro-are, totam substantiam, ut consurgit ex mnibus partibus substantialibus et integrabus, et ut consurgit ex essentialibus, utrisie simul sumptis et unitis, esse eamdem nnino rem ; non vero recte inferre, partes ntegrales esse essentiales, vel e converso, nia in hoc jam fit comparatio singularium rtium inter se. Testimonia vero Aristotelis : aliis jam adductis facile explicantur ; lum enim docere intendit totum non es- partes singulas, aut multitudinem ca-m aggregatim sumptam absque propria nione.

18. Ad fundamentum alterius sententiæ spondetur , ad prædictam proprietatem quendi sufficere distinctionem rationis. Nec t verum totum addere partibus alium rean modum præter unionem ; neque enim igis intelligi potest talis modus, quam od addat novam et distinctam rem, ut satis obatum est.

DISPUTATIO XXXVII.

RATIONE ESSENTIALI ACCIDENTIS IN COMMUNI.

Post considerationem substantiæ creatæ nsequenter succedit accidentis contempla- ; hæc enim duo membra diximus adæquate idere ens creatum. Prius autem quam ad gula accidentium genera descendamus, de accidente in communi tractanda oc-runt. Primum, de ipso communi conceptu identis ut sic, an habeat rationem aliquo do unam, et quænam illa sit, et hoc in esenti disputatione præstabimus. Deinde sequente, accidens ut sic cum substantia ata comparabimus, ut membris illis inter collatis illius divisionis exactior habeatur nitio. Tandem tertio divisiones accidentis, eam præsertim quæ est in novem genera, demus.

SECTIO I.

um accidens in communi dicat unum conceptum seu rationem objectivam.

Prior opinio negans.

. Auctores, qui existimant non posse esse ectivum conceptum communem, quin sit voeus et genericus, si ad res essentialiter ersas communis sit, consequenter negat habere accidens unum conceptum communem. Atque ita fere opinantur omnes, qui ex illo principio negant objectivum conceptum entis, quia tam pro comperto habent non dari unum commune genus ad novem prædicamenta accidentis, quam ens non esse genus ad decem ; nam solum illæ res prædicamento differunt, quæ in genere non conveniunt. Accedit, quod Aristoteles interdum non solum commune genus, sed absolute omne prædicatum commune his generibus negare videtur, quod maxime intelligendum est de communitate rationis objectivæ, cum de communitate solius nominis verum esse non possit. Antecedens probatur ex 5 Metaph., text. 12, et lib. 10, text. 14, ubi ait illa esse proprie diversa, quæ in nullo conveniunt; et 1 Poster., c. 11, ait, propositionem, in qua genus unius prædicamenti negatur de illo, esse immediatam, quia nullum habent commune prædicatum ; et alia adduximus supra tractando de ente.

Posterior opinio affirmans.

2. Nihilominus contrariam sententiam imprimis tenent omnes, qui idem sentiunt de conceptu entis. Deinde Soncinas et alii, qui dicunt conceptum objectivum entis esse hoc disjunctum, *substantia vel accidens*, necessario supponunt utramque partem illius disjuncti habere unum communem conceptum objectivum. Est autem hæc sententia eadem proportione declaranda et probanda, qua similis de ente. Primum enim juxta illam dicendum est, huic voci *accidens*, correspondere in mente unum conceptum formalem non solius vocis, sed rei primario significatæ per vocem. Probatur primo experientia, nam qui audit hanc vocem, et novit significationem ejus, non sistit in voce ipsa, sed aliquid per illam significatum concipit, nec distrahitur mens ejus ad concipienda plura quatenus plura seu diversa sunt, neque etiam manet quasi anceps et dubitans inter plura significata ; ergo signum est solum unum conceptum formare adæquati significati illius vocis. Secundo, quia illa vox, ut hic sumitur, id est, quatenus accidens sub ente condistinguitur a substantia, non significat ex multiplici impositione, sed ex una, quia neque est vox æquivoca, neque significans unum proprie, et aliud per translationem metaphoricam. Ac denique quia non potest fingi, ad quas res significandas sit variis impositionibus instituta ; alias quot res sub adæquata sua significatione continet, tot fingi possent impositiones seu translationes illius vocis,

quod per se improbabile est. Significat ergo ex vi unius impositionis; ergo cum per voces exprimantur conceptus, qui primo illam vocem ad significandum imposuit, unum conceptum formalem habuit, quem illa voce exprimere voluit, substituens illam, ut ad placitum significaret quod conceptus repræsentabat naturaliter; ergo eadem ratione in nobis respondet unus conceptus formalis adæquatus primævæ significationi hujus vocis. Tertio, quia si conceptus formalis accidentis non est unus, quot ergo erunt? An forte sunt novem conceptus novem primorum generum accidentium? At hoc incredibile est, tum propter multitudinem conceptuum, tum etiam quia vix post longam inquisitionem definire possumus, an sint novem summa genera accidentium, vel plura, vel pauciora. Et nonnulla sunt quæ vix unquam concepta sunt ab imperitis hominibus, cum tamen omnes conceptum accidentis forment. Denique nihil solidum et fundatum judicare potest de conceptu formali accidentis, si multiplex et non unus esse credatur.

3. Hinc consequenter infert prædicta opinio, conceptum objectivum accidentis esse unum ratione præcisum ab omnibus inferioribus. Probatur, quia uni conceptui formali unus objectivus respondet; nam conceptus formalis unitatem sumit ex objecto adæquato; objectum autem adæquatum illius conceptus non est unum per aggregationem tantum; est ergo unum per aliquam præcisionem saltem secundum rationem. Minor probari potest omnibus rationibus factis de conceptu objectivo entis, quæ hic majorem habent efficaciam, vel saltem clariorem, quia conceptus formalis accidentis non potest repræsentare simul qualitatem, quantitatem, et alia genera secundum proprias rationes eorum, quia neque unus conceptus formalis finitus et confusus potest hæc omnia distincte repræsentare et secundum propria; neque etiam posset ille conceptus objectivus definite ac vere prædicari de qualitate et singulis generibus accidentium, sed vel esset falsa prædicatio dum tam multa simul de uno prædicantur, vel esset ambigua, aut ad summum disjuncta prædicatio, ita ut perinde esset dicere, *Albedo est accidens*, ac dicere, Albedo est quantitas, vel qualitas, vel relatio, etc.; non ergo concipiuntur hæc omnia, ut talia sunt, ex vi hujus vocis, vel conceptus accidentis; concipiuntur ergo sub aliqua una ratione, in qua conveniunt. At hoc est dari unum conceptum objectivum accidentis. E hinc etiam sumitur ratio a priori, nimirum genera omnia accidentium, tametsi in pro priis rationibus dissimilia sint, secundum ali quid esse similia per realem convenientiar quam habent, vel in afficiendo substantiar vel in alia ratione simili, ut tractabimus sec tione sequenti. Sed totum fundamentum abs trahendi conceptum objectivum aliquo mod unum secundum rationem est similitudo, se convenientia realis inter plura; ergo ration hujus convenientiæ potest etiam in acciden dari conceptus objectivus communis.

4. Et hinc etiam fit hunc conceptum obje tivum esse ratione præcisum, quia ut re præsentatur per conceptum formalem, nc includit actu et expresse aliquam specifican et genericam rationem accidentis, sed solu præcisam rationem inhærendi. Et in hoc s lum consistit hæc præcisio secundum rati nem. Quod autem hæc præcisio non sit m jor quam rationis, a fortiori patet ex sup rius dictis de ente et de universalibus pr dicatis; nam conceptus accidentis etiam co paratur ad ea, ex quibus præscinditur, quid commune ad particularia; ergo non p test ab eis plus quam ratione distingui, qu quam cum aliquo fundamento in re, eod modo quo cætera prædicata communia, enim eadem ratio.

Quæstionis resolutio.

5. Hæc quæstio non potest exacte defin donec de analogia, vel univocatione accid tis ex professo tractemus, quod disp. 39, s 3, præstabimus. Interim distinctione cen utendum. Potest enim accidens sumi, vel entitate accidentali secundum se, et sec dum suam tantum realitatem; vel pro quac que ratione formali accidentis, quæ in præ camentis collocatur. Quod aliis etiam term dici solet, accidens posse considerari, prout aliquid, vel prout alicui accidere dici nam licet omne, quod in se est accidens, cui accidat, non tamen, e converso, om quod alicui accidere dicitur, est verum proprium accidens. Quomodo etiam distin solet accidens, in accidens prædicabile et cidens prædicamentale, et accidens physic seu dicens veram entitatem aut modum a dentalem. Dico ergo, accidens prædican tale, seu quod in novem genera dividit non posse habere unum conceptum obj vum, quia multa complectitur, quæ ver propria accidentia non sunt. Accidens au

ıysicum habere unum conceptum objecti-ım, idque probare rationes posterioris sen-ntiæ. Utraque vero pars intelligetur, et ınfirmabitur amplius citato loco, et multo agis ex omnium prædicamentorum tracta-ıne.

SECTIO II.

Jtrum communis ratio accidentis in inhærentia consistat.

1. Pars negativa hujus quæstionis variis tionibus ostendi potest, si ante omnia sup-ınamus, sermonem hic esse de ratione es-ntiali per se primo constituente naturam cidentis. Nam, licet accidens alicui accidat, ut sic extra rationem ejus, tamen ipsum in sicut ens est, ita et aliquam essentiam seu ısentialem rationem necessario habet; ergo ccidentis ratio non potest esse inhærentia ip-ı. Probatur consequentia, quia vel est sermo inhærentia actuali, et hoc non, quia hæc ın est essentialis multis accidentibus maxime cundum fidem nostram, quæ docet servari terdum accidentia sine inhærentia actuali, ım tamen evidens sit non posse conservari m sine essentiali ratione sua. Vel est ser-o de inhærentia aptitudinali. Et hoc dici ın potest, primo, quia sunt quædam acci-ıntia, de quorum ratione est actualis inhæ-ntia, ita ut per nullam potentiam sine illa se possint, ut figura, Ubi; ergo est illis ısentialis; ergo communis ratio accidentis ın satis explicatur per inhærentiam aptitu-nalem. Secundo, quia e contrario in iis ac-dentibus quæ separari possunt a subjecto, sa aptitudinalis inhærentia est aut relatio ıædam, aut genus quoddam potentiæ; nam cut dantur potentia activa et passiva, ita potentia informativa; sed communis ra-ı accidentis abstrahit a determinatis ratio-bus accidentium; ergo non potest consis-re in relatione vel potentia, quæ sunt deter-ıinatæ rationes accidentis, alias, vel omne cidens esset respectivum, vel omne accidens set quædam qualitas. Tertio, videntur esse ıædam accidentia, quæ neutram inhæren-am habent, nec actualem, nec aptitudina-m, ut relatio secundum esse ad, et actio t actio transiens, et maxime modus per se xistendi accidentis separati, aut actio cre-tiva, si illa sit accidens, quod sine dubio rit, si ad solum accidens terminetur. Atque inc tandem excluditur facile aliud mem-rum, si fortasse dicatur inhærentiam sumi onfuse abstrahendo ab actuali et aptitudi-ıali; nam imprimis hæc ratio non videtur esse una per abstractionem, sicut in superioribus dicebamus ens, ut dividitur in ens in potentia et in actu, non dicere unam rationem abstractam. Deinde quia neutra illarum rationum convenit aliquibus accidentibus, et in aliis neutra est essentialis, ut objecimus. Tandem obstat aliunde, quod illa ratio videtur latius patere quam accidens; nam formæ substantiales materiales vere ac proprie inhærent materiæ et actu et aptitudine; ergo.

Referuntur opiniones.

2. *Prima opinio.*—In hac re variæ sunt sententiæ. Prima est, essentialem rationem omnis accidentis consistere in actuali inhærentia ad subjectum. Ita videntur sensisse philosophi gentiles, qui putarunt, nulla ratione fieri posse ut accidens extra subjectum conservetur. In qua sententia videtur esse Aristot., et Comment., ut late tractat Niphus, 7 Metaph., disp. 1, et sumi potest ex eodem Arist. ibi, c. 2, et 1 Phys., c. 4, text. 29; intelligendum est autem eo modo actualem inhærentiam dici de essentia accidentis juxta hanc sententiam, quo supra dicebamus existentiam esse de essentia cujuslibet entitatis actualis; nam, sicut potest res creata privari existentia si destruatur, non tamen si in sua entitate maneat, ita potest accidens privari inhærentia actuali, quatenus potest destrui; manens tamen in sua entitate actuali non potest, juxta philosophorum sensum, privari actuali inhærentia; atque ita putarunt non esse aliud ab ipsamet entitate accidentali. Quod maxime verum esset, si, ut antiqui philosophi opinari videntur, accidentia non sunt propriæ res, sed tantum modi unius primi subjecti.

3. *Rejicitur.* — Hanc vero sententiam, ut dixi, damnat Catholica fides, saltem ut non possit universaliter vera esse. Quam limitationem adhibui, nam si quis diceret solam quantitatem esse separabilem a substantia, posseque manere sine actuali inhærentia, et ideo in sola illa non esse de essentia ejus actualiter inhærere, esse vero de essentia cæterorum accidentium omnium, qui (inquam) sic contenderet, non erraret in fide, quia ad ea, quæ fides docet de mysterio Eucharistiæ, satis est quod sola quantitas maneat separata a subjecto; nam cætera accidentia illi inhærent. Possetque qui sic opinaretur, nonnullam rationem differentiæ reddere inter quantita-

tem et alia accidentia, quod propinquior est, et similior substantiæ. Unde peculiare illi esse videtur, quod circa seipsam quodammodo exerceat munus suum; nam quantitas ipsa quanta est; imo hinc etiam fieri videtur ut non habeat essentialem rationem suam in ordine ad substantiam, sed in ordine ad se. Unde in scientiis mathematicis ita abstracte consideratur, ac si per se esset sine ullo ordine ad substantiam.

4. Nihilominus, supposito mysterio fidei, longe probabilius est posse etiam qualitates realiter a substantia et quantitate distinctas conservari sine inhærentia actuali, ut dixi in 3 tomo tertiæ part., disp. 56, sect. 3, in fine. Unde de omnibus accidentibus realiter a substantia, et inter se distinctis, pro certo supponimus, actualem inhærentiam non esse essentiam eorum, sed modum ex natura rei ab eis distinctum, nimirum, modum unionis formæ ad materiam seu subjectum, ut in superioribus declaravi, disp. 15 et 16, de causa formali, et dicta disp. 56, 3 part., sect. 2. An vero possit ratione naturali sufficienter probari contra philosophos, non repugnare ut accidens conservetur separatum a subjecto, attigi in Commentariis 3 part., quæst. 77, art. 1, et sane opinor simpliciter non posse demonstrari ab homine. Maxime cum nec distinctio realis quantitatis a substantia ex sola ratione sufficienter demonstretur, ut infra dicemus, et separatio qualitatum ab omni subjecto nonnullis etiam Catholicis impossibilis videatur. Possunt igitur, ut dicto loco dixi, sufficienter solvi argumenta, quæ apparenter ostendere possunt hoc esse impossibile, quibus solutis per se statim fit verisimile, posse fieri a Deo quod non ostenditur repugnare. Ad quod accedere possunt probabiles rationes, quibus ostenditur realis distinctio accidentis a subjecto, et quod non sit inter ea intrinseca et essentialis dependentia, cum sint res diversorum generum.

5. Secunda sententia, præcedenti extreme opposita, est, inhærentiam nullo modo esse de essentia accidentis, neque actu, neque aptitudine. Ita tenet Scotus, in 4, dist. 2, q. 1, et 7 Metaph., q. 1, et ibi Anton. Andreas, quæst. 1, ubi etiam Soncin., quæst. 1, hoc secutus est; et Fland., quæst. 2. Idem tenet Zimara, Theorem. 3, qui in eam sententiam citat Comment., 4 Metaph., comment. 2; immerito tamen, ut dicemus. Fundamenta hujus sententiæ tacta sunt in initio sectionis.

6. Tertia opinio est, inhærentiam saltem aptitudinalem esse de essentia accidentis. Hæc est frequentius recepta in schola D. Thomæ, ut tractat late Cajetan., opusc. de Ent. et essent., c. 7, quæst. 15; et Javel., 6 Metaph., quæst. 1; Ægid. ibi, q. 2; Jandun., quæst. 9; Herv., Quodlib. 4, quæst. 9; Capreol., in 1, dist. 24, quæst. 1, art. 3, ad 1 contra 5 et 6 concl. Et sumitur ex D. Thom., 3 part., quæst. 77, art. 1, ad 2, et in 4, d. 12, q. 1, a. 1, q. 1, ad 2. Et hæc sententia intellecta de accidentibus proprias entitates habentibus, et prout distinguuntur ab accidentibus, quæ tantum sunt modi, vel quæ tantum extrinsece denominant, est vera.

Deciditur quæstio.

7. Ut tamen generalius doctrinam tradamus, quoniam hic est sermo de accidenti prædicamentali in tota sua latitudine, in qua non potest habere unum conceptum objectivum, ut dixi in præcedenti sectione, et consequenter nec unam propriam rationem essentialem, uti etiam hic possumus distinctionibus sæpe insinuatis. Nam inter accidentia prædicamentalia quædam sunt extrinsecus tantum denominantia, alia intrinsecus afficientia; et inter hæc rursus quædam sunt quæ proprias habent entitates re distinctas a subjectis, alia quæ sunt modi tantum ex natura rei modaliter distincti, juxta supra dicta disp. 7.

8. Dico ergo primo: propria inhærentia non est de ratione eorum accidentium, quæ tantum extrinsecus denominant. Probatur inductione, quia vestis non inhæret vestito, nec locus circumstans inhæret locato, neque actio transiens agenti. Nec refert quod hæc inhæreant aliis, tum quia forte id non semper verum est, ut patet in veste; tum etiam, quia est quasi materialiter, non secundum propriam rationem talium, quæ sumenda est ex habitudine ad illud quod denominant. Unde ratio a priori est, quia non omnia accidentia dicunt respectum essendi in, sed alia essendi ab, alia essendi circa, vel aliquid simile. Quocirca vel in hoc non potest dari una descriptio communis omnibus accidentibus prædicamentalibus vel generalioribus verbis utendum est, ut si dicamus, accidens esse formam aliquo modo afficientem vel denominantem subjectum, seu id cujus accidens esse dicitur. Non possumus enim brevius describere rationem accidentis, quoniam amplissima est, et multa sub se complectitur. Cur

go dicitur forma, supponitur sermonem e de accidente in abstracto, idque merito; n sub hac ratione maxime condistinguitur idens a substantia sub ente, et ut sic gis proprie habet unitatem per se. Rursus n dicitur forma, intelligendum est sive sit ma proprie informans, sive modificans, aut vis alia ratione afficiens, ut ita comprendantur tam entitates, quam modi accidens, sive denominantes, ut sunt accidentia m extrinsecus denominantia, quæ pro et in rigore non informant eas res quas ominant, et tamen ille modus denominli sufficit interdum ad constituendum alid genus accidentis, ut postea videbimus. ideo non sum usus voce inhærentiæ, quia vox in rigore significat intrinsecam inforionem et conjunctionem; si tamen latius atur pro quacumque habitudine formæ, intrinsecee, sive extrinsece denominansubjectum actu, vel aptitudine, sic dici st aliquo modo inhærere esse de ratione dentis. Dixi autem *aliquo modo afficien*, ut distinguam accidens non solum a stantiali forma, sed etiam ab omni modo stantiali. Nam imprimis illa vox diminuit, ndicat accidens non constituere rem in esse simpliciter, in quo distinguitur a stantiali forma, neque pertinere ad comentum entitatis ejus, sed esse affectio superadditam entitati jam completæ in ordine, in quo distinguitur a modo subtiali, juxta ea quæ superius declaravi. disp. 35, sect. 1. Unde, majoris claritatis ia, dici posset accidens esse talem for, quæ afficit vel modificat subjectum, a rationem ejus existens. Atque ita exita definitio sumitur ex Aristot., 4 Me., in princip., et lib. 7 et 9 Metaphys., rincip., et ubicumque agit de communi ne accidentis, aut divisione ejus in nogenera; nam semper dicit rationem acntis consistere in hoc, quod sit entis ens, er varios modos respiciendi substantiam, dentia distinguit. Et eisdem locis idem rit Comment., et 12 Met., comm. 3, et sensu potest etiam exponi communis riptio qua dicitur accidens esse in alio. etiam adæquate dividitur sub ente ens in ab ente per se, quamvis etiam possit illa io aliter exponi, ut magis ex sequentibus tabit.

Dico secundo: accidens quod ex se prom habet entitatem realiter a substantia inctam, de intrinseca sua essentia habet aptitudinalem inhærentiam in substantia. Probatur, nam imprimis certum est, hujusmodi entitatem per seipsam esse aptam ad informandam substantiam tali modo, ut illi inhæreat, et ab ea sustentetur; non enim posset actu hoc convenire illi entitati, nisi in illa supponeretur aptitudo seu capacitas ad illum modum; illa vero aptitudo non potest esse aliquid in re distinctum a tali entitate, ut facile patet rationibus, quibus supra probavimus capacitatem materiæ non distingui a materia, neque aptitudinem informandi a substantiali forma. Et in hoc omnes conveniunt, quia esset superfluum fingere illam distinctionem absque ullo fundamento vel indicio, et quia alias eodem modo procederetur in infinitum. Rursus illa aptitudo ad afficiendum substantiam per se primo et ex primario fine talis entitatis illi convenit, et est idem cum illa; ergo est de essentia ejus. Probatur assumptum, quia entitas accidentalis non ad aliud ex natura sua instituta est, nisi ut afficiat substantiam. Et confirmatur, nam ob similem causam diximus supra, aptitudines materiæ et formæ ad unionem mutuam esse illis essentiales. Et similiter dicemus inferius, potentias et actus natura sua specificari ex objectis. Quæ exempla dissolvunt fundamenta contrariæ sententiæ, ut statim videbimus.

10. Dico tertio: accidens, quod tantum est modus entis, essentialiter includit non tantum aptitudinem, sed etiam actualem affectionem seu conjunctionem cum re cujus est modus. Hoc probant rationes superius factæ, et sequitur necessario ex dictis supra de natura modi. Et propter hanc etiam causam dixi, dicto 3 tom. tertiæ part., disp. 56, sect. 1, in fine, si quæ sunt accidentia in substantia panis, quæ non distinguuntur ab illa ut res a re, sed ut modus rei, illa non mansisse in Eucharistia post consecrationem. Horum ergo accidentium essentia non consistit in aptitudine afficiendi, sed in hoc quod sint actuales affectiones, et in re sunt ipsæmet entitates taliter se habentes, et ideo si in re manent, inseparabiles sunt a suis subjectis, et carere non possunt actuali unione cum ipsis. Denique in eis non distinguitur in re aptitudo afficiendi, et actu afficere; ergo essentialiter sunt actuales affectiones.

11. *Accidens communiter sumptum quid dicat essentialiter.*—Dico ultimo: quamvis de ratione accidentis ut sic sit esse aliquo modo affectionem substantiæ, tamen non est de ratio-

ne ejus esse immediatam affectionem substantiæ, sed in hoc etiam abstrahit ab immediata vel mediata habitudine ad substantiam. Probatur, quia sunt quædam accidentia, quæ immediate afficiunt substantiam, ut intellectus, quantitas, etc., de quibus nulla est difficultas; alia vero sunt, quæ mediis aliis accidentibus substantiam respiciunt, ut actus immanentes et habitus non afficiunt substantiam nisi mediis potentiis, et qualitates corporeæ media quantitate; de qua re multa diximus supra, disput. 14, sect. 4. Nullum vero est accidens possibile, saltem secundum naturas rerum, vel quod proprie et complete accidens sit, quod non respiciat ultimate substantiam tanquam primum subjectum ac principalem finem suum, quia, licet unum insit mediante alio, tamen omnia ad hoc tendunt ut substantiam perficiant et ornent, vel aliquo alio modo ei deserviant.

Solvuntur argumenta.

12. Rationes dubitandi in principio positæ fere solutæ sunt ex dictis; ad primum enim membrum totius partitionis ibi factæ, concedimus actualem inhæsionem non esse de essentia accidentis ut sic. Ad secundum item membrum, concedimus aptitudinalem inhærentiam, ut distinguitur ab actuali, non esse adæquatam rationem accidentis ut sic. Dicimus tamen esse propriam et adæquatam rationem illorum accidentium, quæ proprias habent entitates, et vere ac proprie sunt formæ informantes sua subjecta. Cum autem objicitur hanc aptitudinem esse relationem aut potentiam, respondetur non esse relationem prædicamentalem, sed includere habitudinem transcendentalem, quæ in omnibus fere entibus absolutis includitur, et maxime in entitatibus incompletis, et accidentibus, ut latius constabit ex discursu omnium prædicamentorum. Ad aliud autem de potentia respondetur, illam aptitudinem non esse potentiam, quæ est certa species qualitatis, sed est ipsa essentia formæ accidentalis, quæ per seipsam apta est ad informandam suo modo substantiam.

13. Ad tertium membrum, concedimus inhærentiam latissime sumptam prout abstrahit ab actuali vel aptitudinali, et ab intrinseca vel extrinseca affectione, esse de essentia accidentis prædicamentalis in communi. Item, si loquamur de accidente physico, seu intrinsece et realiter afficiente, sive sit modus, sive res distincta, sic etiam dicimus, inhærentiam proprius sumptam, abstrahentem tamen ab actuali vel aptitudinali, esse de essentia accidentis, sicque propriissime et adæquate posse dividi ens in ens per se et in alio, seu in entitatem substantialem, et accidentalem proprie, et secundum se sumptam, sub illis modis etiam tam substantiales quam accidentales comprehendendo. Ad argumentum autem respondetur, falsum esse illam rationem non esse abstrahibilem; nam ab actu primo et secundo est abstrahibilis communis ratio actus; sed forma ut informativa et ut informans comparantur per modum actus primi et secundi; ergo abstrahi potest communis ratic formæ accidentalis, quæ præscindat ab actuali vel aptitudinali informatione sive inhærentia. Neque est simile exemplum de abstractione entis ab ente in actu et in potentia; nam ibi sumitur ens in potentia objectiva, quod non est aliud positive a seipsc constituto in actu, neque illa potentia est rea lis intrinseca, sed vel non repugnantia, ve denominatio a potentia extrinseca. Esset autem simile, si ens in potentia et in actu sumerentur pro reali potentia activa, vel passiva, et actu ejus; sic enim vere abstrahitu ratio entis ab eo quod sit potentia vel actus Et ad hunc modum in præsenti abstrahit accidens ab eo quod sit aptitudine vel actu infoi mans. Quanquam dici etiam potest duobus mo dis accipi posse aptitudinem informandi. Unu est, ut dicit aptitudinem physicam per mo dum actus primi ex se condistincti et sepa rabilis ab actuali informatione. Et hoc mod procedunt omnia quæ diximus. Aliter ver potest sumi aptitudo afficiendi, prout intell gitur esse in quacumque re, vel modo, etiam maxime actualiter afficiat; nam quod act afficit, aptum est afficere, quæ potest di aptitudo logice; quia vero hæc aptitudo in r interdum est per modum potentiæ separabil ab actu, interdum vero tantum per modu actus, ideo dicimus accidens, ut sic, præ scindere ab inhærentia aptitudinali, id es potentiali, et ab actuali. Nec refert qu actualis inhærentia sit accidens, aut aliqu extra essentiam alicujus formæ accidentali quia fieri potest, et sæpe ita accidit, ut qu est uni essentiale, alteri sit accidentale, per se constat.

14. Ad instantias vero respondendum e sigillatim. Prima erat de relationibus secu dum esse ad : cui respondetur relationem re lem, quidquid illa sit, secundum se totam i hærere, atque ita, etiam in ipso esse ad, i

illudi esse in; quia relatio secundum se totam est forma ejus, quem ad alium refert, ut latius infra suo loco. Secunda instantia erat de actione, de qua dicitur, actionem, ut actio est, esse formam extrinsecus denominantem, et ideo ut sic non requirere propriam inhærentiam, sed talem habitudinem, quæ ad illum modum denominationis et quasi extrinsecæ informationis sufficiat. Tertia instantia erat de modo per se existendi accidentis separati, de quo sæpe alibi dixi. Imprimis enim dubium est an sit modus positivus. Deinde, si est modus positivus, non est naturalis ordinis, sed supernaturalis, neque est proprium (ut ita dicam) integrum accidens, sed terminus existentiæ cujusdam accidentis, scilicet, quantitatis, ad cujus genus reducitur, et ad hoc satis est quod illam aliquo modo afficiat, et quasi illi adhæreat, quando ad modum substantiæ divinitus constituitur. Et idem fere dicendum est de creatione accidentis separati. De qua re multa etiam diximus supra, agentes de creatione. Ultima instantia erat de formis substantialibus. De quibus dicendum est quod, licet vere habeant modum unionis ad materiam cum dependentia ab illa ut a sustentante, et aptitudinem sibi essentialem ad illam unionem, in qua est quædam convenientia inter accidentia et formas substantiales, tamen est convenientia tantum analoga; nam aptitudo formæ substantialis est per modum actus ejusdem generis cum suo susceptivo, et ideo per se unum cum illo componit, et unio eorum substantialis est. In accidente vero modus inhærendi vel afficiendi est longe inferioris rationis. Unde cum inhærentia tribuitur accidenti, ut illi propria, sumitur ut specialiter dicit hunc imperfectum modum afficiendi substantiam, qui omnino sit extra latitudinem ...; atque ita non competit substantialibus formis.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

15. Ex decisione hujus quæstionis definiuntur aliæ, quæ de accidente in communi quæri solent. Sequitur enim primo ex dictis, accidens non definiri nisi per substantiam, seu per illud cujus est affectio, quod docuit Aristoteles, 7 Met., c. 1 et 4, text. 12, et cap. ..., text. 19, ubi hac ratione ait, substantiam esse priorem accidente. Ait præterea accidentia non posse habere perfectam definitionem, quia definitio perfecta est quæ ita explicat essentiam rei, ut nullum additum extra essentiam in ea ponatur; in definitione autem accidentis necessario ponendum est subjectum, quia sine illo non potest explicari inhærentia, quam diximus esse de essentia accidentis. Item, essentia accidentis est imperfecta, et ideo tantum imperfecto modo definiri potest, cum definitio sit accommodata definito. Consistit autem ejus imperfectio in hoc, quod solum sit entis ens, seu affectio entis; ergo proprius modus definiendi illud, est per habitudinem ad subjectum. Et hoc satis etiam confirmat experientia ipsa et modus declarandi conceptum accidentis.

16. Solum potest contra hoc urgeri difficultas quædam supra tacta de quantitate et de abstractione mathematica, qua videtur concipi et definiri quantitas sine ullo ordine ad subjectum. Respondetur tamen primo, mathematicum abstrahere a subjecto sensibile, id est, sensibilibus qualitatibus affecto, non tamen abstrahere simpliciter a subjecto, quia considerat quantitatem ut rem materialem et corpoream, et consequenter in materia vel substantia existentem, et ideo dicitur abstrahere a materia sensibili, non vero ab intelligibili. Responsio est sumpta ex doctrina D. Thomæ, 1 p., q. 85, art. 1, ad 2, et opusc. 70, q. 5, art. 3; et Albert. idem sentit, 5 Metaph., tract. 3, cap. 2; Javel., 7 Metaph., quæst. 1; Anton. Andr., 6 Metaph., quæst. 3. Addo deinde mathematicum non considerare expresse habitudinem ad subjectum, sed valde implicite, quia non considerat essentiam quantitatis, sed solum proprietates et proportiones ac figuras quæ ex quantitatis extensione oriuntur, ad quas impertinens est quod concipiatur quantitas ut forma inhærens subjecto, vel ipsum quantum extensum, in quo sunt et superficies, ac lineæ. Et quantitas ipsa in se est quanta et extensa, ideo abstrahi potest et considerari secundum illas affectiones, quæ illi sub ea ratione conveniunt. Et juxta hanc responsionem materia intelligibilis, a qua non abstrahit mathematicus, teste Aristotele, 8 Metaph., text. 15, non est aliud a continuitate ipsa, seu extensione quantitatis, ut etiam D. Thomas declaravit, 1 Poster., text. 42, et 7 Metaph., text. 35; ibid. Alexand. et alii Græci. Et Themist., 3 Physic., text. 71, et 1 de Anim., text. 17; Simplic., 3 de Anim., text. 25; et favet Aristot., eisdem locis, lib. 11 Metaph., summ. 2, cap. 1, et lib. 12, text. 44.

17. Secundo sequitur ex dictis, de ratione accidentis esse ut habeat aliquod subjectum

sibi natura sua proportionatum, cum omnis habitudo habeat aliquem certum terminum in quem tendat; sed hæc inhærentia est per modum cujusdam habitudinis transcendentalis, cujus terminus est subjectum ipsum. Accidens ergo in communi respicit id quod affici potest accidentaliter, absolute etiam et in communi; determinata vero accidentia respiciunt determinata subjecta, et secundum capacitatem sibi proportionatam, quia necesse est servari proportionem inter actum et potentiam. Non est autem intelligendum, oportere unicuique accidenti respondere subjectum, cui tale accidens sit connaturale aut debitum; hoc enim non spectat ad essentiam accidentis, sed ad peculiarem conditionem subjecti, quæ non est universaliter necessaria, ut patet de accidentibus mere contingentibus, et de his quæ violenter insunt, vel quæ mere indifferentia sunt, ut maxime dici solet de artificialibus formis. Et idem dicunt Theologi de supernaturalibus qualitatibus. Solum ergo ex parte accidentis necessarium est, quod natura sua determinet sibi subjectum quod adæquate respiciat, quia hoc spectat ad essentiam ejus; nam cum essentialiter sit affectio quædam, alicujus capacitatem habentis debet esse affectio.

18. *Objectioni satisfit.* — Ex quo obiter solvitur argumentum, quod hic fieri solet de propria passione, quæ de suo subjecto demonstratur per propriam definitionem, ex quo colligit Soncinas demonstrari de passione, quod inhæreat subjecto, et consequenter inhærentiam non esse de essentia passionis, quia essentia non demonstratur de aliquo. Sed non recte colligit, nam propria definitio passionis dari debet per subjectum; Aristoteles enim ideo dixit propriam passionem prædicari per se secundo, quia subjectum ponitur in definitione prædicati; ergo talis definitio supponit vel continet inhærentiam passionis in tali subjecto; ergo non est medium ad demonstrandam illam. Per talem ergo demonstrationem ad summum ostendi potest alia connexio, quæ ex parte subjecti esse potest cum tali passione, sive illa sit per modum efficientiæ seu resultantiæ naturalis, sive per modum debiti connaturalis, quam connexionem jam diximus non pertinere ad essentiam accidentis ut sic. Adde, interdum posse demonstrari de aliquo accidente, quod sit accidens, et consequenter quod sit aptum inhærere, sed tunc vel non fiet demonstratio per definitionem accidentis, neque a priori, sed per effectus, vel non demonstrabitur absolute quod sit aptum inhærere, sed respectu hujus vel illius subjecti, et tunc oportebit tandem resolvere demonstrationem in proprietatem vel definitionem talis subjecti.

19. Alia quæ de accidente in communi et absolute tractari possunt, in superioribus tractata sunt, ut an habeat existentiam propriam, disp. 34, sect. 11, an componat unum per se cum subjecto, disp. 14, et an in se componatur ex proprio actu et potentia, disp. 13. Et ideo nihil aliud hic dicendum occurrit.

DISPUTATIO XXXVIII.

DE COMPARATIONE ACCIDENTIS AD SUBSTANTIAM.

Multa ad hanc comparationem pertinent in superioribus notata sunt, explicando ipsam divisionem entis creati in substantiam et accidens. Ubi duo præcipue declarare necesse fuit, scilicet, quanta distinctio inter substantiam et accidens intercedat, et quomodo substantia superet omne accidens in perfectione. Præterea, cum ageremus de causis, contulimus accidentia ad substantiam, vel in ratione formæ et materiæ, vel in ratione efficientis et effectus. Quapropter duo in hoc loco dicenda supersunt, præcipue propter Aristotelem, lib. 6 Metaph., in principio, ubi comparat substantiam cum accidente et quoad temporis durationem, et quoad cognitionem, quæ duo puncta breviter sunt a nobis explicanda.

SECTIO I.

An substantia sit prior tempore accidente.

1. Ratio dubitandi est, quia Aristoteles, 7 Metaph., in principio, cap. 1, ait, *substantiam esse priorem accidente, et ratione, et cognitione, et tempore, et natura.* In contrarium autem est, quia vel substantia et accidens comparantur absolute, prout sunt in rerum natura, vel prout sunt in tali vel tali composito. Priori modo est quidem verum, substantiam aliquam esse priorem omni accidente; tamen id verificatur in substantia increata, non vero in substantia creata, de qua nunc agimus. Et secundum Aristotelem nullo modo verificari potest, quia cum ipse supponat mundum æternum, necesse est fateatur substantiam increatam non esse tempore priorem quam creatam; ergo non potest esse

rior tempore quam accidens, quia cum substantia creata non sit sine accidentibus, non st prior tempore quam accidens. Si vero omparatio fiat respectu ejusdem rei, oportet qui de substantia capaci accidentium, quia bstantia nec erit prior, nec posterior accinte, respectu ejus suppositi, in quo nulm est accidens. In substantia autem capaci cidentium, non est prior tempore substan- quam accidens, quia nulla talis substantia ret aliquando omni accidenti; nullo ergo odo verificari potest, quod substantia sit ior tempore accidente.

Quæstionis resolutio.

2. In hac quæstione de re ipsa fere nulla difficultas; in explicando autem sensu ilosophi, supposito ejus principio de æterate mundi, diversæ sunt auctorum senten-. Igitur, quod ad rem attinet, certum est, bstantiam ut sic, abstrahendo a creata et creata, esse priorem duratione accidente; ia aliqua substantia est æterna, omne aun accidens est temporale; at vero comparado substantiam creatam absolute ad accins, revera non est prior tempore illo absoe et simpliciter, ut ratio in principio facta obat, quia nullum momentum est, in quo rit verum dicere aliquam substantiam eatam existere, pro quo vere etiam dici n potuerit esse in ea aliquod accidens, ia si substantia sit spiritualis, saltem sunt ea intellectus et voluntas; si vero subntia est materialis, saltem erit in ea quanis, et non deerit aliqua qualitas. Unde nee absolute, neque respective, scilicet, nparatione ejusdem suppositi, videtur sse simpliciter verificari, substantiam esse orem tempore omni accidente. Solum ergo missive seu indefinite verificari potest, od substantia sit vel esse possit prior temre aliquo vel aliquibus accidentibus, non idem respectu diversorum, nam hoc modo am una substantia potest esse prior temre alia; sed respectu ejusdem; sic enim bstantia quælibet ex se potest esse prior npore multis accidentibus, iis, nimirum, æ non intrinsece manant, seu necessaria nnexione conjuncta sunt tali substantiæ.

Prima expositio Aristotelis.

3. Quod vero attinet ad dictum Aristotelis, erroes, 7 Met., comm. 4, ait, substantiam ci priorem tempore accidente, quia ipsa t separabilis ab accidentibus, et non e contrario, *quoniam* (inquit) *nullum accidens invenitur absque substantia, sed aliqua substantia invenitur absque accidente;* in quibus verbis significat Aristotelem loqui de substantia absolute, ut comprehendit etiam primam; illa enim sola est separabilis ab omnibus accidentibus. Tamen non videtur satis ad solvendam temporis prioritatem, quia respectu solius Dei inepte fieret comparatio, ut dixi, et respectu aliorum non est antecessio durationis, posita mundi æternitate, saltem respectu omnium accidentium. Quod si solum fiat comparatio respectu aliquorum, non oportet recurrere ad substantiam separabilem ab omnibus acidentibus, nam etiam aliæ sunt priores tempore multis accidentibus.

Secunda expositio.

4. Propterea idem Averroes, in fine illius Commenti, indicat, quamlibet substantiam dici priorem tempore suis accidentibus, quia si accidentia sint contingentia et separabilia, vel sunt, vel, quantum est ex se, possunt esse posteriora tempore. Si vero sint accidentia inseparabilia, in qualilibet individua substantia saltem præcedit tempore ipsa materia prima quælibet accidentia propria tali substantiæ. Sed hæc expositio minus quadrat quam præcedens. Primo, quia non est universalis; in substantiis enim incorruptibilibus nullo modo præcedit tempore substantia sua accidentia propria et inseparabilia. Unde significat Commentator, Aristotelem solum loqui de substantia generabili, eamque comparare ad propria accidentia, quod falsum est, nam manifeste loquitur de substantia absolute, ut constat ex contextu; nam statim addit, esse investigandum quotuplex sit substantia, et an aliqua sit separabilis. Et præterea etiam in substantiis materialibus et generabilibus, falsum est materiam in eodem esse priorem tempore omni accidente; nam materia, ut informata aliqua forma, non est prior tempore quam accidentia, quæ consequuntur formam; in materia vero, ut antecedit tempore talem formam, antecedit etiam quantitas, quæ est proprium accidens ipsius materiæ, maxime secundum opinionem Commentatoris. Quod vero respondet Soncinas, dimensiones materiæ non esse accidens in actu, sed in potentia, ridiculum mihi est; quia quantitas, eo modo quo est in materia, est actus accidentalis ejus, vere illam afficiens et informans in suo genere. Accedit, quod non est verisimile, Aristotelem solum ratione

materiæ, quæ est imperfectissimum quid in ordine substantiæ, prætulisse substantiam accidentibus. Quod si hoc dici non potest de aliis comparationibus in cognitione ac natura, nec de hac etiam dici rationabiliter potest.

Tertia expositio.

5. Aliter ergo respondent aliqui, substantiam dici priorem tempore quam accidens, non in ea proprietate, qua prius tempore dicitur id, quod est prius duratione, seu quod existit, antequam aliud existentiam habeat; nam argumenta facta probant evidenter, nec substantiam in communi esse priorem tempore accidente in communi, juxta opinionem Philosophi; nec substantiam creatam in communi esse priorem tempore accidente in communi, etiam secundum veritatem; nec denique unamquamque substantiam in particulari esse priorem tempore suis accidentibus. Aiunt ergo, prius tempore ab Aristotele appellari id, quod est prius separabilitate, quia quod est separabile ab alio, quantum est ex se, potest esse sine illo. Et videtur hoc consentaneum menti Philosophi, nam cum dixisset, substantiam esse priorem tempore, adjungit probationem, *quia aliorum categorematum nullum est separabile, sed ex hoc*. Quod si instes, substantiam veram non esse separabilem ab accidentibus, quandoquidem habet necessariam conjunctionem cum illis, quidam respondent, substantiam quidem ex se, quatenus substantia est, esse separabilem; aliunde vero quatenus habet rationem causæ, fieri posse ut nunquam reipsa existat sine coexistentia accidentium, sed hoc est per accidens ad rationem substantiæ ut sic. Et in idem redit quod ait Ant. Andr., 7 Met., q. 2, quamvis hunc ipsum dicendi modum impugnet. Dicit enim substantiam dici priorem tempore accidentibus, quia non pendet ab illis, etiamsi necessario causet illa. Et in re idem tenet Niphus ibi, disp. 2.

6. *Objectio contra præcedentem expositionem.* — Sed contra hoc merito objiciunt Javell. et alii, quia hæc non est prioritas temporis, sed naturæ; Aristoteles autem has prioritates distinxit; unde in verbis et ratione superius adductis de separabilitate, non videtur probare prioritatem temporis, sed naturæ, et prioritatem temporis sine probatione reliquisse videtur, ut Niphus advertit. Sed responderi potest, prioritatem naturæ ibi significare prioritatem perfectionis seu causalitatis; prioritatem autem temporis significare prioritatem separabilitatis. Quæ li[cet], dicto modo explicata, non sit nisi qua[e]dam prioritas in subsistendi consequentia quæ dici etiam solet prioritas naturæ, tame[n] hic dicta est prioritas temporis, tum ut di[s]tingueretur ab alia prioritate naturæ, tu[m] etiam quia per se et quasi aptitudine est quæ[dam] prioritas temporis, licet per acciden[s] seu ex alio capite non reducatur in actu[m]. Et juxta hanc expositionem potest dici, Ari[stotelem] illa unica ratione utrumque mem[brum] probasse, ne alterum sine probatio[ne] omisisse videatur. Nam, ex eo quod accide[ns] est inseparabile, substantia vero separabi[lis] est, optime infertur et esse priorem natu[ra] seu perfectione, et tempore, in prædic[to] sensu. Quæ expositio in eo tantum displic[et] quod apud Aristotelem, *esse prius tempo[re]* nunquam habet illam significationem, s[ed] solum significat realem prioritatem in existe[n]do, ut patet ex Postprædic., et ex 5 Metap[h]. c. de Priori; posset ergo addi cum illa prio[ri]tate aptitudinali (ut ita dicam) conjungi, [quod] in eadem re semper substantia tempore pr[æ]cedat multa accidentia, etsi non præce[dat] omnia; e converso autem nullum accide[ns] præcedat tempore substantiam, cujus est [ac]cidens; hoc enim satis est, ut supra dixi, [ad] hoc, ut substantia dicatur permissive seu [in]definite prior tempore accidente. Neque en[im] Aristoteles addidit distributionem.

Quarta expositio.

7. Ultimo exponitur, quod substantia [di]catur prior tempore accidente, solum q[uia] aliqua substantia separatur ab omni ac[ci]dente, et in re existit sine illo, quæ est pri[ma] expositio Comment., quam sequitur D. T[ho]mas, ut dixi, et ita eam defendunt Thomis[tæ]. Quod si inquiras quid hoc referat ad pri[ori]tatem temporis, nam ut unum sit prius te[m]pore alio, non satis est quod sit separa[bil]e ab illo secundum realem unionem, seu [ad]hæsionem, sed necesse est ut etiam sec[un]dum coexistentiam. Quamvis autem Deus [s]it separabilis ab omnibus accidentibus pri[ori] modo, non tamen modo posteriori, suppo[sito] quod aliqua accidentia sint æterna, im[o] et tempus ipsum; nam licet non sint in Deo, ta[men] simul sunt cum ipso Deo. Respo[nd]et Alex. Alens., in eum locum, substantia[m] ut sic non repugnare esse sine accidente, et[iam] secundum coexistentiam. Sed hoc revolv[itur] jam in prioritatem tantum quoad subsist[en]di consequentiam. Javel. autem, q. 3, ai[t]

eus dicatur prior tempore accidente, satis sse quod Deus nunc sit, et nunc accidens on sit in eo. Sed hoc frivolum est, quia esse ius tempore accidente, non dicit negatioem inhæsionis, sed simultatis coexistentiæ; ias Angelus diceretur prior tempore luce lis, quia nunc est Angelus, et lux solis non t in illo. Aliam responsionem indicat Alen-, quam amplectitur Soncinas, nimirum, um dici priorem tempore, quia existit et ensuratur priori duratione quam sit temis, scilicet, duratione æternitatis. Sed hæc olenta expositio est: Aristoteles enim nunam meminit æternitatis proprie et rigose sumptæ, nec facit comparationem ejus tempus. Et præterea, si res creatæ essent æternæ Deo, licet possit Deus dici prior ratione prioritate perfectionis in ipsamet iratione, non tamen prioritate antecessio-; cum autem aliquid dicitur prius temre, juxta communem usum, et præsertim ud Aristotelem, non comparatur in perfecne durationis, sed in antecessione existen-, sive illa mensuretur proprio tempore, e æternitate aut ævo; hoc enim nihil ret.

esolutio et approbatio tertiæ expositionis.

8. Mihi ergo sola tertia expositio satisfacit, am etiam Alexand. Aphrodis. indicavit, nirum, nil aliud Aristotelem docuisse, am quod in re ipsa verum esse diximus, ostantiam, videlicet, ex se tempore posse æcedere sua accidentia, et reipsa ita esse orem multis; quod vero aliquibus sit coæ-, ad rationem substantiæ et accidentis, ut esse per accidens, et ex aliqua alia cauitate oriri. Quod fortasse etiam diceret istoteles supposita mundi æternitate de ranibus substantiæ et accidentis in communi nparatis.

SECTIO II.

rum substantia sit prior cognitione accidente.

1. Aristoteles, citato loco, non solum dixit ostantiam esse priorem cognitione, sed am esse priorem ratione seu definitione idente. Quæ prioritas in hoc consistit, quod idens non potest definiri, nisi per substanm, definitione essentiali et propria; subntia vero, quia ex sua essentia neque acentia neque habitudinem ad accidentia ludit, non indiget illis, ut exacte definiatur. Atque ita hæc pars exposita relinquitur ex dictis disputatione præcedente.

Ratio dubitandi.

2. Hinc vero oritur difficultas circa præsentem comparationem, quia vel est sermo de cognitione distincta et propria, qualem habent Deus et intelligentiæ. Et hæc comparatio non erit diversa a priori; sic enim idem est esse priorem cognitione, quod esse priorem definitione. Nec enim illa prioritas consistit in hoc, quod cognitio substantiæ præcedat tempore cognitionem accidentis; id enim necessarium non est, ut patet in Deo et intelligentiis. Solum ergo in hoc consistit, quod cognitio accidentis per se requirit cognitionem substantiæ, non vero e contra; hoc autem ipsum est esse prius definitione. Aut est sermo de cognitione confusa et imperfecta, qualem homines assequi possunt, quæ videtur esse mens Aristotelis; nam respectu nostræ cognitionis hanc facit compara tionem: hoc autem sensu falsum est, substantiam esse priorem cognitione accidente, quia homines prius cognoscimus accidentia quam substantiam; nam cum a sensibus cognitionem accipiamus, id prius intellectu percipimus, quod ex speciebus sensatis prius elici potest; id autem prius elici potest, quod nostris sensibus propinquius est; sunt autem accidentia propinquiora sensibus, cum illa sola sint per se sensibilia.

Sensus quæstionis aperitur.

3. Circa hanc comparationem est breviter advertendum, posse fieri vel ex parte rerum cognoscibilium, vel ex parte rei cognoscentis, præsertim hominis. Priori sensu est quæstio, quid sit ex se prius cognoscibile; posteriori vero, quid homo prius cognoscat. Unde intelligitur, hanc posteriorem quæstionem ad præsens nihil referre, ubi intendimus rationes ipsas substantiæ et accidentis secundum se comparare; quod autem humana cognitio prius in una quam in altera versetur, nihil refert ad rerum ipsarum perfectionem declarandam, cum possit ille ordo ex peculiari hominis conditione oriri. Prior ergo comparatio est, quæ in præsenti fit, et illam solam existimo Aristotelem fecisse; expositores vero addiderunt aliam, quam breviter attingemus, quia proprie et ex professo pertinet ad scientiam de Anima.

4. *Unum multipliciter dici potest prius cognitione quam aliud.*—Ut ergo et Aristotelis

mentem et rem ipsam in priori sensu declaremus, est advertendum secundo, tribus modis posse rem unam dici priorem cognitione alia, scilicet, natura seu perfectione, independentia, quæ est alius modus prioritatis naturæ, et generatione seu tempore. Hoc autem ultimum membrum non habet locum in comparatione, quæ tantum fit ex parte ipsarum rerum, quia non ex se postulat ut prius tempore una quam alia cognoscatur, et ideo cum Aristoteles ait substantiam esse priorem cognitione accidente, non loquitur de origine vel temporali ordine cognitionis, quia est impertinens, et aut revera non est, aut non oritur ex ratione ipsius substantiæ, sed ex parte hominis, et nihil refert ad perfectionem substantiæ declarandam; nam potius ea, quæ minus perfecta sunt, solent esse generatione et tempore priora.

Quæstionis resolutio.

5. Supersunt ergo aliæ duæ prioritates naturæ; et illa quidem, quæ est independentiæ, coincidit cum prioritate definitionis, ut recte probat ratio dubitandi in principio posita; quæ dici etiam potest quædam prioritas cognitionis, nam cum accidens natura sua pendeat a substantia quoad perfectam sui cognitionem, e contra vero substantia non pendeat ab accidente, merito potest hac ratione dici substantia prior cognitione accidente.

6. Præter hunc autem modum prioritatis est alius, qui simpliciter consistit in majori perfectione, et sic substantia dicetur prior cognitione accidente, ex eo quod nata est parere nobiliorem cognitionem. Atque hunc sensum videtur intendise Philosophus. Quod patet, tum quia ex parte rerum ipsarum non potest cogitari alius modus prioritatis, tum etiam ex probatione quam adjungit, dicens: *Et tunc maxime unumquodque scire putamus, cum quid est homo aut ignis scimus, quam cum scimus eorum accidentia.* Non ergo dicit substantiam esse priorem cognitione, quia ejus cognitio prius habeatur; imo videtur supponere prius sæpe haberi cognitionem imperfectam per accidentia. Vocat ergo priorem, quia illius cognitio est quæ maxime satisfacit intellectui. Et ideo etiam nihil distinguendum putavit Aristoteles de cognitione distincta aut confusa, perfecta vel imperfecta; nam res ex se non comparantur, nisi ad cognitionem propriam et quidditativam quam ex se postulant. Quare ad hoc declarandum addidit Aristoteles, etiam in ipsis accidentibus essentiam uniuscujusque esse cognitione priorem, quam accidentia seu proprietates ejus. Et ita explicata manet et mens Aristotelis, et res ipsa, quia revera ex parte ipsarum rerum non potest hic fieri alia comparatio.

7. Solum potest quis objicere, quia ad perfectam rei cognitionem non satis est cognoscere essentiam, nisi cognoscantur etiam proprietates; ergo perfecta cognitio substantiæ pendet ex accidentibus; ergo non potest substantia quoad perfectam cognitionem esse simpliciter prior accidente. Respondetur primo, comparationem, ut recte fiat, debere fieri cum præcisione substantiæ, ab accidentibus; nam si cognitio ipsa accidentium sumatur, quatenus per eam suo modo perficitur cognitio substantiæ eo quod accidentia sint proprietates vel affectiones substantiæ, sic perfectior erit cognitio substantiæ, quæ includat cognitionem accidentium, quam præcise sumpta solius substantiæ cognitio; sic enim cognitio comprehensiva perfectior est quam quidditativa. Unde dicitur secundo, duplicem esse rei cognitionem: una dicitur definitiva, quæ, per se loquendo, sistit in cognitione essentiæ et quidditatis rei; altera est demonstrativa, per quam proprietates ostenduntur de subjecto. In substantia ergo cognitio propria illius est cognitio definitiva seu quidditativa; et hæc ut sit in suo ordine perfecta, non requirit cognitionem proprietatum, quia hæc solum pertinet ad alteram cognitionem, quæ demonstrativa est; quæ jam formaliter ac directe non est cognitio substantiæ, sed eorum, quæ substantiæ insunt. Unde potius videtur Aristoteles has duas cognitiones inter se conferre, et eam præferre in unaquaque re, quæ ad essentiam terminatur. Et quia ratio essentiæ simpliciter ac perfecte reperitur in sola substantia, ideo concludit substantiam esse priorem cognitione accidentibus. Et hæc satis esse possunt ad Aristotelis intelligentiam, et ad comparationem prædictam explicandam, quatenus ex parte ipsarum rerum fieri poterat.

Quoad nos fit eadem comparatio.

8. Ut autem alteri etiam parti breviter satisfaciamus, adverto non deesse qui dicant, respectu nostri, et via originis, prius cadere in cognitionem nostram substantiam quam accidens, saltem quoad confusam et imperfectam cognitionem, licet quoad distinctam et

propriam cognoscatur substantia per accidentia. Ita tenet Soncin., 7 Metaph., quæst. 13; et Javel., q. 3. Et posterior quidem pars hujus sententiæ manifesta est vel ipsa experientia, nec de illa est controversia inter auctores. Nos enim non devenimus in cognitionem substantiarum quoad propria genera, vel proprias differentias earum, nisi per accidentia vel proprietates, mediis aliquibus effectibus vel signis sensibilibus. Quoad priorem vero partem probatur a dictis auctoribus, quia non potest intellectus concipere accidens, nisi concipiendo substantiam, cum totum esse accidens sit ad substantiam; propter quod dixit Aristoteles non posse accidens definiri nisi per substantiam; ergo ad conceptionem accidentis necessario supponitur conceptio substantiæ. Et alias plures rationes afferunt, quas omitto, quia parum difficiles sunt, et ex dicendis facile intelligentur. Alii vero censent nos prius concipere accidentia quam substantiam. Ita tenet Herv., Quodlib. 3, quæst. 12; et Richard., in 2, dist. 24, articulo tertio, quæst. 3. Et sumitur ex Scoto, in 1, dist. 3, q. 1, 2 et 3; et tenet Anton. Andr., 7 Metaph., quæst. 4; et Jandun., q. 3; et Niphus, disp. 4. Et probatur. quia, licet substantia secundum se sit perfectior et intelligibilior, tamen respectu nostri accidens habet majorem vim ad immutandum intellectum, quia intellectus noster non immutatur, nisi mediis speciebus sensibus impressis; sensibus autem non imprimuntur species substantiæ, sed accidentium tantum; ergo accidentia sunt, quæ primo immutant intellectum; ergo prius concipiuntur ab intellectu quam substantia.

Hujus puncti resolutio cum aliquali opinionum concordia.

9. Inter has opiniones hæc posterior mihi videtur absolute vera; est tamen intelligenda, ut non omnino excludatur substantia a primo conceptu intellectus. Est igitur advertendum, cum dicitur accidens prius cognosci, non esse intelligendum de accidente in abstracto, sed in concreto, ut expresse declarat Hervæus, et Soncinas etiam notavit, et experientia constat, et ex ratione facta cum proportione applicata. Nam objecta sensibilia, quæ movent sensum, non sunt accidentia in abstracto, sed in concreto, prout in re sunt; non enim immutat visum albedo, sed album, ut Aristoteles notat, opusc. de Sensu et sensibus, quia actiones sunt singularium subsistentium. Sensus ergo exterior videt quidem accidens, non tamen abstracte, sed concrete, et ideo dicitur videre per se albedinem, per accidens autem substantiam, de Anim., cap. 6, quia videt album seu coloratum, in quo includitur aliquo modo substantia; ergo similiter intellectus, licet primum mutetur ad cognitionem alicujus accidentis per se sensibilis, non tamen ut illud in abstracto concipiat, sed in concreto. Ex quo fit ut a primo illo conceptu non omnino excludatur substantia, quia in illo objectivo conceptu accidentis concreti necessario involvitur substantia, quasi tecta et involuta accidentibus. Unde dicere possumus, rem per se ac formaliter primo cognitam, esse accidens; rem autem adæquate et quasi materialiter cognitam, esse substantiam seu compositum ex substantia et accidente, quod per modum unius subsistentis in tali forma accidentali concipitur.

10. Quod si hoc tantum auctores prioris sententiæ dicere voluissent, facile opiniones in concordiam redigerentur. Tamen aliqui expresse negant, primo concipi accidens etiam in concreto; unde volunt concipi ipsam substantiam nudam, ut substantia est. Et consequenter aiunt, primam speciem impressam intellectui virtute intellectus agentis, repræsentare tantum substantiam ut sic, et non accidens. Imo, cum Thomistæ alias teneant intellectum non cognoscere directe singulare, consequenter dicent cogitativam prius concipere substantiam singularem, quam accidentia ejus; intellectum vero concipere substantiam in universali, saltem sub communi conceptu substantiæ. Hæc tamen sententia hoc modo exposita mihi videtur improbabilis; quia si de cogitativa loquamur, cum etiam illa primo cognoscat per speciem impressam a sensu vel phantasia, non potest primo recipere speciem repræsentantem substantiam. Nam per sensationem vel phantasma per se tantum repræsentatur accidens, substantia vero solum per accidens; qui ergo fieri potest ut primo imprimat speciem nudæ substantiæ? Quamvis ergo concedamus (quod satis controversum est) cogitativam formare aliquando conceptum substantiæ singularis ut sic, non est tamen credibile, illum esse primum conceptum formatum ex vi impressionis sensuum vel phantasiæ, sed ad summum comparari postea aliqua inquisitione, et quasi discursu, qualis in illa potentia esse potest.

11. Ascendendo igitur ad intellectum, eodem modo philosophandum est, nam intellectus agens, statim ac sensus, imaginatio, seu cogitativa apprehendunt sensibile objectum, imprimit intellectui possibili speciem proportionatam; non potest ergo imprimere speciem repræsentantem solam substantiam. Et experientia id satis videtur docere; si enim dum sensus apprehendit accidens, intellectus nudam substantiam contemplaretur, statim discerneremus intellectivam apprehensionem a sensitiva, quod tamen nonnisi post longum discursum et reflexionem facere possumus. Præterea, quia vel per illam speciem aut conceptum repræsentatur substantia absolute sine ullo respectu ad accidens; et hoc est impossibile, non solum in primo conceptu, qui fit sine discursu ex vi impressionis objecti, sed etiam post longam ratiocinationem et discursum, ut recte docuit Toletus, lib. 1 de Anim., c. 1, q. 6; et satis id mihi probat experientia, nam post longam de substantia inquisitionem, non possumus ejus rationem exprimere, nisi vel per negationes, vel per habitudinem subjecti accidentium. Si autem ille primus conceptus respectivus est, non potest non supponere conceptum accidentis. Non igitur potest primo concipi substantia illo modo, sed tantum ut involuta et contenta in concreto accidentis. Neque rationes Soncinatis aut Javelli aliquid amplius probant, nisi quod primus conceptus esse debet rei vel concreti per modum subsistentis.

12. *Accidens in concreto primo cognitum non concipitur sub ratione inhærentis.* — Atque hinc infero, quod, licet res primo ac per se cognita, revera sit accidens, tamen ab intellectu ex vi illius conceptus non cognoscitur formaliter sub ratione accidentis, id est, sub ratione inhærentis alicui, sed solum sub ratione hujus sensibilis et materialis entis. Imo neque ex vi illius conceptus discernitur, an illud objectum sit compositum ex forma et subjecto, vel quid simplex, sed tantum præcise et abstracte id concipitur per modum unius. Quod satis nobis ostendit mysterium Eucharistiæ; non enim magis concipimus substantiam ubi est sub accidentibus, quam ubi non est. Formalis ergo conceptio accidentis ut inhærentis, et substantiæ ut sustentantis, vel per se stantis, discursu postea acquiritur, et maxime ex rerum mutationibus; nam dum videmus accidentia mutari, circa aliquod subjectum ipsum subjectum mutari intelligimus. Unde si comparatio fia[t] inter hos conceptus expressos et formales ac[cidentis], ut accidens est, et substantiæ, u[t] est substantia, videtur sane non esse inte[r] eos necessarius ordo, prout in nobis sunt quia in principio per modum correlativoru[m] substantiam et accidens videmur concipere cum solum per illam mutuam habitudine[m] illa discernere incipiamus; postea vero in differenter possumus excitari ad utrumqu[e] directe cognoscendum, et indirecte seu i[n] obliquo semper cognitio unius terminatu[r] aliquo modo ad alterum; quia, ut dixi, sem per conceptio est connotativa seu respectiva quamvis hoc in accidente proveniat ex im perfectione ejus; in substantia vero ex nos tra. Sed de his latius in scientia de Anima.

DISPUTATIO XXXIX.

DE DIVISIONE ACCIDENTIS IN NOVEM SUMMA GENERA.

1. *Consideratio decem summorum generu[m] ad dialecticum ut pertineat.* — Divisio hæ[c] non solum a metaphysico traditur, sed etia[m] a dialectico, in ea parte in qua de prædic[a]mentis disputat; altiori tamen magisqu[e] exacta ratione ad primum philosophum pe[r]tinet, ut ex his, quæ de objecto hujus doctr[i]næ diximus, constare potest. Dialecticus eni[m] non considerat decem suprema entium gene ra, ut eorum naturas et essentias exacte decl[a]ret; id enim extra institutum ejus esset, cu[m] dialectica solum sit quædam ars diriger[ns] operationes intellectus, ut artificiose et cu[m] ratione exerceantur. Unde directe ac per s[e] agit de conceptibus mentis, ut dirigibiles sur[t] per artem, seu de forma et ordinatione con ceptuum, quatenus per artem tribui potes[t]. Quia vero conceptus mentis circa res ver santur, et in rebus fundantur, ideo de reb[us] tractat, non ut earum essentias et natura[s] declaret, sed solum in ordine ad concept[us] mentis coordinandos; et hoc modo agit d[e] decem generibus in ordine ad decem præ dicamenta constituenda. Nam prædicamen tum logice sumptum nihil aliud est qua[m] generum et specierum usque ad individu[a] conveniens dispositio sub aliquo supremo g[e]nere, quam dispositionem, in ordine ad de finitiones, prædicationes et demonstration[es] conficiendas dialecticus tradit. Et sub ea ta[n]tum ratione attingit res in prædicament[a] constituendas, et divisionem entis in gene[ra]

umma. Propter quod dixerunt multi præ-icamentorum interpretes, dialecticum in rædicamentis potius agere de nominibus uam de rebus. Quod intelligendum puto, on quia nomina in prædicamentis ponanır, sed quia dialecticus magis consideret res ı prædicamentis collocandas, quoad quid ominis, quam quoad quid rei, quantum illi itis sit ad rerum prima capita seu genera adenda, sub quibus alia genera et species ordinantur.

2 *Metaphysicus qualiter agat de summis en-um generibus.* — At vero metaphysicus di-ecte et ex proprio instituto hanc tradit di-sionem, ut proprias rationes et essentias rum inquirat. Atque hac ratione sub his iam generibus dividendo procedit per om-ia entium genera, saltem usque ad illas spe-ficas rationes, quæ a materia sensibili et itelligibili abstrahunt; alias enim, quæ ma-rialiores sunt, eatenus tantum attingit, qua-nus ad suas divisiones perficiendas neces-iriæ sunt, ut in disputatione procemiali de-aravimus. Quoniam igitur de substantia m disseruimus, superest nobis dicendum divisione accidentis in novem genera; que ita manebit completa, et explicata di-sio entis in decem genera, seu prædica-enta. Postea vero; sicut in substantia feci-us, ita in singulis accidentium generibus r omnes eorum gradus subalternos vel ecificos discurremus, quantum latitudo ob-cti metaphysicæ postulare aut permittere lebitur. De hac autem divisione tria in mmuni consideranda occurrunt, nimirum immediatione ejus, de sufficientia, ac de-um de qualitate seu analogia ejus.

SECTIO I.

rum accidens in communi immediate dividatur in quantitatem, qualitatem, et alia summa ge-nera accidentium.

1. *Prima difficultas.* — Ratio dubitandi t, quia multis modis videtur posse accidens vidi in pauciora membra, quæ illa novem b se complectantur; ergo non est imme-ata divisio, sed implicite continens et tran-iens (ut ita dicam) plures immediatiores. ntecedens patet primo, nam accidens divi-ndum prius videtur in completum et in-mpletum. Quod enim inter accidentia illa o membra inveniantur, negari non potest, m quia quædam accidentia ponuntur di-cte in prædicamento, alia reductive; tum etiam quia dantur accidentia partialia et integra; ergo sicut ob has causas dividitur substantia in completam et incompletam, ita etiam accidens. Unde, sicut illa divisio adæquata est substantiæ, ita hæc erit accidenti. Et sicut in substantia necessaria fuit ad constituendum supremum genus, ita in præsenti magis necessaria videtur ad constituenda et distinguenda suprema genera. Quia alias vel non erit adæquata divisio accidentis, prout condistinguitur a substantia sub ente, vel non complectetur omnia quæ in diviso continentur. Quia novem genera summa tantum sub se continent accidentia completa.

2. *Secunda difficultas.* — Atque hinc oritur secunda difficultas, cur, videlicet, hic non præmittatur divisio accidentis in primum et secundum, seu in singulare et universale. Sicut divisa est substantia in primam et secundam; quia non est dubium quin illa duo membra etiam in accidentibus inveniantur et exhauriant divisum, et consequenter sint immediatiora, cum in unoquoque prædicamento accidentis inveniantur.

3. *Tertia difficultas.*—Tertia ac præcipua difficultas est, quia accidens optime dividi potest in illud, quod est propria forma realis inhærens substantiæ, et illud, quod tantum est modus realis afficiens substantiam extra rationem et complementum ejus. Nam quod dentur hi duo modi accidentium, certum nobis est, et superius probatum. Quod vero inter se valde diversi sint, patet ex ipsa ratione afficiendi substantiam, quam habent valde diversam, et ex diverso modo, quo à substantia distinguuntur; ac denique ex ipsa ratione entitatis, et modi realis, quæ pertinent ad primarias entis differentias, ut supra, disp. 7, declaravimus. Quod denique illa duo membra adæquate dividant accidens, patet, quia includunt immediatam oppositionem et contradictionem; unde non potest excogitari medium seu accidens quod non sit entitas, aut modus afficiens substantiam. Quo tandem fit ut omnia novem genera accidentium sub illis membris contineantur, quæ proinde in ea subdividi poterunt. Igitur hac etiam ratione illa divisio non est immediata, sed mediata.

4. *Quarta difficultas.* — Quarta difficultas generalis est de multis aliis convenientiis et differentiis, quæ inter illa membra reperiuntur, ratione quarum confici possunt plures divisiones immediatiores. Ut, verbi gratia, dividi posset accidens in absolutum et res-

pectivum, et absolutum rursus in quantitatem et qualitatem, et respectivum in respectivum secundum esse seu prædicamentale, quod proprie dicitur ad aliud, et respectivum secundum dici seu transcendentale, quod potest ulterius dividi in alia sex genera. Rursus posset dividi accidens in spirituale et materiale. Et rursus hæc duo membra possent in alia subdividi usque ad ultimas accidentium species. Item potest dividi accidens in communi in permanens, et successivum, et sic ulterius usque ad ultimas species. Ac tandem dividi potest et maxime proprie in accidens intrinsece afficiens substantiam, et extrinsece tantum denominans, ut prius membrum subdividatur in tria prima prædicamenta, posterius autem sex ultima sub se contineat, ut multi volunt.

5. In contrarium autem est, quia si illa divisio non esset immediata, neque esset doctrinalis, neque in rigore sufficiens. Primum patet, quia divisio, ut recte tradita sit, debet per omnes differentias vel modos proximos usque ad remotiora membra procedere, alias valde imperfecte explicabit naturam divisi. Secundum patet, quia qua ratione numerantur tot membra mediata seu remota, possent multo plura numerari, quæ distinctius declararent amplitudinem accidentis; non potest ergo certa aliqua ratio illius divisionis tradi, nisi immediata sit.

Notationes ad quæstionis resolutionem.

6. De hac quæstione nihil fere invenio ab auctoribus dictum, quia vix hanc divisionem in particulari explicant, sed eam cum divisione entis in decem prædicamenta confundunt; tamen, cum illam tradant tanquam aliquo modo immediatam, a fortiori idem dicent de præsenti divisione. Omnes tamen in hoc tantum videntur immediationem ponere, quod genera summa, cum sint primo diversa, in nullo conveniunt, juxta doctrinam Aristot., 5 Metaph., c. 9, et lib. 10, c. 5, ubi hoc discrimen ponit inter ea quæ proprie differunt, et quæ diversa sunt, quia illa aliquo differunt, nam etiam in aliquo sunt unum; hæc vero non aliquo differunt, sed seipsis, quia in nullo conveniunt; cujusmodi sunt summa prædicamentorum genera. Verumtamen hæc sola responsio non videtur sufficiens ad hanc rem explicandam; nam cum dicuntur summa genera accidentium in nullo convenire, vel est sensus, quod in nullo prædicato transcendentali, sive univoco, sive analogo, conveniant, vel quod nullum proprium genus habeant commune. Prior sensus est manifeste falsus; et ideo in opposito sensu negari non potest quin, sicut prædicamenta accidentium, et inter se et cum substantia habent aliquam convenientiam in ratione entis, ita in ratione accidentis habeant inter se aliquam convenientiam, quam non habent cum substantia, quam necesse est esse in aliqua ratione sibi magis propria, et consequenter sibi etiam magis immediata, quam sit ratio entis; ergo, pari modo, negari non potest quin inter quædam prædicamenta accidentium sint aliquæ convenientiæ propriæ et peculiares, quæ non sunt communes aliis generibus accidentium, ut manifeste probant rationes dubitandi propositæ; non possunt ergo genera accidentium dici primo diversa, quia nullam hujusmodi convenientiam habeant. Posterior autem sensus verus est, ut sect. 3 latius videbimus; ille tamen non sufficit ad satisfaciendum difficultatibus positis, seu rationem reddendam cur, sicut ens secundum generalem quemdam modum essendi determinatur prius ad accidens, ut sic, et deinde ad accidentia magis determinata seu particularia, non ita accidens in communi intelligatur determinari per modos quosdam communes multis prædicamentis accidentium, prius quam ad propria prædicamenta seu genera accidentium contrahatur.

7. Advertendum est igitur duobus modis dici posse unam divisionem immediatiorem alia. Primo, quia per pauciora membra [illegible]tur, quæ subdividi possunt per omnia membra alterius divisionis. Secundo, quia differentiæ vel modi contrahentes divisum in una divisione, per se, et secundum proprium concipiendi modum fundatum in rebus, sunt medium inter divisum et alia membra alterius divisionis, ut est sensibile inter vivens et rationale; et plura exempla utriusque membri in sequentibus afferemus.

Quæstionis resolutio.

8. Dicendum itaque est, divisionem dictam non esse ita immediatam, quin possint aliæ immediatiores excogitari, si absolute de quacumque divisione per pauciora et generaliora membra loquamur, nihilominus tamen quatenus accidens proxime et adæquate dividi potest in membra, quæ sint genera primo diversa, illam divisionem esse immediatam, et omnium aptissimam ad doctrinam tradi-

lam. Priorem partem probant sufficienter exempla omnia, et argumenta in principio posita; ostendunt enim, ut dixi, aliqua prædicamenta accidentium habere inter se aliquas convenientias, vel similitudines non communes omnibus accidentibus, secundum quas confici possunt aliæ divisiones per pauciora membra ulterius divisibilia in res diversorum prædicamentorum; ergo secundum illum concipiendi modum excogitari facile possunt divisiones aliæ per membra immediatiora accidenti in communi; quidquid enim sub accidente commune est multis generibus, concipitur ut immediatius illis. Posterior vero pars declaratur, quia nullum potest dari genus commune diversis prædicamentis accidentium, ut in sect. 3 latius dicturi sumus; ergo quacumque ratione dividatur accidens in pauciora et communiora membra ulterius divisibilia in res diversorum prædicamentorum, non dividitur per membra quæ sint vera genera; ergo si adæquate dividi debuit per membra quæ sint genera primo diversa, id est, quæ in alio genere non conveniant, non potuit aliter dividi. Fuit autem necessarium tradere divisionem accidentis in omnia genera primo diversa dicto modo, ut omnium rerum quidditates et genera ac species possent juxta doctrinæ methodum investigari ac cognosci.

9. *Objectioni satisfit.* — Dices, eadem ratione non fuisse nobis præmittendam divisionem entis in substantiam et accidens, sed immediate dividendum ens in decem genera. Respondetur, potuisse quidem id fieri, non tamen fuisse ita conveniens, neque esse parem rationem, tum quia oportuit communem rationem accidentis, quæ essentialis est omnibus accidentibus explicare, eamque cum substantia conferre; tum etiam quia ratio accidentis ut sic essentialis est et positiva, et omnes modi, quibus genera accidentium constituuntur et distinguuntur, proxime determinant essentialiter ipsam rationem accidentis ut sic, et non rationem entis; et ideo sub accidente optime et immediate dividuntur novem genera. In aliis autem divisionibus accidentis, quæ per pauciora membra tradi videntur, aut non reperitur coordinatio essentialis secundum rationem inter modos constituentes talia membra, et eos qui determinant genera accidentium; aut illi modi non sunt positivi, sed negativi; aut non sunt essentiales, sed extrinseci et accidentales; aut denique non possunt sub illis convenienter subdividi genera primo diversa. Quia interdum res ejusdem prædicamenti, tantum specie distinctæ inter se, continentur sub illis membris diversis; et e contrario, res diversorum prædicamentorum ad idem membrum pertinent: quæ omnia declarabuntur commodius discurrendo per singula exempla superius proposita.

Circa primam objectionem tractatur divisio accidentis in completum et incompletum.

10. *Rationem completi et incompleti accidentis in quo collocent aliqui.*—Prima ergo objectio erat de divisione accidentis in incompletum et completum; in qua primum explicandum est quid nomine accidentis completi et incompleti intelligatur. Quidam enim sola concreta accidentium intelligunt esse completa accidentia; incompleta autem esse accidentia in abstracto. Quia accidens concretum significat totum compositum, quod proprie completum est; abstractum vero accidens est sola forma, quæ incompletum quid est, natura sua ordinatum ad tale compositum constituendum. Unde per actionem accidentalem non fit per se accidens abstractum, sed concretum, quia, nimirum, actio per se primo tendit ad completum ens, et ideo dixit Aristoteles per calefactionem non fieri calorem, sed calidum. Tandem forma substantialis est res incompleta; ergo multo magis forma accidentalis in abstracto sumpta.

11. *Horum sententia refutatur.*—Sed hæc sententia probari non potest: aut enim concretum accidentis sumitur ratione solius formalis, vel ratione totius compositi ex materiali et formali; sub priori ratione vere dici potest accidens, sub posteriori autem non tam dici potest accidens, quam ens per accidens, ut illud appellat Aristoteles, 7 Metaph., c. 6, et dictum a nobis est disp. 4, sect. 3. Quapropter cavenda est æquivocatio de nomine accidentis, quam declarare possumus ad eum modum, quo Aristoteles distinxit nomen accidentis, lib. 5 Met., c. 30, ubi ait, accidens interdum vocari aliquid, quia fortuito evenit, quod solum dicitur accidens, quia per accidens contingit; proprie vero accidens dicitur, quod inest alicui extra rei essentiam; sic ergo concretum accidentis ratione totius compositi vocari potest accidens, quia per accidens in eo congregantur res diversorum generum; quanquam illud, *per accidens*, non significet fortuitam

congregationem, sed solum accidentariam conjunctionem plurium rerum; non tamen potest illud compositum proprie accidens appellari, ut a substantia distinguitur, cum in illo substantia includatur. Propter quod recte sentiunt, qui negant, hæc concreta sic considerata in prædicamento collocari, quia neque in prædicamento substantiæ, neque in prædicamento accidentis collocari possunt. Et quia in prædicamentis non entia per accidens, sed per se collocari possunt. A fortiori ergo tale concretum sic spectatum non potest appellari accidens completum; quia quod accidens non est, nec completum accidens esse potest. Imo nec ens completum potest proprie vocari, quia revera solum ens per se unum est proprie completum ens. Unde si subjectum illius compositi sit substantia completa, compositum ipsum ex substantia et accidente erit plus quam completum, et ideo erit proprie ens per accidens.

12. At vero si loquamur de illo concreto ratione solius formalis, sic dici quidem potest accidens completum; tamen non est cur idem accidens abstractum incompletum censeatur, quia concretum pro formali tantum dicit ipsam formam accidentalem, juxta veriorem et communiter receptam sententiam D. Thomæ, et Commentatoris, 5 Metaph., text. 14. Qui consequenter aiunt contra Avicennam, in sua Logica, concretum et abstractum accidentis formaliter ac præcipue idem significare, solumque differre, quia concretum dicit ipsam formam, ut actu informantem subjectum, et constituentem concretum ipsum, abstractum vero præcise dicit ipsam formam ac si per se esset. Hæc autem differentia non est satis, ut albedo dicatur accidens incompletum, potius quam album; quia actualis inhæsio, quam magis exprimit album, solum est quidam modus formæ accidentalis, qui non complet illam in ratione accidentis. Unde non potest dubitari quin quantitas separata tam completum accidens sit, sicut conjuncta. Nec refert quod forma ipsa accidentalis sit instituta ad afficiendum subjectum, quia non dicimus hujusmodi accidens in abstracto esse ens completum, sed esse accidens completum, quod est valde diversum; nam accidens, quantumvis in se perfectum, est incompletum in latitudine entis. Et ideo ratio illa solum probat, abstracta accidentium esse incompleta entia, non tamen esse incompleta accidentia. Imo vero idem dicendum est de concretis ratione formalium significatorum. Quapropter in hoc non est simile de formis substantialibus; illæ enim et sunt entia incompleta, et substantiæ etiam incompletæ, quod illis perfectius est quam esse accidentia completa. Denique quod afferebatur de termino actionis, nihil ad rem præsentem facit, quia naturalis actio tendit ad compositum, sive illud sit proprie unum, sive per accidens: tendit etiam ad formam non in se, sed in subjecto, et ideo magis dicitur tendere ad concretum quam ad abstractum, etiamsi utrumque completum sit in ordine accidentis.

13. *In quo vere consistat ratio accidentis completi et incompleti.* — Incompletum ergo accidens distinguendum est a completo, tam in concreto quam in abstracto; utraque enim ratio potest in utroque membro reperiri; tamen, quia in abstractis concipitur (ut ita dicam) magis pura ac præcisa ratio accidentis in eis explicandum est utrumque membrum facile enim deinde poterit ad concreta applicari. Completum ergo accidens dicitur quod in ratione formæ accidentalis est integra ac totalis forma; incompletum vero accidens dicitur, quod habet rationem parti respectu completi. Quæ explicatio patet, tum ex proprietate terminorum, tum ex propor tione sumpta ad substantiam completam e incompletam, quas supra hoc modo declara vimus; nam, sicut substantia in suo ordin comparatur ad totum et partem, ita et acc dens in ordine suo. Ex quo fit, sicut substan tia potest esse completa vel incompleta phy sice aut metaphysice, ita etiam accidens. D citur autem accidens physice completum quod neque est, neque ex se ordinatur, u componat per se aliud accidens, quia tur vere habet rationem totius seu integri acc dentis. Dico autem non debere ordinari a componendum aliud accidens, quia, licet o dinetur ad componendum cum substanti unum compositum, hoc non tollit ratione accidentis completi, eo quod illud con positum non sit verum accidens. Addo quo licet interdum unum accidens ordinetur a actuandum vel recipiendum aliud, ut, ve bi gratia, potentia ad actum, vel actus a potentiam, nihilominus hoc non impedit, qu utrumque esse possit accidens completum quia utrumque in ratione sua habet integra speciem, et non componit cum alio unu per se, sed tantum per accidens. Erit erg accidens physice incompletum, illud qu physice componit seu integrat aliquod acc

dens per se unum; ut partes, verbi gratia, quantitatis continuæ, quamdiu sunt in continuo, tantum sunt incompleta accidentia; gradus etiam intensionis ejusdem caloris potest dici accidens incompletum physice. Et punctum potest dici natura sua incompletum accidens. Quo fit ut idem accidens secundum diversas rationes possit dici completum et incompletum, ut communiter censetur de linea, vel superficie; nam quatenus habet propriam extensionem, est quantitas completa; quatenus vero est terminus aut vinculum alterius quantitatis, censetur incompleta. Et eadem qualitas inchoata seu in gradu remisso est essentialiter completa, entitative autem seu intensive est incompleta. Motus etiam quatenus est ipsemet terminus in fieri, censetur quid incompletum; tamen prout est passio subjecti seu mobilis, habet completam quamdam rationem accidentis, et suum constituit prædicamentum, ut videbimus.

14. Metaphysice autem dicitur accidens completum illud, quod habet integram essentiam alicujus accidentis. Ubi statim occurrebat quæstio, an genera accidentium possint dici accidentia completa, vel solum species ultimæ, aut individua. Aut si illa sunt accidentia completa, oritur quæstio de differentiis, cur, scilicet, non sint etiam accidentia completa; nam, sicut differentia est pars, ita et genus, et sicut genus, ut possit dici de specie, concipitur aliquo modo per modum totius, ita etiam differentia. Sed hæc eodem modo expedienda sunt, quo similia de substantia tractavimus. Dicendum est enim, genera omnia, quæ ponuntur in linea recta alicujus prædicamenti accidentis, esse accidentia completa; quod ex ipso modo concipiendi et significandi patet; quantitas enim, calor, habitus, et similia, concipiuntur et significantur, ut integræ formæ accidentales, sive sub generali ratione, sive sub specifica concipiantur; quia vel expresse, vel implicite dicunt totam formam, seu totam essentiam ejus, et per modum totius. In quo est magnum discrimen inter differentiam et genus; nam differentia semper significatur per modum partis, saltem quoad formale significatum ejus. Proprie igitur accidentia incompleta metaphysice sunt differentiæ accidentium, et genera, si præcise sumantur ut partes, non vero absolute sumpta.

15. Ex quibus tandem ad primam instantiam respondetur, divisionem illam accidentis in completum et incompletum, vel præsupponi tanquam virtute seu proportione contentam in simili divisione substantiæ; vel certe commodius posse applicari ad singula prædicamenta accidentium, scilicet, ut sit quantitas completa et incompleta, et qualitas similiter, et sic de aliis. Nam sub generali ratione accidentis vix aliquid potest censeri incompletum simpliciter, aut habere rationem partis, nisi ad particularia genera descendatur; quia ratio accidentis imperfecta est, et communissima, et ideo quantum est ex se, in quocumque modo, quantumvis imperfecto[1], omnino includitur, quæ ratio in sect. 3 examinabitur. Adde, quod illa diversitas, in ea generalitate sumpta, non est absoluta, sed respectiva, nam, ut dixi, accidens, quod est completum sub una ratione, est incompletum sub alia. Item non est semper differentia essentialis, nam interdum accidens remissum dicitur incompletum, licet essentialiter completum sit. Denique non semper est diversitas rerum, sed intentionum, seu ex modo concipiendi nostro, ut patet in differentiis et speciebus accidentium. Propter hæc ergo non accidens in completum vel incompletum, sed absolute in novem genera divisum est. Ut hinc obiter constet, quando dicitur accidens dividi in novem genera, non sumi genus proprie et rigorose, sed ut includit omnia, quæ in unoquoque prædicamento constituuntur, sive directe, sive reductive. Itaque cum accidens dicitur aliud quantitas, aliud qualitas, etc., non sumitur quantitas vel qualitas prout est rigorose genus, quo modo est sola quantitas vel qualitas completa; alias divisio non esset adæquata diviso; sumitur ergo quantitas (et idem est de aliis) in tota sua amplitudine, licet postea ad constituendum proprium genus talis prædicamenti propria ratio quantitatis completa accipienda sit; quod hic pro prædicamentis omnibus sit animadversum, ne id repetere necesse sit.

Expeditur secunda objectio.

16. *Accidens in universale et singulare qualiter dividatur.* — In secundo exemplo de divisione accidentis in singulare et universale, seu in primum et secundum, nihil est quod immoremur, nam divisio illa quatenus metaphysica est, magis est divisio unius quam entis vel accidentis, et ita supra tractata est, disp. 4, 5 et 6. Quatenus vero pertinet ad intentiones subjicibilis et prædica-

bilis, magis est dialectica quam metaphysica ; et utroque modo est generalis ad omnia entia, nec in accidentibus habet aliquid peculiare. Et quoad hoc est diversitas inter substantiam et accidens, nam in substantia propter peculiarem substandi rationem, necessarium fuit rationem primæ substantiæ distinguere a ratione secundæ, in accidentibus vero nulla fuit necessitas. Unde nec individuum accidens consuevit appellari primum accidens respectu prædicatorum universalium ; nam, licet in existendo, singulare sit suo modo prius quam universale, tamen in hoc, ut dixi, nihil peculiare habet accidens, sed provenit ex communi ratione singularis et universalis.

Circa tertiam objectionem aliæ divisiones

17. *Accidens in entitatem et modum ut dividatur.* — In tertia difficultate admittimus omnia, quæ de illa divisione accidentis in rem et modum ibi dicuntur ; inde vero solum fit, divisionem illam esse immediatiorem priori modo supra declarato. Nihilominus tamen hoc loco necessaria non est : primo quidem, quia divisio illa formaliter sumpta generalior est, et substantiæ proportionaliter convenit, et de ente in communi dari potest ; eamque propterea attigimus disput. 9, sect. 1 et 2. Secundo, quia illa divisio non confert ad dividenda genera accidentium primo diversa, nam sub eodem genere prædicamentali possunt interdum includi accidentia, quæ proprias habeant entitates, et quæ tantum sint modi entium, ut sunt in genere qualitatis calor et figura. Ex quo intelligitur, illa duo membra, per quæ illa divisio traditur, per se ac formaliter non mediare inter accidens in communi, et modos quibus determinatur ad suprema genera accidentium ; nam accidens intelligitur determinari ad genus qualitatis abstrahendo ab hoc quod sit propria entitas, vel tantum modus entis.

18. *Accidens absolutum et respectivum.* — Idem fere dicendum est de divisione in absolutum et respectivum. Nam etiam hæc divisio magis pertinet ad communem rationem entis, quam ad propriam accidentis. Et præterea, si respectivum, ut ibi insinuatur, complectitur respectiva transcendentalia, seu secundum dici, nullum est accidens quod respectivum non sit ; unde non potest accidens dividere. Si vero respectivum sumatur proprie pro prædicamento ad aliquid, sic nihil est utilitatis in ea divisione, tum quia, hc ipso quod unum tantum genus dicitur ess ad aliquid, reliqua omnia dicuntur esse al soluta ; tum etiam quia per hanc absolu appellationem vix aliquid commune octo g neribus accidentium explicatur, præter neg tionem ipsius ad aliquid.

19. *Spirituale et materiale.—Permanens successivum.* — Ad eumdem modum philos phandum est de divisione accidentis in sp rituale et materiale, nam etiam hæc d membra transcendunt fere omnia entia ; in substantiis primario inveniuntur, et co sequenter in multis generibus accidentiun unde non sunt apta, ut per ea descendam ad dividenda genera entium primo divers Neque etiam sunt proprie medium inter acc dens ut sic, et modos quibus ad suprema g nera determinatur ; nam accidens determ natur ad qualitatem abstrahendo a materi li vel immateriali. Et idem est dicendum accidente naturali vel supernaturali, et sim libus, præsertim de permanente et success vo, quod in ultimo exemplo tangitur. Qua quam illa membra, juxta opinionem mult rum, non semper sunt essentialiter differe tia, de quo infra videbimus.

20. *Commune et proprium.* — Atque e dem ratione nihil ad præsens refert divis accidentis in proprium et commune, quæ divisione prædicabilium latius tradi sole nam hæc divisio per se ac formaliter n variat rationem accidentis, sed dimanati nem ejus ex subjecto. Et idem a fortiori e de accidente separabili vel inseparabili. Qu si inter hæc est diversitas essentialis, form liter provenit ex modis vel differentiis pr dicamentorum accidentium. Unde interdu in diversis prædicamentis, interdum in e dem illa varietas accidentium reperitur. A que ita obiter explicuimus non solum di sionem hoc loco intentam, sed etiam ali quæ de accidente tradi solent ; ob ha enim præcipuam causam illas dubitandi tiones proposuimus.

SECTIO II.

Utrum divisio accidentis in novem genera sit sufficiens

1. Ex duobus capitibus quæ ad suffici tiam requiruntur, oritur magna difficultas hac quæstione. Unum est, ut omnia mem sint distincta, ne aliqua in unum concida et ita pauciora sint quam numerantur. Ali

st, ut præter hæc non sint alia, quæ ab his enere distinguantur.

Difficultates circa distinctionem membrorum dictæ divisionis.

2. Circa primum, ut supponamus nunc uantitatem et qualitatem esse distinctas, in æteris fere omnibus est difficultas ; nam reatio in re nihil videtur esse distinctum ab mnibus absolutis. Actio, esto distinguatur a rimis tribus prædicamentis, tamen et relaonem essentialiter includit, et (quod difficius est) in re non distinguitur a passione. De bi et Quando, magna imprimis difficultas st, quomodo distinguantur a tempore et oco, quæ sub quantitate collocantur, graiorque difficultas est de duratione uniuscuusque rei (quæ sub prædicamento Quando ollocanda videtur), quo modo ab existentia niuscujusque rei distinguatur ; videtur enim ihil distingui, et ideo nihil esse cur in prædicamento proprio accidentis collocetur. ræterea est difficultas de habitu, quia habius nihil aliud est quam vestis, si in abstracto umatur, aut esse vestitum, si sumatur in oncreto ; sed vestis nihil aliud est quam ubstantia quædam tali figura vel qualitate ffecta. Quod si in ea consideretur sola denoinatio extrinseca, quam tribuit homini vesto, illa imprimis nihil reale est, ut inter ccidentia realia mereatur nominari, et deine etiamsi concipiatur ut aliquid accidentale, on est quid distinctum a loco, nam vestis ou comparatur ad vestitum, nisi ut proxius locus illum circumdans. Denique situs ihil videtur esse distinctum ab Ubi seu exisentia in loco, vel si quippiam addit, ad ummum esse potest aut relatio quædam artium locati ad partes loci, aut certe quasi gura quædam resultans in locato ex tali ositione, qualis apparet in sedente vel stante, tc. Nihil ergo est in hoc genere, quod in liis contentum non sit.

3. Et augetur difficultas quoad hoc ipsum aput, nam illa novem genera, ut diximus, on solum numerantur ut distincta, sed etiam t primo diversa ; sic autem impossibile videur tot esse prima genera. Primo quidem ropter communem difficultatem de accidente, in quo omnia conveniunt, de qua ex rofesso dicturi sumus sectione sequente. Seundo, quia multa ex his prædicamentis onveniunt in aliquibus essentialibus differentiis ; ergo necesse est ut in aliquo genere onveniant, nam, ut dicitur in Antep. : *Generum non subalternatim positorum non possunt esse communes differentiæ* ; ergo genera, quæ habent communes differentias, sunt subalternatim posita. Dicuntur autem genera subalternatim posita, quæ ita se habent, ut vel unum sub altero, vel utrumque sub uno tertio genere collocetur, ut sumitur ex Aristotele, 4 Topic., c. 2, et 5 Topic., c. 3, loco 41. Antecedens primum probatur : nam esse spirituale vel materiale, differentiæ sunt accidentis, et tamen communes sunt multis ex dictis generibus ; similiter esse absolutam formam, vel respectivam ; item esse formam propriam, vel modum; ac denique esse proprie inhærentem, quod maxime commune est quantitati et qualitati, vel esse tantum extrinsecus denominantem, quod maxime convenit actioni, habitui, et loco continenti.

Difficultates circa sufficientiam divisionis.

4. *Prima difficultas.* — Circa aliud caput non minores difficultates occurrunt. Prima ac præcipua est, quia vel sub accidente dis... imus omnes denominationes reales, quæ sunt extra substantiam rei, vel tantum illas quæ sumuntur a forma intrinsece inhærente ; hoc posteriori modo sine dubio non essent tot accidentium genera, ut argumenta priora convincunt ; priori autem modo multa sunt, quæ sub his non continentur. Quod patet primo de his denominationibus, *esse visum*, *amatum*, etc. Neque enim dici potest, hujusmodi denominationes esse rationis tantum, nam ex forma reali et habitudine reali sumuntur, non minus quam denominatio agentis. Unde aliter potest eadem difficultas declarari ; nam eadem dependentia prout denominat agens vel patiens, dicitur constituere duo genera accidentium, scilicet, actionis vel passionis ; ergo idem actus immanens prout denominat active ipsum agens, verbi gratia, videns, et passive objectum visum, constituet duas rationes, vel duo genera accidentium.

5. *Secunda difficultas.* — Atque hæc difficultas potest secundo extendi ad plures alias formas denominantes, nam superficies corporis continentis, ut extrinsece denominans aliud contentum vel locatum, dicitur constituere speciale genus accidentis ; ergo ut active denominat rem locantem, constituet aliud accidentis genus. Et idem argumentum est de habitu, ut denominat vestitum, vel vestientem ; cur enim agens et patiens, ut sic, in diversis generibus accidentis collocan-

tur, et non locans et locatum, ut sic, et vestiens ac vestitum.

6. *Tertia.* — Tertio, ex rebus artificialibus multæ denominationes reales consurgunt, quæ non possunt ad dicta genera accidentium revocari, verbi gratia, vas esse deauratum, denominatio realis est, quæ tamen ad nullum ex dictis generibus pertinet. Item exercitus aliquam peculiarem formam dicit in tali hominum collectione, quæ excludi nequit a ratione accidentis, eo quod sit ens per accidens, alias nec domus, ut sic, et multo minus numerus essent collocanda inter accidentia. Quod si quis dicat, exercitum revocari ad figuram ratione talis compositionis, vel ad relationem ratione ordinis, eadem ratione possemus excludere situm, vel habitum, a peculiari genere accidentis.

7. *Quarta.* — Estque quarta difficultas huic similis, quia in humanis rebus seu moralibus sunt plures denominationes, extrinsecæ quidem, tamen reales, quæ ad dicta genera revocari non possunt, ut esse regem, doctorem, et similes. Neque enim hæ satis excluduntur eo quod sint entia rationis: nam, licet apprehensæ hæ denominationes ut inhærentes seu intrinsecæ, sint entia rationis, tamen ut in se sunt, revera sunt denominationes sumptæ a formis realibus, licet extrinsecis; ergo vel omnes extrinsecæ denominationes rejiciendæ sunt a generibus realium accidentium, vel non est cur hæ rejiciantur. Nam etiam aliæ denominationes si apprehendantur ut inhærentes, erunt entia rationis, ut patet in denominatione creatoris; quæ si apprehendatur ut sumpta ab aliquo temporali, Deo adveniente, solum est relatio rationis. Atque hæc difficultas extenditur ad actus humanos, quatenus liberi denominantur seu morales; nam hæc ipsa denominatio extrinseca est; item quatenus denominantur studiosi, aut pravi moraliter, vel prohibiti, aut præcepti. Item habet locum hæc difficultas in hominum congregatione, quatenus denominatur civitas aut respublica, quæ denominatio non oritur ex situ vel figura consurgente ex tali ordine, sed est moralis, et diversæ rationis ab aliis.

8. *Quinta.* — Quinto, in rebus etiam physicis reperimus motum, qui est verum accidens, et sub illis generibus non continetur. Quod si dicas excludi, quia est incompletum quid, et in fieri, eadem ratione excludenda erunt actio et passio; nam etiam dicunt res incompletas et in fieri. Vel certe si dicas, motum revocari ad actionem et passionem, aut revocabitur tanquam genus commune illis, et sic non erunt illa duo genera summa; vel tanquam in re idem cum illis; et sic etiam actio et passio non essent distinguenda, quia in re tam sunt idem inter se sicut cum motu; et sicut distinguuntur habitudine ad agens et patiens, ita motus habet propriam habitudinem ad terminum. Præterea sunt in rebus physicis causalitates causæ formalis, materialis et finalis, a quibus hæ causæ denominantur causæ in actu; cur ergo illæ non constituunt propria genera sicut actio? Nam, ut in superioribus vidimus, actio nihil aliud est quam causalitas agentis; sed aliæ causalitates sunt etiam reales, et non minus accidunt suis causis quam actio agenti; ergo æque constituere debent propria accidentium genera.

9. *Sexta.* — Sexta difficultas sumi potest ex rebus metaphysicis, nam hæc divisio cum metaphysica sit, et adæquata accidentis ut condistinguitur a substantia in tota sua latitudine, comprehendere debet omnia accidentia substantiarum creatarum, etiam immaterialium; in illis autem substantiis aliqua accidentia inveniuntur, quæ in his generibus non comprehenduntur; ergo est insufficiens divisio. Minor de duobus accidentibus potissimum probatur. Unum est Ubi, nam illæ substantiæ, cum immensæ non sint, alicubi sunt definitæ; et cum immutabiles non sint, mutant ipsum Ubi, quod est signum hoc esse quoddam accidens in illis; illud autem Ubi non est per circumscriptionem extrinseci loci continentis, ut est in rebus corporalibus; ergo est accidens genere diversum. Quod si quis dicat, etiam in rebus corporalibus esse Ubi intrinsecum distinctum a loco circumscribente, hinc duobus modis augetur difficultas, tantum abest ut solvatur. Primo, quia hinc sequitur in rebus corporalibus distinguenda esse duo genera localium accidentium (ut sic dicam), unum, loci extrinseci continentis, aliud, Ubi intrinseci. Secundo, quia etiam Ubi corporeum genere diversum est ab Ubi immaterialium substantiarum; nam illud est quantum, hoc vero indivisibile. Aliud accidens substantiarum immaterialium est propria duratio earum, nam si in substantiis inferioribus inter accidentia numeratur duratio, et vocatur tempus, vel Quando, cur non etiam in immaterialibus substantiis? Quod si distinguitur, certe est accidens genere diversum, nam est longe

ulterius rationis, cum successionem non habeat, neque extensionem.

10. *Septima.* — Septimo, inter accidentia non solum numerantur ea quæ immediate accidunt substantiæ, sed etiam ea quæ accidunt accidentibus, alias, nec figura, nec habitus, vel similia numeranda essent in accidentibus. At vero accidentia accidentium multo plura sunt quam quæ in aliis generibus continentur ; ergo. Probatur minor, quia unicuique generi accidentium tribuit Aristoteles proprietates quasdam accidentales, quæ ad alia prædicamenta non pertinent ; ut quantitati tribuit esse mensuram ; quæ ratio non est de essentia quantitatis, neque est qualitas vel aliquid simile, et idem est de aliis similibus proprietatibus. Nec satis est dicere, has proprietates reduci ad ea genera quibus tribuuntur, alias nec cætera prædicamenta distinguenda essent a substantia, quia ad illam revocari possunt, cum sint proprietates ejus.

11. Ultimo, sumere possumus argumenta ex Aristotele, qui in Postprædicament. numeravit plures denominationes accidentales, præter eas, quæ in dictis generibus accidentium continentur, ut esse simul, prius, et habere, in quadam alia significatione, etc. Cur ergo illæ non constituunt plura genera accidentium, cum extrema omnia genera numerentur ?

Antiquorum opiniones.

12. Olim non defuerunt, qui prædicamentorum numerum vel augerent, vel minuerent. Pythagorici ponebant viginti prædicamenta, ut sumitur ex Aristotele, 1 Metaph., cap. 5. Plato vero interdum ad unum genus entis omnia revocat, ut in Sophista ; interdum vero ad quatuor, ut in Philebo. Alii vero plura, alii autem pauciora posuerunt, ut videre licet apud Simpl. et Venet., in principio Prædicamentorum ; et Philopon., 1 Prior., cap. 2.

Vera resolutio. Et prima ratio sufficientiæ examinatur.

13. Jam vero tam est receptum philosophicum dogma de numero decem prædicamentorum, et consequenter de numero novem generum accidentium præter substantiam, ut quasi temerarium in philosophia existimetur hoc in dubium revocare. Illud ergo ut certum supponamus ex communi sensu et ore omnium. Et rationem sufficientiæ illius divisionis investigemus. Quod enim quidam volunt, sumendam esse ut creditam ex auctoritate multorum dicentium, philosophicum non est. Quod vero aiunt alii, esse veritatem hanc per se notam, verum non est ; quæ est enim evidens ac immediata connexio inter illa extrema ? Communiter ergo ratio hujus sufficientiæ sic sumi solet, nam prætermissa substantia, quæ per se est, et primum genus constituit, accidentium genera per habitudinem ad substantiam distingui debent. Aut ergo accidens intrinsece afficit substantiam, vel tantum extrinsece. Si intrinsece, aut absolute, aut relative. Et absolute, aut ratione materiæ, ut quantitas, vel ratione formæ, ut qualitas. Relative autem, ad aliquid. Si vero extrinsece, aut in ordine ad potentiam activam, vel ad passivam, vel ad neutram earum. Primo modo constituitur actio ; secundo, passio. Si vero tertio modo, ulterius distinguendum est, nam vel talis affectio convenit per modum mensuræ, aut non. Et rursus si per modum mensuræ, aut est mensura quantitatis absolute, et constituitur Ubi, aut cum certo ordine partium, et constituitur situs, aut est mensura durationis, et constituitur tempus. Si vero non habet rationem mensuræ, constituitur habitus. Hæc ratio vel sufficientia desumpta est ex D. Thoma, 5 Metaph., lect. 7. Eamque amplectuntur moderni Scriptores.

14. *Quot difficultates patiatur præcedens sufficientiæ ratio.* — Est tamen difficilis ex multis capitibus. Primo, quia falso numerantur omnia sex ultima prædicamenta inter formas extrinsecus denominantes. Nam passio non denominat extrinsece, sed intrinsece, ut per se notum est. Quod si dicatur extrinsece denominans, quia respicit extrinsecum agens, eadem ratione omnis relatio, imo et omnis habitus et actus immanentes dicentur extrinsece denominare, quia respiciunt terminos vel objecta extrinseca. Respondent aliqui [1], licet passio interdum intrinsece inhæreat, tamen non semper ; nam cum aliquis movetur localiter, aut veste induitur, aut vinculis ligatur, aliquid patitur, quamvis ei non inhæreat forma, a qua patitur, quia nec locus quem ingreditur, ei inhæret, nec vestis qua induitur, nec vincula quibus ligatur. Sed hoc non recte dicitur : omnis enim physica et vera passio patienti inhæret ;

[1] Vide Hervæum, Quodl. 1, q. 9 ; Fonsecam, 5 Met., c. 7, q. 2, sect. 3.

nullus enim vere pati dicitur propter extrinsecam denominationem, ut Aristoteles aperte docet, 3 Physic., c. 3, et 3 de Anima, c. 2; et ibi Commentator, D. Thomas et omnes. Alioqui, sicut actio divisa est in transeuntem et immanentem, ita fuisset passio dividenda. Neque exempla illa quicquam probant, nam mutatio, quæ est in motu locali, intrinsece inhæret mobili juxta veram philosophiam; nam terminus proprius illius motus non est locus extrinsecus, sed aliquid intrinsecum ipsi mobili, ut infra, in prædicamento *Ubi*, declarabimus. Dum vero aliquis veste induitur, si fingamus id fieri sine mutatione ejus locali, nulla est ibi passio, sicut quando columna affluente aqua vel aere circumdatur, nihil patitur. Solum ergo intercedit passio inter induendam vestem, quatenus miscetur ibi mutatio localis. Similiter vincula, si præcise considerentur, quatenus localiter conjunguntur membris, non efficiunt passionem physicam; quatenus vero dolore vel alteratione afficiunt, non sunt ipsa forma passionis, sed instrumenta; passio autem quam efficiunt, inhæret intrinsece. Nulla ergo passio est forma extrinsece denominans. Præterea situs non extrinsece, sed intrinsece inhæret; nam sedere et stare modi sunt intrinseci.

15. *Qualiter D. Aug. sufficientiam hanc probet.* — Quapropter apparentius D. Augustinus, in libro Prædicamentorum, cap. 8, quem imitatur Isidorus, lib. 2 Origin., cap. de Categoriis, in tres classes distinguit hæc novem genera accidentium, quia tria sunt intra substantiam, quantitas, qualitas et situs; tria extra, Ubi, Quando et habitus; tria partim intra, partim extra, ad aliquid, agere, et pati. Sed de ipso etiam Ubi quæstio magna est, an sit extra, vel intra; et de Quando, ut postea videbimus. Contra Augustinum etiam est, quia multæ qualitates dici possunt esse partim intra, partim extra, si ad hoc sufficit habere habitudinem ad extrinseca. Et interdum passio nullo modo est extra, si sit mere immanens. Præterea in priori sufficientia nulla ratio redditur, cur mensuræ quantitatis et durationis prædicamenta constituant, et non mensura intensionis vel perfectionis. Neque etiam apparet cur, sicut locus dicitur habere rationem mensuræ, non possit vestis illam habere; nam etiam requiritur æqualitas inter vestem et vestitum; imo, ut supra argumentabar, vestis habet rationem cujusdam loci. Denique nulla redditur ratio, cur prædicatum extrinsecum non includens rationem mensuræ, sit unicum tantum, cum mult alia videantur inter arguendum probabilite numerasse.

Alia ratio sufficientiæ expenditur.

16. *Mairon. in prædicamentis, passu* 8. — Aliter deducunt hanc sufficientiam quidar Scotistæ, nimirum, accidens aliud esse al solutum, aliud respectivum; absolutum ess quantitatem, vel qualitatem; respectivur aliud esse intrinsecus adveniens, et esse al quid, aliud extrinsecus adveniens. Et hc rursus aut pertinet ad causalitatem, aut a mensuram, aut ad ordinem. Si ad causalit tem, vel active, vel passive, et sic constitu tur actio et passio. Si ad mensuram, v quantitatis permanentis, et sic est Ubi, v successivæ, et est Quando. Si ad ordinen aut partium, et est situs; aut totius, et e habitus. Sed in hac sufficientia sunt aliqu difficultates tactæ in præcedente; et præt rea miscetur in ea distinctio illa relationu intrinsecus et extrinsecus advenientium, q et a multis censetur falso conficta, et ut mi mum est incertissima, et ideo inepta ad re certam explicandam. Ac denique in omnib illis subdivisionibus, nulla ratio earum re ditur, sed voluntarie assumuntur, et in rationes aliquorum prædicamentorum n recte explicantur, ut, verbi gratia, quod l bitus sit ordo totius; nam etiam locus pot dici ordo totius, et alia, quæ in suis lo tractabimus.

17. *Ocham qualem sufficientiæ ration assignet.* — Aliter Ocham, in sua Logica part., cap. 41, et Quodlib. 5, quæst. 22, c ligit hanc sufficientiam ex sufficientia int rogationum, quæ de prima substantia fi possunt, scilicet, quanta sit, qualis, etc., que ita numerat novem interrogationes. rumtamen hujus numeri nullam ration reddit in interrogationibus ipsis, atque eamdem relinquit difficultatem.

Unde divisionis sufficientia habeatur.

18. Quocirca verum esse existimo, q d Avicen. dixisse referunt, non posse rati e propria et a priori demonstrari, tot esse nera summa, et non plura nec pauciora. de neque Aristoteles alicubi hoc demonst re conatus est, sed tanquam certum id sen er supponit. Potestque in hunc modum de a- rari, quia sicut de subjecto scientiæ non test demonstrari an sit, sed id supponen um est, ita etiam metaphysica non demons at,

id supponit ens, et pari ratione non de-
onstrat a priori esse aliqua prima genera
ib ente contenta; nam eadem est utriusque
tio. Imo qui putant ens non habere con-
ptum objectivum, dicent non aliter supponi
is esse, quam supponendo hæc summa ge-
ra esse. Addo in universum esse proba-
e, quoties dividuntur gradus, genera aut
ecies rerum, non posse a priori demonstrari
esse, et non plura, nisi tunc solum quan-
ad duo membra contradictorie opposita
vocatur divisio; nam tunc necesse est om-
i sub diviso comprehensa in alterutro illo-
m membrorum contineri. At vero quando
visio fit per plures differentias, aut modos
sitivos, non video quomodo possit a priori
monstrari tot esse membra dividenda, et
n plura. Sicut in superioribus dicebamus,
amvis solum dividantur a nobis quatuor
bstantiarum gradus, non tamen demons-
ri non esse plures, saltem possibiles, sed
um ostendi, non esse plures nobis notos,
inde ad summum posse conjici non esse
ires possibiles. Ita ergo censeo de decem
ieribus summis, nimirum, eorum suffi-
ntiam non aliter nobis constare, quam
ia ex omnibus effectibus, quos experimur,
i innotescunt nobis plura genera entium;
c autem omnia inveniuntur primo diversa
ationibus suis, ita ut in nullo alio genere
veniant; quod autem hoc ita sit, non po-
melius ostendi, quam respondendo diffi-
atibus propositis. Hoc autem in præsenti
stione non potest exacte fieri, quia illæ
ngunt omnium prædicamentorum mate-
, et ex eorum perfecta cognitione pen-
t; et ideo breviter hic aliqua indicabi-
s, et in cæteris expectanda est singulorum
dicamentorum tractatio.

Ie sumatur prima diversitas inter genera accidentium.

9. *Impugnatur.* — Ut ergo de primi ca-
s difficultate dicamus, videndum imprimis
quanta distinctio necessaria sit ad ge-
i summa accidentium multiplicanda, et
e sumenda sit. Quantum enim distingui
eant accidentium genera a genere sub-
tiæ, jam supra tractatum est. Dicunt er-
aliqui [1], ad distinguenda genera acciden-
n, necessariam esse mutuam realem dis-
tionem rerum sub illis generibus con-
arum, quia et distinguuntur ut entia rea-
lia, et summam habent diversitatem, cum in nullo conveniant, nec inter se misceantur, ut Aristoteles ait, 8 Metaph., cap. ult., et 1 Poster., cap. 11. Et ideo videntur requirere distinctionem realem. Sed tamen juxta hanc sententiam pauca quidem essent prædicamenta accidentium. Nam, ut ex sequenti constabit, sicut duo tantum sunt prædicamenta a substantia realiter distincta per sese, scilicet, quantitas et qualitas, ita etiam eadem tantum sunt in prædicamentis accidentium realiter ac per sese inter se distincta. Dico autem *sese*, quia ratione horum prædicamentorum, quæ inter se realiter distinguuntur, possunt alia distingui realiter vel ab aliquo istorum, vel inter se, ut actio, verbi gratia, alterationis, quia ad qualitatem tendit, et cum ea realiter identificatur, distinguitur realiter a substantia et quantitate, et ab omnibus a quibus qualitas illa realiter distinguitur, et idem est in omnibus aliis accidentibus. Nam quod in cæteris omnibus non interveniat per se illa realis distinctio, patet, quia nec relationes distinguuntur a suis fundamentis, neque sex ultima prædicamenta sunt propria entia, sed ad summum modi entium, ut ex discursu constabit. Quin potius nec qualitas secundum totam latitudinem suam realiter a quantitate distinguitur, nam figura non est res distincta a quantitate, sed modus ejus, unde nec per sese a substantia distinguitur realiter, sed per quantitatem. Denique supra ostendimus, ad distinguendum in universum genus accidentis a substantia, non esse necessariam realem distinctionem; multo ergo minus necessaria erit inter accidentia.

Secunda opinio.

20. Secunda sententia, et valde communis, esse videtur saltem esse necessariam distinctionem modalem inter diversa genera accidentium, quæ sit vera distinctio actualis, et ex natura rei, antecedens in re operationem mentis; ita ut vel unum genus accidentis sit modus alterius, vel ambo sint distincti modi alicujus tertii. Et hoc saltem videtur convincere fundamentum præcedentis sententiæ, quod hæc genera distinguuntur sub ente, et sunt primo diversa. Secundo confirmatur amplius, quia quæ distinguuntur genere subalterno vel specie in eodem prædicamento accidentis, necesse est distingui saltem modaliter; ergo multo magis, quæ prædicamentali genere distinguuntur. Patet conse-

[1] Paul. Ven., in sua Met., cap. 21.

quentia, quia multo major est diversitas et distinctio inter genera prædicamentalia, cum nec differentias aliquas possint habere communes, quas habere possunt res ejusdem prædicamenti. Et antecedens patet, quia distinctio specifica est vera et essentialis distinctio; ergo si sit inter extrema realia, est distinctio essentiarum realium, nam sola distinctio rationis inter ea, quæ sunt realia, non satis est ut ea dicantur essentialiter diversa, ut sapientia et justitia divina non possunt dici essentialiter distincta. Tertio, ad hoc urget difficultas in principio tacta, quia si hæc saltem distinctio non intercedit inter genera summa, non potest reddi ratio cur decem potius quam plura vel pauciora distinguantur, quia secundum rationem, vel possunt plures modi distingui, vel hi possunt ad pauciora capita revocari. Quarto, quia ut genus aliquod accidentis a genere substantiæ distinguatur, necessaria est saltem modalis distinctio inter illa; ergo et ad distinguendum summa genera accidentium inter se. Patet consequentia, quia tam sunt primo diversa genera accidentium inter se, quam a substantia.

21. Hæc vero sententia non potest in universum defendi; nam imprimis de relationibus omnibus prædicamentalibus est mihi probabilissimum non distingui actu a parte rei a suis fundamentis, nec tanquam rem, nec tanquam modum ex natura rei distinctum, sed solum ratione seu connotatione alterius extremi. Deinde de actione et passione inter se est vere communis sententia, non distingui actualiter ex natura rei, et tamen constituunt diversa prædicamenta. Propter quod præcipue argumentum recedunt a dicta sententia Sonc., 5 Met., q. 13, et Javell., q. 16, qui idem ait de relatione et fundamento; constabitque latius ex dicendis infra de actione et passione. Præterea situs, et Ubi, si proportionaliter sumantur pro situ et Ubi intrinsecis, vel pro extrinsecis, non possunt inter se ex natura rei distingui. Imo et locus sumptus pro loco extrinseco non distinguitur ex natura rei a superficie, sed tantum connotatione. Idem etiam est de veste, ut habet rationem habitus, et denominat vestitum; nullus enim modus realis per hoc additur vesti supra quantitatem, et figuram, ac situm ejus. Idem denique est de Quando, sive forma ejus sit duratio in communi, sive tempus, quia nec duratio a re quæ durat, nec tempus a motu ex natura rei distinguitur. Quæ omnia nunc sumimus, ut probabiliora nobis; in sequentibus autem probanda sunt. Quocirca opinor, si numerus prædicamentorum ultra illa tria, quæ realiter inter se distinguuntur, solum esset complendus ex aliis modis accidentalibus in re ipsa actualiter distinctis ac primo diversis, tam inter se quam ab illis tribus prædicamentis, solum posse illis tribus addi alia duo, scilicet, dependentiam seu actionem, et Ubi, vel ad summum tria, si fortasse aliquæ relationes dicunt proprios modos ex natura rei distinctos, de quo postea.

Tertia sententia, ejusque approbatio.

22. Est ergo tertia opinio, quæ ad prædicamentorum distinctionem sufficere censet distinctionem ex modo concipiendi nostro fundato in re, quæ a quibusdam vocatur distinctio rationis ratiocinatæ, ab aliis appellatur distinctio formalis. Ita sentiunt Sonc. et Javell., et latius Capreol., in 1, dist. 8, q. 2 ad 18 et 19; Ocham, in 1, dist. 24, quæst. 2 ad 1 pro prima opinione, et dist. 3, q. 3, ubi agit de relationibus, et in 2, q. 2, et Quodl. [illegible] quæst. 22; Henric., in Summa, art. 32 quæst. 5. Et hoc ipsum sentiunt, qui dicunt prædicamenta distingui penes diversos modos prædicandi de prima substantia, quæ est fundamentum prædicamentorum omnium. Quomodo loquitur D. Thomas, 5 Met., lect. 9, et 11 Met., lect. 9, in fine; et Alex. Alens. 5 Metaph., text. 14, ubi etiam Commentator id significat. Quia vero modus prædicandi consequitur modum essendi, ut D. Thomas priori loco supra citato dicit, ideo in idem redit dicere prædicamenta distingui penes diversos modos essendi, ut loquitur D. Thomas, quæstione prima de Veritate, art. 1, nonnulli alii ex prædictis auctoribus; dummodo intelligamus illos diversos modos essendi, non oportere esse actu distinctos a parte rei, sed habere sufficiens fundamentum ratione cujus possint ita ratione distingui, ut ex eis consurgant modi prædicandi primo diversi secundum rationem concipiendi, et abstrahendi diversa genera.

23. Hæc autem sententia sic exposita sufficienter probatur ex dictis contra alias, nam si prædicamenta accidentium non distinguuntur inter se realiter, nec ex natura rei, aut modaliter, non possunt nisi ratione distingui, quia non superest alius distinctionis modus, cum tamen necesse sit distinctionem aliquam inter prædicamenta intervenire. Rursus cum

n distinctione rationis sit latitudo, videtur necessarium ut hæc distinctio inter prædicamenta sit maxima; nam imprimis non potest esse solius rationis ratiocinantis, quia hæc non habet fundamentum in re, sed fingitur ut consurgit solum ex comparatione intellectus; unde potest in infinitum multiplicari; debet ergo esse talis distinctio rationis, quæ in re habeat fundamentum. Et quia prædicamentorum genera, ut a nobis concipiuntur et abstrahuntur, sunt primo diversa, ideo necesse est tale esse fundamentum hujus distinctionis, ut ex eo consurgant habitudines vel modi denominandi primam substantiam, qui non possint ad unum genericum conceptum reduci. Quapropter licet inter ipsas formas seu quasi formas diversorum prædicamentorum non semper sit distinctio actualis in re, semper tamen earum distinctio secundum rationem sumitur ex comparatione, vel habitudine ad res in re ipsa distinctas, ut inter actionem, et passionem, ex comparatione ad principium agendi, vel patiendi, et sic de aliis. Quæ omnia ex discursu prædicamentorum omnium latius constabunt.

Solvuntur fundamenta aliarum opinionum,

24. *Primum.* — Neque obstant motiva aliarum opinionum proxime posita. Ad primum enim respondetur, ad distinguenda varia genera sub ente, necessarium esse ut omnia illa realia sint, non tamen ut actualiter sint in re distincta, quia distinctio aliquorum generum esse potest secundum rationem. Et cum eadem proportione sumendum est, cum dicuntur primo diversa, nimirum in genere diversitatis, aut distinctionis, quod participant; nam secundum illud non reducuntur ad unum commune genus.

25. *Secundum.* — Ad secundum negatur primis antecedens; nam, juxta multorum opinionem, in prædicamento qualitatis eadem forma caloris, ut est terminus motus, est in specie passibilis qualitas, et ut est principium agendi, est in specie potentiæ. Et eadem superficies ut afficit intrinsece corpus continens, est in specie superficiei; ut vero aliud continet, est in specie loci sub eodem genere quantitatis. Et (quod certius est) relatio similitudinis et dissimilitudinis sunt specie diversæ, quamvis in re non distinguantur in eodem fundamento. Nec refert quod distinctio specifica dicatur essentialis; nam hoc ipsum est cum proportione intelligendum, scilicet, de distinctione reali, aut de prædicamentali, seu conceptibili. Neque est simile de attributis divinis; nam illa etiam si distinguantur ratione, propter infinitatem quam habent in genere entis, se mutuo essentialiter includunt; unde in latitudine distinctionis rationis minus distinguuntur, quam genera vel species diversæ.

26. *Tertium.* — Ad tertium respondetur, hinc potius facilius expediri primam difficultatem in principio sectionis tactam; nam ad totam illam uno verbo respondetur, recte inductione ibi facta probari, non esse necessariam distinctionem ex natura rei inter omnia prædicamenta. Quomodo autem sint in particulari singula genera accidentium inter se distinguenda, non possumus hoc loco dicere, nisi prius uniuscujusque rationem exacte declaremus; et ideo de illa difficultate plura nunc dicere non possumus.

27. *Quartum.* — Ad quartum jam supra responsum est, cum de distinctione substantiæ et accidentis ageremus, vel majorem distinctionem requiri inter substantiam et accidens, quam inter genera accidentium inter se, vel certe, quamvis accidens physicum distinguatur ex natura rei a substantia, accidens vero metaphysicum seu prædicamentale non semper ita distingui in re, sed interdum conceptione nostra, et connotatione alicujus extrinseci.

Possitne dari aliquod genus commune multis prædicamentis accidentium.

28. *Aliquorum sententia.* — In confirmatione primæ difficultatis in principio positæ petebatur alia difficultas, nimirum, an hæc genera accidentium ita distinguantur, ut neque omnia, neque aliqua eorum possint habere aliquod unum commune genus. Aliqui enim moderni non existimant inconveniens dari aliquod genus commune, vel omnibus illis membris, vel aliquibus eorum; id enim argumenta superius facta videntur convincere. Et non obstat convenientia in aliquo genere, quominus divisio illa novem generum, et totidem prædicamentorum accidentium convenienter sit tradita, et fuerit necessaria; quia illa divisio data est, ut res omnes ad certas classes artificiose redigerentur, quibus facilius uti possemus ad rerum naturas cognoscendas, et ut facile posset rei essentia ab accidentibus distingui. Ad hoc autem non satis fuisset distinctio per duo vel tria membra, etiamsi illa esset possibilis, et ideo oportuit in accidentibus ea genera distin-

guere, quæ dicunt diversas habitudines ad substantiam, nihil curando de convenientia confusa in superiori aliquo genere. Accedit, quod apud Aristotelem nunquam expresse legimus diversa prædicamenta non posse in uno genere convenire. Nam in loco superius citato, ex 8 Metaph., text. ult., non id dicit aperte, sed solum ait, ens non poni in definitionibus primorum generum, et consequenter non esse genus, non tamen dicit nullum aliud posse esse commune genus. In lib. autem 10, cap. 5, dicit quidem, ea, quæ differunt prædicationis figura, genere differre; tamen idem dicit de corruptibili et incorruptibili, et tamen non propterea excluditur commune genus logicum. Quin potius, ex eo loco sumi potest, genera prædicamentorum non necessario esse primo diversa, nam ibi discrimen constituit inter differentia et diversa, nam diversa non aliquo, sed seipsis differunt, quia in nullo conveniunt, *differens vero* (ait) *aliquo differens est ; quare necesse est aliquid idem esse quo differunt ; hoc vero idem aut genus, aut species est, omne namque differens, aut genere aut specie differt.* Ubi ea quæ differunt genere, non collocat inter ea quæ sunt diversa, sed inter ea quæ sunt proprie differentia. Et subdit exempla eorum quæ hoc modo genere differunt, dicens : *Genere quidem, quorum non est communis materia*, *neque mutua generatio, ut puta quorum alia prædicationis figura est ;* ergo quæ prædicamento differunt, genere differunt, non ut primo diversa.

29. *Vera et communis sententia.* — Nihilominus dicendum est cum communi sententia, hæc omnia membra sub ente vel accidente distingui, ut genera primo diversa, id est, sub nullo superiori genere contenta, neque omnia, neque illorum aliqua. Hæc est sententia Aristotelis citatis locis, et præsertim, 1 Poster., c. 11, et ideo quasi per antonomasiam vocare solet prædicamenta *genera ;* unde in c. 9 Prædicam., ita concludit : *De generibus ergo propositis, ea quæ sunt dicta, sufficiant.* Et Porphyr., in c. de Specie, ait, in singulis prædicamentis esse et species, quæ collocantur sub genere et sub se non continent nisi individua, et genera, quæ sub se continent species et sub genere continentur, et genus aliquod, quod tantum est genus et non species. Et Damasc., in sua Dialectica, c. 36, cum decem prædicamenta distinxisset, ait : *Sciendum est autem unumquodque horum generum summum genus esse.* Et rursus : *Horum porro decem prædicamentorum, hoc est summorum generum, unum duntaxat substantia est, reliqua novem accidentia.* Et hæc est sententia communis omnium philosophorum, qui propterea docent suprema genera singulorum prædicamentorum non constare genere et differentia, nec esse proprie definibilia, sed esse conceptus simplices.

30. Ex dictis etiam superiori sectione constat, nullam posse reddi sufficientem rationem illius divisionis, nisi omnia membra ejus sint summa genera. Atque eadem ratio es de numero decem prædicamentorum ; nam prædicamentum nihil aliud est quam debit dispositio et coordinatio essentialium prædicatorum, ex quibus ea, quæ in quid prædicantur de individuo, supra illud in recta line collocantur, ab inferioribus ad superiora ascendendo ; hæc autem linea sicut ab infimo id est, ab individuo incipit, ita non terminatur nisi ad aliquod genus summum, alia nulla sufficiens ratio reddi potest, cur in un genere potius quam in alio terminetur. Ne etiam poterit reddi ratio, cur substantia no constituat duo vel tria prædicamenta, nemp corporis et spiritus, vel corporis corruptibil et incorruptibilis, et spiritus, vel saltem sul stantiæ corruptibilis et incorruptibilis, qu Aristoteles vocat genere diversas. Et e co verso, nulla erit ratio, cur actio et passio a idem prædicamentum non pertineant, et s de aliis. Ratio denique a priori esse debet quia modus contractionis vel determinatiou entis aut accidentis ad hæc suprema capi prædicamentorum non est per veram con positionem per differentiam, quæ possit es extra rationem generis, quam rationem te git Aristoteles, in 2 Metap., et eam in sup rioribus declaravimus, quoad divisionem e tis in substantiam et accidens. Quoad pr sentem vero divisionem accidentis in nove genera, declarabitur sectione sequente, ideo de hac prima parte illius confirmationi nihil hic amplius dicemus.

31. *Genera diversorum prædicamentoru in nulla differentia essentiali conveniunt.* — Ad aliam vero partem ejusdem confirmati nis, negandum est genera diversorum pr dicamentorum convenire in aliqua differen essentiali et proprie contractiva generis. Na licet dentur aliqui conceptus communes m tis prædicamentis, qui per modum differe tiarum de eis prædicantur, ut sunt illi qui eo argumento numerantur, tamen vel su

tantum conceptus negativi, vel non sunt univoci, sed analogi, vel certe non sunt differentiæ contrahentes aliquod genus commune extra cujus rationem sint, sed modi simplices determinantes rationem aliquam transcendentalem, quam intrinsece includunt; ut, verbi gratia, illa duo membra, *corporeum et incorporeum*, valde æquivoca et analoga sunt; nam et possunt dividere ens ad substantiam et accidens, et solum secundo modo possunt habere rationem differentiarum, respectu substantiæ completæ, quam non includunt in suo præciso conceptu; non vero respectu entis vel accidentis, quæ necessario includunt in suis conceptibus quantumvis præcisis. De differentia vero absoluti et respectivi dicendum, rationem absoluti in negatione consistere, et ideo constituere differentiam essentialem communem multis prædicamentis. Quod si instes, quia illa negatio habet aliquod fundamentum positivum, quod per illam circumscribitur, respondetur, habere quidem aliquod fundamentum, non tamen unum et idem, quod commune sit omnibus accidentibus absolutis; sæpe enim negatio est communis, quamvis fundamentum ejus diversum sit. Carent etenim prodigalitas et avaritia honestate liberalitatis, ex diverso tamen fundamento. Sic igitur omnia accidentia absoluta conveniunt in carentia respectus; illa vero negatio unicuique convenit ex proprio modo afficiendi per se primo diverso a quolibet alio. Unde illa negatio etiam substantiis suo modo convenit. Respectivum autem, si secundum propriam rationem sumatur, unum genus constituit; si autem sumatur late, non potest constituere genus, quia est transcendentale quid inventum in omnibus generibus, ut in superioribus tactum est, et in sequentibus latius declarabitur. Et per hæc etiam patet responsio ad alia exempla.

Locus Aristotelis ex lib. 10 *Metaph. exponitur.*

32. Antea vero quam respondeamus ad secundum caput difficultatis in principio positum, explicandus est locus Aristotelis ex 10 Met., cap. 5, quo videbatur probari posse dari genus commune rebus diversorum prædicamentorum. Qui sane est difficilis, quamvis nullus interpretum consecutionem illius contextus declaraverit, præter unum Alex. Alens., qui eamdem æquivocationem in verbis illius textus admittit. Nam cum Aristoteles ait in aliquo esse idem, ea quæ differunt, sumit *differre*, proprie; cum autem addit : *Hoc vero idem aut genus, aut species est*, ait Alens. subintelligendum esse, hoc idem, *in quo conveniunt differentia, et differunt diversa, genus aut speciem esse.* Unde cum subdit Aristoteles : *Omne namque differens differt aut genere, aut specie,* ait Alens. differens accipiendum esse pro diverso, quatenus commune est ad differens proprie, et primo diversum. Quæ expositio, si solum consideremus intentionem Aristotelis in eo textu, videtur sane incredibilis; nam cum ibi de sola fere vocabulorum differentia tractet, et propriam significationem, in qua differens e diverso distinguitur, assignet, ineptissimum videri posset, ut ea vocis æquivocatione uteretur. Nihilominus tamen videtur expositio necessaria, considerata consecutione textus; nam si genere differentia vocasset Aristoteles ea quæ sub genere convenientiam habent, non dixisset ea differre genere, quæ non habent communem materiam, nam hæc differentia generica potius consistit in carentia communis generis physici; unde statim potius subdit, ea differre specie, quæ genere conveniunt; ergo intelligit genere differre, quæ genere non conveniunt. Et duos modos insinuat, scilicet, differendi genere physico, ut in iis quæ in materia non conveniunt, et genere logico, ut in iis quæ prædicamento distant. Ergo cum Aristoteles sumit *differens*, ut illud distinguat in differens genere, et differens specie, sumit differens prout commune est ad diversum, et proprie differens, nam differre genere non est proprie differre, sed esse diversum, quia illud, in quo sunt idem, quæ proprie differunt, tantum est aut genus, aut species (ut ibidem ait Aristoteles); illa autem, quæ genere differunt, non sunt idem nec specie, neque genere. Ut enim ipsa verba præ se ferunt, *differre genere*, non significat differre sub genere, sed differre, id est, non convenire in genere, sicut differre specie non est differre sub specie, alias individua differrent specie, quia sub specie individualiter differunt. Juxta hanc ergo interpretationem, ille locus Aristotelis potius confirmat communem sententiam.

Non esse plura genera accidentium quam novem.

33. Superest respondeamus ad argumenta secundo loco posita, quibus probari videbatur, augendum esse numerum prædicamentorum accidentium. Et in primo quidem ar-

gumento petitur de his denominationibus, *visum, amatum*, et similibus, ad quod prædicamentum pertineant, et in universum petitur in illis argumentis, si extrinseca denominatio, vel forma a qua sumitur, interdum constituit directe aliquod prædicamentum, cur non semper constituat, quoties denominatio ab aliquo reali sumitur, et quo modo omnes hujusmodi denominationes sub his novem prædicamentis contineantur; vel si non possunt hæ denominationes prædicamentum et genus accidentis proprie constituere, quænam ratio differentiæ adhibenda sit, vel quæ regula observanda ad hujusmodi extrinseca prædicamenta accidentium constituenda. Et quidem multa ex argumentis ibi propositis convincere videntur, non omnes has denominationes sumi ab aliquibus accidentibus seu formis, quæ directe in aliquo prædicamento accidentis collocentur, quatenus sic denominant. Ratio autem vel generalis regula fortasse non potest una in omnibus tradi, sed ex diversis capitibus id provenire potest.

Ad primam difficultatem de actibus extrinsece denominantibus.

34. *Quas conditiones requirat forma extrinsecus denominans, ut in prædicamento collocetur.* — Ut autem hoc aliquo modo declaremus, advertendum est, prædicamentum illud, quod per extrinsecam denominationem constituitur, tres potissimum requirere conditiones ex parte rei denominantis. Prima, ut, licet non sit forma inhærens, habeat tamen aliqualem modum formæ, id est, perficientis vel actuantis id quod denominat; nam communis ratio accidentis includit, quod sit aliqualis forma ejus cui accidit. Secunda, ut illa denominatio per se sit distincta a cæteris generibus prædicamentorum, ita ut in nullo eorum intrinsece includatur, quia prædicamenta debent esse impermista et primo diversa. Tertia, quod talis denominatio non sit quasi composita vel aggregata ex formis plurium prædicamentorum, quia in prædicamentis solum constituuntur entia, quatenus aliquo modo sunt per se una et incomplexa. Forma ergo extrinsece denominans, si has omnes conditiones habuerit, constituetur per se et directe in aliquo ex dictis novem generibus; quandocunque autem denominatio extrinseca, quamvis sit aliquo modo realis, non pertinet directe ad aliquod ex novem generibus, semper est ex defectu alicujus ex dictis conditionibus.

35. Ad actus ergo immanentes, quatenus objecta denominant cognita aut amata, non constituunt peculiare genus prædicamentale, imo nec peculiarem rationem aut speciem alicujus prædicamenti, quia, ut postea declarabimus, in ipsa entitate actus immanentis tres rationes possunt considerari, scilicet actionis, quatenus active fluunt a potentiis, quomodo spectant ad prædicamentum actionis; et passionis, quatenus intrinsece aliquo modo mutant ipsas potentias et quantitates quatenus sunt formæ quædam informantes ipsas potentias. Et sub hac ratione transi denominatio horum actuum aliquo modo ad objecta; ideoque non constituunt sub ea ratione peculiare genus, vel speciem accidentis. Primo quidem, quia illa ratio denominandi provenit a tali qualitate ex vi effectu formalis, quem tribuit suæ potentiæ, nam per eam fertur potentia in objectum, et ind sumitur denominatio objecti. Et ita intrinsec includitur in ipsamet ratione talis qualitatis Unde fit etiam ut non denominet objectum tanquam forma, vel perfectio ejus, sed solum ut terminum ad quem tendit. Et licet in modo denominandi significetur per modum passionis, tamen veram rationem passionis no participat. Et ideo in hoc non est simile d actione et passione reali, nam passio est ver affectio subjecti. Actio vero quamvis non s affectio potentiæ agentis ut sic, est tame veluti exercitium ejus, et ideo comparatr ad illum per modum actus, et ita etiam dic habitudinem omnino condistinctam, secundum rationem conceptam, ab habitudin passionis.

Ad secundam difficultatem de loco, veste, similibus.

36. Hinc facile respondetur ad secundum in quo comparatur locus, ut denominans locantem et locatum, et vestis, ut denomina vestientem formaliter, et vestitum, cum actione et passione. Negatur enim similitudo rationis, quia forma ut informans, et ut denominans informatum, non dicit duas rationes diversas, sed unam et eamdem diversimode significatam; locus autem et vestis se habent ut formæ, et ita superficiem locare non est efficere, sed informare, ideoque ipsa locans, et ut denominans aliud locatum, non constituit duas rationes prædicamentales. similiter habitus, qui est formaliter vestie

ut denominat vestitum, una et eadem forma extrinseca est, cujus informatio illa duo intrinsece includit; sicut etiam albedo potest dici dealbans, et subjectum dicitur dealbatum.

Ad tertiam et quartam difficultatem de denominationibus artificialibus et moralibus.

37. Ad tertium respondetur, denominationes artificiales, si sint simplices, aliquo modo per se ad dicta genera pertinere, et hujusmodi est illa denominatio deaurati, quæ pertinet ad prædicamentum habitus, et idem est de similibus; si vero sint denominationes sumptæ ex aggregatione rerum plurium generum, sic non oportere ut sub uno prædicamento contineantur, sed satis esse quod secundum partes ad illa revocentur. Et hujusmodi esse existimo denominationem exercitus, populi, reipublicæ, et similes. Per quod patet etiam solutio ad quartum: nam aliæ denominationes morales, quæ in eo tanguntur, sumptæ sunt ex actibus immanentibus, prout terminantur ad objecta, de quibus jam dictum est. Et peculiari ratione dicuntur aliquando illæ denominationes rationis, quia non requirunt existentiam realem rei denominantis, sed ab ea, quæ præcessit, desumuntur.

Ad quintam difficultatem de motu et aliis causalitatibus.

38. Ad quintum de motu, prout comparatur ad actionem et passionem, varii sunt respondendi modi, de quibus infra latius in prædicamento passionis. Nunc breviter censeo, motum generatim sumptum, ut dicitur de omni mutatione, idem esse cum passione, quam motus est actus mobilis, et passio patientis, et sicut motus afficit mobile in ordine ad terminum, ita etiam passio. Quod si præcise consideretur motus, ut est via ad terminum, et illum fieri denominat, non constituit specialem rationem prædicamentalem, quia solum dicit ipsummet terminum in se imperfecto, et ita reducitur ad prædicamentum ejus, vel certe propter duas rationes supra tactas in actibus immanentibus, scilicet, quia illa denominatio et est intime inclusa in formalitate passionis et actionis, et quia non comparatur ad terminum per modum formæ afficientis subjectum, sed solum per modum viæ aut habitudinis tendentis ad terminum; sic enim (ut est probabile) generatio, ut fit in materia prima, habet rationem passionis accidentis illi; tamen ut denominat terminum genitum, non constituit specialem rationem prædicamentalem, nec se habet ut accidens ejus.

39. *Causalitates aliarum causarum ab efficiente, in quo prædicamento sitæ.* — Quod vero in eodem argumento tangitur de causalitatibus aliarum causarum, sic expediendum est. Causalitas finalis in re nullum dicit modum distinctum a causalitate agentis, solum dicit intentionalem habitudinem causalitatis ipsius agentis ad finem; propter quod illa causalitas, intentionalis potius quam realis dici solet, et motio metaphorica, et ideo necesse non fuit peculiare prædicamentum propter hanc causalitatem constituere. Causalitas autem formæ non est aliud quam ejus informatio, quæ intrinsece pertinet ad esse illius rei, quæ per formam constituitur; ideoque non magis informatio, quam forma, constituit speciale prædicamentum. Unaquæque ergo informatio ad prædicamentum, genus et speciem suæ formæ reducitur. Sicut enim informatio formæ substantialis, quia intrinsece pertinet ad constitutionem substantiæ, non est accidens, sed aliquid ad prædicamentum substantiæ pertinens, ita proportionaliter dicendum est de informatione quantitatis, qualitatis, etc. Atque hinc etiam fit ut abstracta et concreta accidentium ad eadem prædicamenta proportionaliter pertineant, quia, ut supra dicebamus, concretum accidentis, prout formaliter pertinet ad genus vel prædicamentum accidentis, solum addit actualem inhæsionem seu informationem subjecti. Causalitas autem materiæ, quatenus ex ea constat compositum, eadem ratione non constituit speciale genus entis, qua causalitas formæ, quia etiam est causalitas intrinseca pertinens ad constitutionem alicujus entis, præsertim causalitas materiæ primæ respectu compositi, quod est per se unum. Unde probabile est talem causalitatem materiæ in re non esse modum distinctum a causalitate formæ, ut supra dictum est. Quatenus vero materia est causa generationis rei, sic dicendum est, passionem, ut passio est, pertinere ad causalitatem materialem, quia est effectio subjecti, ut passum est, qui respectus ad causalitatem materialem pertinet, saltem in ordine ad effectum in fieri, ut in superioribus declaravi. Hic autem posterior effectus non habet locum in forma, quia forma, ut forma, non est causa generationis, sed potius effectus.

40. *Objectioni satisfit.* — Dices: si ratio

causæ, vel omnis, vel aliqua, constituit speciale prædicamentum accidentis, cur non etiam ratio effectus ut sic ? hæc enim proportionaliter respondere debet rationi causæ ut causa est. Respondeo rationem esse in promptu ex dictis. Si enim in effectu consideretur res facta, sic in prædicamento ponitur, vel potius in omnibus prædicamentis ; nam in illis non constituuntur nisi res creatæ, quæ omnes sunt effectus quidam ; quanquam ad constitutionem prædicamenti, vel ad divisionem, de qua nunc agimus, non referat, quod res sint actu effectæ seu causatæ , vel quod causari possint ; nam utroque modo res sunt ejusdem naturæ et essentiæ , quæ in præsenti consideratur. Quo sensu verum est, rem in actu et in potentia ejusdem esse generis et prædicamenti. Si vero in effectu consideretur relatio prædicamentalis, sic in aliquo prædicamento collocatur simul cum relatione causæ. Si denique loquamur de effectu quoad puram et formalem denominationem effectus, sic eadem ratione non constituit speciale prædicamentum distinctum a reliquis, qua supra dicebamus, motum, quatenus est via ad terminum, non constituere speciale prædicamentum ; quia esse effectum, idem est quod esse terminum motus vel productionis. Unde in omnibus effectibus talis respectus vel denominatio includitur intrinsece, vel in actione, si active sumatur, quia omnis actio aliquid agit ; vel in prædicamento passionis, si passive sumatur, nam per omnem passionem aliquid fit. Unam excipio creationem passivam, quæ, prout est fieri sui termini, non est vera passio. Illa vero sub ea consideratione non habet rationem accidentis, quia cum terminum non supponat, sed potius ad illum constituendum tendat, non potest illum respicere ut subjectum, neque accidentaliter illum afficere; quæ ratio communis est etiam cuilibet passioni seu mutationi quatenus ad terminum tendit, et illum fieri seu factum esse denominat. Et ideo sub ea ratione vel reducitur ad prædicamentum sui termini, vel certe in ratione actionis aut passionis includitur.

Ad sextam difficultatem, de quibusdam accidentibus Angelorum.

41. In sexta difficultate, petitur ut explicemus an rerum immaterialium accidentia sub his generibus collocentur. Et quia in cæteris res est clarior, specialiter id inquiritur de Ubi, et de durationibus Angelorum. Qu res explicanda est ex professo inter dispu tandum de generibus Ubi, et Quando. Et ide breviter dicitur, prout hæc sunt accidenti Angelorum, sub his generibus comprehend etiamsi diverso modo in eis sint, quam in re bus corporalibus. Nam, sicut substantiæ an gelicæ diversum habent essendi modum quam corporeæ, et nihilominus ad idem præ dicamentum pertinet, ita et accidentia ha rum substantiarum cum proportione sumpt possunt habere univocam convenientiam i propriis generibus, ratione cujus ad eade prædicamenta pertineant, ut in singulis vide bimus.

Ad septimam difficultatem, de proprietatib prædicamentorum.

42. In septima difficultate quæritur d proprietatibus quas Aristoteles tribuit singu lis prædicamentis accidentium, an illæ etia propria genera accidentium constituant. A quod dicendum est breviter, ex illis propri tatibus quasdam esse quæ consistunt in rel tione actuali vel aptitudinali, quæ ad præd camentum ad aliquid vel directe pertinen vel reducuntur ratione aptitudinis, seu co notationis, ut esse æquale, vel inæquale, et aliæ addunt solam negationem, ut non h bere contrarium, aliæ connotant solum al quid extrinsecum , ut habere contrariu aliæ explicant intrinsecum modum propri entitatis, ut habere intensionem. Et hæ o nes proprietates non addunt novum aliqu genus, ut ex ipsa declaratione satis const Quando vero proprietas alicujus acciden est positiva, et dicit proprium ac speciale modum afficiendi subjectum cujus est propri tas, tunc illa proprietas pertinebit ad propriu genus accidentis, semper tamen spectabit aliquod ex novem generibus supra numer tis ; sic enim figura potest dici propriet quantitatis, et habitus, potentiæ, et tamen genus qualitatis pertinent. De ratione aute mensuræ, quæ ibi specialiter tangitur, ex timo non pertinere ad essentiam alicuj accidentis, imo neque esse realem propr tatem intrinsecam alicujus prædicamenti, s solum esse denominationem quamdam i ordine ad actus rationis, de qua re dicem late tractando de quantitate.

Ad ultimam difficultatem de postprædicamentis.

43. In ultima difficultate petitur, cur Ari toteles quasdam res vel denominationes a

ostprædicamentis posuerit, si divisio accientis per novem genera est sufficiens. Patet utem facile responsio ex dictis; nam de notu jam dictum est, aliæ vero denominaones non sumuntur ex formis afficientibus, sed x coexistentia; vel ex connotatione alterius xtrinseci, ut esse simul, aut prius, aut habe oppositum; et in universum, *habere*, u c, non dicit rationem formæ; nam etiam ubjectum habet accidentia, et totum partes, res etiam omnino extrinseca haberi dicir. In his ergo denominationibus nulla inrvenit propria ratio accidentis, nisi fortasse uatenus aliqua relatio in eis intervenire post. Et ideo Aristoteles, ut omnes loquendi ut denominandi formulas, quæ ad doctriam tradendam conferre possunt, explicat, illas in postprædicamentis declaravit.

SECTIO III.

trum prædicta divisio sit univoca vel analoga.

1. *Utrinque ratio dubitandi.* — Ratio difultatis est, quia nullus modus analogiæ ic intervenire posse videtur; nam accidens on dicitur de cæteris accidentibus per tributionem ad aliquod unum sub accinte contentum, ut per se notum est. Quod utem omnia sint entia vel accidentia per abitudinem ad substantiam, non sufficit ad nalogiam inter ipsa, quia illud, ad quod mnia respiciunt, non continetur sub conptu accidentis. Sicut substantiæ creatæ iam sunt substantiæ per attributionem iquam ad increatam, et nihilominus sunt nivoce substantiæ. Neque etiam hic internire potest analogia proportionalitatis, uia accidentia non sunt extrinsece aut mephorice accidentia, sed proprie et intrinsece; proportionalitas autem non constit... analogiam, nisi ubi intervenit metaphora vel mp...ietas in aliquo extremorum, ut supra ictum est. Nam genus etiam dicitur de peciebus secundum proportionalitatem, quæ eritatem ac proprietatem rei non excludit. n contrarium vero est, quia si accidens esset nivocum, esset genus, et consequenter non ssent novem genera accidentium summa.

Prima sententia, accidens esse analogum.

2. In hac re fere omnes, qui sentiunt ens sse analogum ad substantiam et accidens, entiunt etiam accidens esse analogum ad ovem genera. Ita tenet Cajetanus, de Ente tessent., cap. 7, quæst. 15, ad 4, in quo inferebatur accidens fore genus, si esse in esset essentiale et commune omnibus accidentibus. Idem tenet Soncin., 4 Metaph., quæst. 1, ubi ad 1 ait, genera prædicamentorum esse primo diversa, quia in nulla ratione univoca conveniunt, et lib. 12, quæst. 47, ad 1, etiam ait, primo diversis nihil esse commune univocum. Quod item insinuat Alex. Alens., 5 Metaph., text. 33, in fine, ubi etiam favet Philosophus; negat enim ea, quæ differunt prædicamenti figura, posse resolvi in unum. Sed potest intelligi de uno genere. At obstat huic responsioni, et consequenter favet huic sententiæ D. Thomas, 1 cont. Gent., cap. 32, ratione 3, ubi probat nihil prædicari de Deo et creaturis univoce, quia nihil prædicatur de eis, ut genus vel species, etc.; quæ ratio applicari potest ad accidens; vel ergo fatendum est esse genus, vel negandum esse univocum. Atque eodem modo favet Porphyrius, tum enumerando quinque prædicabilia, præter quæ non agnoscit aliquod aliud prædicatum commune et univocum, alioqui illud esset quoddam universale, distinctum a reliquis; tum etiam quia in cap. de Specie, non alia ratione censet ens non esse genus, nisi quia non est univocum. Præterea Aristoteles, 1 Poster., c. 11, docet, propositionem illam, in qua unum summum genus de alio negatur, esse immediatam, quia nullum est prædicatum superius alicui eorum, per quod demonstretur. Non explicant autem dicti auctores qualis sit hæc analogia, neque in quo fundetur, aut de quo genere accidentium primo dicatur accidens.

Secunda sententia, accidens esse univocum.

3. Propter quod alii etiam ex D. Thomæ discipulis sentiunt, accidens esse prædicatum univocum ad novem genera. Ita tenet Soto, in cap. 4 Antepræcdicam., quæst. 2, ad 1; idemque supponit Javellus, 7 Metaph., quæst. 1, ad 3 Antonii And. objicientis, si inhærentia est communis et essentialis quantitati et qualitati, fore ut accidens sit genus; respondet enim, ut aliquid sit genus, non sufficere esse commune iis de quibus dicitur, et prædicari in quid et univoce, nisi etiam dicat determinatam naturam, et ideo non esse genus. Supponit ergo habere alias conditiones, scilicet, prædicari in quid et univoce. Atque hinc colligitur propria ratio hujus sententiæ, scilicet, quia accidens ut sic est commune, non tantum secundum nomen, sed

etiam secundum rationem, et illa ratio immediate participatur ab omnibus iis generibus, quibus est communis, sine ullo ordine eorum inter se; ergo habet omnia ad univocationem requisita. Consequentia patet ex omnibus dictis supra de analogia entis; antecedens vero patet quoad singulares partes, quia accidens in communi definitur esse ens in alio, in sensu declarato sectione 1, quæ ratio communis est omnibus dictis generibus; neque ulli convenit per respectum ad aliud. Nam cum Aristoteles dixit, accidens esse entis ens, nomine entis intellexit ens simpliciter, quod est substantia, ut omnes intelligunt, et constat etiam ex 7 Metaphys., ubi hac ratione dicitur substantia prior definitione accidente; nunquam autem dixit unum accidens esse prius definitione quam aliud; participant ergo omnia accidentia illam rationem sine ullo ordine inter se; nihil ergo illi deest ad veram univocationem. Et confirmatur, quia analogata secundaria definiri solent per ordinem ad primum analogatum; sed genera accidentium, nec sub ratione communi accidentis, nec ut talia accidentia sunt, definiuntur per respectum ad aliquod ex dictis generibus accidentium; ergo.

Utriusque sententiæ difficultas aperitur.

4. Quanquam autem hi auctores admittant accidens esse univocum, non tamen admittunt esse genus. Reddit autem rationem Soto, quia accidens non prædicatur in quid; quia non significat (inquit) formaliter quidditates accidentium, sed esse eorum in substantia. Falsum tamen assumit in hac ratione, quia accidens non dicit actu inesse, sed aptitudine, quod est de quidditate accidentis, ut supra vidimus. Item, quia omnia accidentia conveniunt in aliqua ratione non tantum accidentali et extrinseca, sed etiam essentiali, quæ uno conceptu abstrahi, et una voce significari potest; hæc autem ratio significatur nomine accidentis, et non per modum formæ, ut prædicetur in quale; ergo tam est prædicatio in quid hæc, *Qualitas est accidens*, sicut hæc, *Corpus est substantia*.

5. Aliam ergo rationem insinuat Javellus, et magis declarat Soto, scilicet, accidens non esse genus, quia non habet differentias extra sui rationem; nam omnis modus, quo potest accidens determinari ad quantitatem, qualitatem, et similia, est etiam accidens; est autem de ratione generis, ut sit extra rationem differentiarum, id est, ut secundum præcisos conceptus in eis non includatur, nec per se de illis dicatur, ut constat ex doctrina Aristotelis, 3 Metaph., text. 10. Quæ ratio est consentanea doctrinæ Scoti, in 1, dist. 3, q. 3, ad 2, et dist. 2, q. 2, ubi juxta doctrinam Aristotelis ait, ens non esse genus, non quia non sit univocum, sed quia prædicatur in quid de aliqua differentia.

6. Hanc vero rationem in simili impugnat Ferrariensis, 1 cont. Gent., c. 32, dicens recte quidem consequi, si prædicatum sit ita commune, ut non habeat differentias extra sui rationem, non esse genus, ut Aristoteles plane docet; tamen proximam hujus rei causam esse, quia tale prædicatum non potest esse univocum; nam si esset univocum, haberet differentias, de quarum intellectu non esset. Quia esse extra conceptum differentiarum non est de prima et essentiali ratione generis; nam illa solum est negatio quædam; ratio autem generis positiva est; est ergo illa negatio concomitans, aut necessario consequens rationem generis. Et ideo a posteriori recte infertur, id, quod non habet illam conditionem, non esse genus; multo vero melius sequitur a priori, quidquid habet positivam rationem generis, habere etiam conditionem illam. Et ideo repugnat dicere aliquid esse univocum, et prædicari in quid de multis essentialiter diversis, et non habere differentias extra sui rationem; quia hoc est dicere, aliquid habere completam rationem generis positivam, et non proprietatem negativam per se consequentem talem rationem. Et confirmat, nam omne univocum dicit formam unam ab inferioribus abstrabilem, quæ in plura essentialiter dividitur; ergo vel per differentias proprie sumptas, de quarum intellectu non sit, et habetur intentum; vel per diversos modos essendi, et hoc repugnat. Primo, quia duæ species qualitatis, verbi gratia, sunt quidditative accidentia, et tamen conveniunt in eodem modo essendi. Secundo, quia modi essendi non sunt de essentia rei creatæ, cum in creaturis esse distinguatur ab essentia; diversitas autem accidentium est essentialis. Tertio, quia in albedine, verbi gratia, essent duæ quidditates, una accidentis, et altera differentiæ, et ita neutra diceretur in recto de albedine, quia pars non prædicatur de toto, neque albedo esset unum simpliciter. Has enim rationes format Ferrar. de ente, quæ eadem proportione ad accidens applicantur.

7. Verumtamen hæc objectio non est ne-

ni momenti. Nam quod genus debeat esse atura ita limitata, ut possit præscindi a differentiis quibus contrahitur, per se primo ertinet ad rationem generis, ut ex Aristote-, citato loco, sumitur, et 4 Topic., c. 6, loco et 71. Nec refert quod illa proprietas per gationem declaretur ; nam per illam negaonem circumscribitur positiva proprietas, conditio naturæ genericæ, quod, nimirum, natura ita limitata et præcisa, ut sit apta ad mponendum metaphysice cum differentia ecificam naturam ; hoc autem non tantum ncomitanter et consecutive, sed essentiaer convenit generi ut genus est. Quod pat, quia speciei essentiale est componi ex nere et differentia ; sed genus essentialir respicit speciem ; ergo de essentia geris est aptitudo ad componendam speciem; hac autem aptitudine essentialiter includtur, quod sit natura secundum rationem æcisa a differentia. Sicut e contrario de tione differentiæ est, ut secundum ratiom sit præcisa a genere ; nam comparanr hæc duo, ut actus et potentia metaphyca. Unde etiam potest sumi proportionale gumentum ; nam de ratione materiæ priæ est, quod sit entitas condistincta a fora, quæ distinctio, licet sit negatio, per eam men indicatur limitatio, et potentialitas mariæ, quæ necessaria illi est, ut possit esse sentialis pars physica apta ad componenm totum per modum potentiæ ; ergo proortionali ratione est de ratione generis, ut etaphysice sit extra rationem differentiæ.

8. *Ad rationem quidditativam generis quid quiratur.* — Quapropter negandum est ingram rationem quidditativam generis in oc contineri, quod sit prædicatum univocum in quid, et commune ad plura essentialir diversa, nisi sit determinatæ naturæ, quæ ossit habere differentias extra sui rationem. uæ particula satis insinuatur in ratione generis, cum dicitur esse id quod prædicatur in uid de pluribus differentibus specie ; quia pecies, ad quam genus dicit relationem, er propriam differentiam additam generi onstituitur. Unde, licet admittatur accidens sse univocum et prædicari in quid, neganum est prædicari proprie de pluribus differentibus specie, sed de pluribus primo diersis, seu differentibus genere, quia summa enera non sunt species, etiamsi habeant ommune prædicatum univocum, quod sit uasi transcendens respectu illorum. Nec refert quod accidens prædicetur de albedine et nigredine, verbi gratia, quæ specie differunt, quia non prædicatur de illis secundum immediatam habitudinem et relationem (quomodo intelligenda est ratio generis), sed mediis generibus primo diversis.

9. Ad confirmationem autem Ferrariensis eligenda est posterior pars dilemmatis, nempe hujusmodi prædicatum commune posse determinari per intrinsecos modos, qui non sint propriæ differentiæ. Jam enim supra, tractando de conceptu entis, declaravimus qualis sit ille modus determinationis, quo commune prædicatum transcendens potest limitari ad determinatas naturas, absque propria compositione cum differentiis in quibus non includatur, sed per solam confusam aut distinctam conceptionem intellectus. Et quidem, si objectiones Ferrariensis essent efficaces, non minus probarent de conceptu analogo, quam de univoco; neutrum tamen probant. Ad primam enim respondetur, duas species qualitatis convenire in modo essendi generico aut prædicamentali, non tamen convenire in illo modo essendi, in quo res alterius prædicamenti conveniunt; accidens autem distinguitur in suprema genera per varios modos eorum, non per modos ejusdem prædicamenti. Quocirca, quamvis accidens dividatur per modos essendi in varia genera, non tamen dicitur de solis rebus primo diversis per illos modos, sed etiam de rebus distinctis sub illis modis. Adde quod, licet differentiæ albedinis et nigredinis sint propriæ differentiæ respectu coloris vel qualitatis, non tamen respectu accidentis, sed respectu illius sunt tantum modi essendi primo diversi, quia nullum habent commune genus, sed solum ipsum accidens, quod quidditative includunt. In secundo argumento committitur æquivocatio, quia cum agimus de modis essendi, non intelligimus de esse existentiæ actualis, sed de essentia, vel de aptitudine essendi, vel potius inhærendi hoc vel illo modo. Tertia vero ratio minoris momenti est, nam solum sequitur in qualitate esse duos conceptus quidditativos, unum confusum et communem accidentis, alium proprium qualitatis, quod non obstat quominus conceptus qualitatis sit simpliciter et per se unus, quia ratio accidentis ad illam per se determinatur, neque etiam impedit quominus accidens prædicetur de qualitate non per modum partis, sed per modum totius potentialis. Et idem dicendum est de modo illo quo accidens determinatur ad esse qua-

litatis, si abstracte concipiatur, maxime cum ejus conceptus ex parte rei et rationis formalis conceptæ non sit alius a conceptu ipsius qualitatis, sed solum ex modo concipiendi, ut in superioribus diximus. Itaque rationes illæ non sunt efficaces contra dictam sententiam.

10. Major mihi difficultas est in applicanda prædicta ratione vel responsione ad materiam in qua versamur. Aut enim est sermo de accidente, ut abstrahit a completo et incompleto, aut de accidente completo. Priori modo, licet sit verum non posse habere differentias extra sui rationem, quia non potest accidens contrahi, nisi per accidens saltem incompletum, sicut de substantia proportionaliter diximus, non tamen est verum accidens sic compositum esse univocum; quia sicut substantia non dicitur univoce de substantia completa et incompleta, seu de speciebus et differentiis substantiæ, ita et accidens non dicitur univoce de completo et incompleto. Est enim eadem proportio; nam ratio accidentis simpliciter ac per se primo salvatur in forma accidentali, quæ proprie ac per se respicit substantiam; in differentiis autem accidentalibus tantum est secundum quid; neque enim differentiæ proprie dici possunt formæ accidentales, sed aliquid formæ accidentalis. At vero, si sermo sit de accidente completo, non potest, ut videtur, procedere responsio data; nam si accidens sic sumptum univocum est, non potest negari quin habeat differentias extra sui rationem; nihil ergo illi deerit ad veram rationem generis. Antecedens patet primo, argumento facto a simili de substantia, quia, ut illa sit genus, satis est quod substantia completa contrahatur per incompletam. Secundo, quia revera accidens completum non includitur intrinsece in conceptu accidentis incompleti; omnis autem differentia accidentis est accidens incompletum. Tertio, quia alias non possent assignari genera summa in singulis prædicamentis accidentium, quia non potest quantitas contrahi, nisi per differentiam quæ sit quantitas incompleta, et sic de aliis.

11. Responderi potest, in ratione accidentis nihil esse incompletum, quia ratio accidentis imperfecta valde est, et talis ut integre ac complete servetur in quolibet minimo accidente, etiamsi sub inferioribus rationibus accidentium incompletum censeatur; ut, verbi gratia, punctus, incompletum quid est in ratione quantitatis; at vero in ratione accidentis est completum accidens, quia tam vere inest quam quodlibet accidens perfectum. Sed hæc responsio difficultate non caret, ut patet ex supra dictis de divisione accidentis in completum et incompletum; vix enim potest reddi sufficiens ratio cur illa duo membra locum habeant in quolibet prædicamento accidentis, et non in accidente ut sic. Nec etiam videtur posse negari quin formæ integræ, verbi gratia, quantitatis et qualitatis, habeant inter se aliquam convenientiam realem, quam non habent cum suis differentiis constituentibus, vel contrahentibus, quia differentiæ præcise ac formaliter sumptæ non sunt propriæ formæ; sicut in formis substantialibus datur convenientia in ratione communi formæ substantialis, quæ non convenit differentiis, quibus communis conceptus substantialis formæ contrahitur ad hanc vel illam speciem substantialis formæ. Et illo conceptu, qui directe communis est ad formas substantiales, dici potest concipi forma substantialis completa in communi, qui conceptus non est dubium quin habeat differentias extra sui rationem; ergo pari ratione ratiocinari possumus in formis accidentalibus. Difficile ergo est, admissa univocatione accidentis, rationem reddere, cur non possit abstrahi aliquis conceptus accidentis genericus ad prædicamenta accidentium. Ac propterea alii, ut hanc difficultatem fugiant, univocationem negant; ducuntur tamen solo argumento ab inconvenienti, et non declarant quomodo sine ordine accidentium inter se sit analogia. Hæc ergo est difficultas hujus controversiæ.

Quæstionis resolutio.

12. *Accidens, ut comprehendit novem genera analogum est.* — In hac ergo re censeo imprimis, accidens in tota sua latitudine, ut comprehendit novem genera, non esse univocum, sed analogum. Hanc conclusionem maxime mihi persuadeo propter ea genera accidentium, quæ solum extrinsece circumstant aut denominant; illa enim non sunt cum ea proprietate inhærentia, cum qua insunt cætera accidentia, quæ sunt veræ formæ informantes. Quod reipsa et exemplis facile constare potest. Quis enim existimet, cum ea proprietate et veritate vestem afficere, aut informare hominem vestitum, qua albedo hominem album, aut scientia scientem? Item quo modo actio, ut actio, existimari potest cum eadem proprietate afficere, vel informare agens, in quo non recipitur passio, ac passum

i quo inest? Existimo ergo, accidens primao convenire his accidentibus, quæ proprie isunt et afficiunt subjecta sua; deinde vero er translationem, aut similitudinem valde nperfectam derivatum esse illud nomen ad lia, quæ quodammodo imitantur illam ratioem. Unde probabile mihi est hic intervenire nalogiam proportionalitatis; nam illa maxie propria dicuntur accidentia, quæ insunt; nc vero dicta sunt accidentia, quæ sunt rca substantiam, ut habitus, locus contims. Item quæ sunt a substantia; nam certe se in, et esse ab, videntur habitudines adeo versæ, ut non nisi secundum quamdam oportionalitatem ab eis sumptum sit noen accidentis, et ideo actio, ut actio, sicut m dicit *esse* proprie sumptum, sed esse ab ente, valde analogice et improprie dicitur cidens agentis, vel potius accidere ipsi, iatenus illud denominat quadam denominane, quæ contingenter de eo dicitur, potestie ei convenire et non convenire. Igitur m accidens, ut commune est novem prædimentis, sub se comprehendat, tum ea quæ oprie et interne insunt, tum etiam quæ adent, vel circumstant rem, et actiones quæ re manant, eique non insunt, non potest b hac communi ratione esse univocum ad omnia quæ sub se complectitur. Atque ic sumitur regula generalis, nimirum omi illa, quæ per solam extrinsecam denomitionem alicui accidere dicuntur, analogice itum vocari accidentia, quia illa in modo nominandi contingenter imitantur, cum uen vere non insint, sed ad modum inhæitium se habeant. Quæ autem prædicanta hunc modum extrinsece tantum accindi habeant, ex singulorum tractatione nstabit.

13. *Secunda assertio.* — Secundo dicenm est, probabile esse, accidens, ut dicitur entitate et de modo accidentali, univocum n esse; probabilius tamen videri solam ile diversitatem non semper sufficere ad alogiam constituendam. In hac assertione, id per entitatem vel modum accidentalem elligamus, supponendum est ex dictis su1, disput. 7, de distinctionibus, et in dis!. 16, de forma accidentali. Et inde potest ideri prior pars assertionis; nam acciden- entitas habet proprium modum informdi et inhærendi; modus autem accidenis non ita; ergo videntur analogice convee in ratione formæ accidentalis, et in rane accidentis, nam accidens idem significat, quod accidentalis forma. Item, ratio entis, longe diversa ratione magisque diminuta, inveniri videtur in his quæ tantum sunt modi, quam in his quæ habent propriam entitatem; ergo cum ratio accidentis rationem entis includat, etiam illa diminute, et tantum secundum quid invenietur in modis accidentalibus, comparatione accidentalium entitatum; ergo dicetur accidens analogice de his. Cujus etiam signum esse potest, quod entitas accidentalis saltem per Dei potentiam potest per se et sine subjecto conservari, modus autem accidentalis nulla ratione esse potest nisi actu conjunctus, et modificans rem, cujus est modus.

14. Nihilominus tamen posterior pars conclusionis ex eo satis probari videtur, quod in eodem prædicamento accidentis continentur non tantum species quæ habent proprias entitates accidentales, sed etiam quæ tantum sunt modi aliarum rerum; ut in genere qualitatis continetur calor, qui propriam entitatem habet, et figura, quæ tantum est modus, et densitas, quæ est etiam modus, imo de potentia idem aliqui existimant, alii idem opinantur de actu immanente, etiamsi sit qualitas. Ergo qualitas univoce dicitur de propriis formis, seu entitatibus, et de modis qualificantibus; ergo etiam accidens dicitur univoce de illis; nam cum accidens sit de essentia qualitatis, non potest qualitas univoce convenire his quibus non convenit simpliciter et univoce ratio accidentis. Ex quo ulterius colligimus, etiamsi entitas et modus accidentalis ad diversa prædicamenta pertineant, eam diversitatem in ratione modi et entitatis non sufficere ad analogiam constituendam; nam quoad hoc eadem est ratio, sive talia accidentia sint diversorum prædicamentorum, sive ejusdem. Et a priori ratio est, quia illa diversitas entitatis et modi ex se non constituit aut habitudinem, aut subordinationem inter omnia illa, quæ talia sunt. Unde, licet unum sit imperfectius alio, non tamen dicitur accidens per habitudinem ad aliud, et ideo hoc non satis est ad analogiam. Eo vel maxime quod, licet modus sit ex suo genere minus perfectus quam entitas, tamen in particulari aliquis modus potest esse perfectior aliqua entitate, ut modus substantialis est perfectior entitate accidentali; igitur illa diversitas perfectionis non semper sufficit ad analogiam constituendam.

15. *Tertia assertio.* — Ex his ergo dico tertio: quamvis accidens in tota sua ampli-

tudine non sit univocum, nihilominus respectu aliquorum, negari non potest quin de eis univoce dicatur. Probatur primo ex dictis, quia saltem dicitur univoce de omnibus speciebus ejusdem prædicamenti, ut de calore et frigore. Secundo, quia etiam dicitur univoce de entitate et modo accidentali, saltem cum inter se non habent habitudinem aut dependentiam. Tertio, quia etiam univoce respicit quantitatem et qualitatem, quatenus sunt propriæ formæ accidentales realiter distinctæ a subjecto, illudque informantes. Nam respectu illarum nulla ratio analogiæ inveniri potest; aut enim erit analogia proportionalitatis, et hoc non; nam intercedit ibi vera convenientia et similitudo realis; aut erit analogia proportionis, et hoc etiam dici non potest, quia de neutra dicitur per habitudinem ad aliam, ut per se notum videtur. Quod enim quidam aiunt, dici prius de quantitate, quia qualitas inhæret substantiæ media quantitate, aperte falsum est; nam potius qualitas ex suo genere est perfectior quantitate, cum in rebus spiritualibus inveniatur. Quod vero in rebus corporalibus qualitates supponant quantitatem, non solum non est indicium analogiæ, verum etiam non est argumentum, quod quantitas sit perfectior omni corporea qualitate, quia solum supponitur ut conditio quædam necessaria, vel per modum potentiæ passivæ; qualitas vero est per modum actus; nulla est ergo ratio analogiæ inter quantitatem et qualitatem respectu accidentis. His ergo modis est aliqua univocatio in accidente, licet ipsum non sit univocum in tota sua latitudine; non enim repugnat idem nomen esse univocum respectu aliquorum, licet non sit respectu suorum omnium significatorum, ut supra inter disputandum de ente diximus.

16. *Objectio.* — Sed insurgit statim difficultas superius tacta, nimirum, dari aliquem conceptum accidentis communem multis prædicamentis, qui proprie sit genericus. Nam, licet ex dictis sufficienter habeatur, accidens non posse esse genus ad omnia novem prædicamenta, quia, ut sic, non est univocum, sed analogum, tamen aliquis conceptus accidentis magis contractus esse poterit genus ad aliqua prædicamenta, ut si sumatur accidens solum proprie pro eo quod vere inhæret, aut intrinsece afficit subjectum, aut strictius pro entitate, et propria forma accidentali, ut distinguatur a modo, et sit communis soli qualitati et quantitati. Sic enim est quid univocum, et quidditativum, et potest habere differentias extra sui rationem, ut supra declaratum est.

17. *Solutio.* — Respondetur negando sequelam, quia nullus conceptus potest abs-
trahi a rebus diversorum prædicamentorun
ita univocus respectu aliquorum, quin aliqu
ex parte includat analogiam respectu alio-
rum, vel transcendentiam repugnantem ra
tioni generis. Ut, si accidens intrinsece affi-
ciens sumatur ut quid commune ad entita
tem et modum accidentalem, licet secundun
eam rationem possit habere univocationem
tamen ut sic multa sub se comprehendit
quæ in nullo prædicamento directe collocan
tur, verbi gratia, modum inhærentiæ, qu
per se intrinsece afficit tum formam inhæ
rentem, tum etiam subjectum cui inhæret
et quamvis sub tali ratione sit incompletur
accidens, tamen absolute, et in latitudin
entis, fortasse non est magis diminutum en
quam modus ubicationis, aut passionis, qu
propria prædicamenta constituunt. Quo fit
de hujusmodi conceptu accidentis vere d
catur, non posse ita abstrahi, ut sit commu
nis ad sola accidentia completa, id est, qu
directe in prædicamentis accidentium coll
cantur, ideoque non posse esse genus, neq
habere differentias extra sui rationem, n
que omni carere analogia.

18. Rursus, si accidens sumatur pro en
titate propria et forma accidentali, sic solu
videtur quidam conceptus compositus
ex duobus simplicioribus conceptibus an
logis; nam conceptus formæ ut sic analog
est ad formam substantialem et accident
lem. Ille vero modus, qui additur, cum d
citur accidentalis, non potest esse ita dete
minatus, et proprius aliquorum accidentiun
quin ex se communis sit omnibus; na
omnia habent accidentalem modum afficiend
illa ergo convenientia quasi transcendent
lis est, ideoque non potest constituere co
ceptum genericum, etiamsi alias sit univ
cus respectu aliquorum, vel etiamsi ex co
junctione plurium conceptuum analogoru
sumatur ut proprius, seu determinetur
talia significata. Ratio vero a priori esse
detur, quia hæc genera summa habent p
mariam quamdam diversitatem in modo
ficiendi, quod maxime notum apparet
quantitate et qualitate, et ideo nulla est co
venientia inter eas secundum proprias
tiones earum, sed solum in ratione ac
dendi (ut sic dicam), quod ex se commu
est aliis. Plus ergo requiritur ad ration

generis, quam ad rationem univoci prædicati, etiam in quid; nam ad univocationem sufficit propria et uniformis, seu immediata habitudo ad plura secundum eamdem rationem; ad genus autem ultra hoc necessarium est, ut nec transcendentiam habeat in formali ratione sua, neque analogiam respectu aliorum, quod etiam ad rationem proprii universalis necessarium est. Et hactenus de hac divisione.

DISPUTATIO XL.

DE QUANTITATE CONTINUA.

Quantitas inter accidentia cur primo collocata.—Aristoteles, tam in libro Prædicamentorum, quam in 5 Metaph. et aliis locis, ubicumque summa genera seu prædicamenta enumerat, inter accidentia primum locum tribuit quantitati; quia, licet qualitas ex suo genere perfectior sit, tamen quoad nostram cognitionem, quæ circa corporalia præcipue versatur, quantitas est quodammodo prior, et quasi fundamentum aliorum accidentium, et propterea hunc eumdem ordinem servandum esse censuimus. Quamvis autem ratio quantitatis abstrahi soleat a quantitate continua, et discreta, ob majorem tamen claritatem et brevitatem non instituimus disputationem de quantitate in communi sumpta, quia vix potest ejus essentialis ratio in ea communitate declarari. Unde Aristoteles in Prædicamentis, nulla quantitatis in communi definitione præmissa, statim illam divisit in continuam et discretam. Quia ergo essentialis ratio quantitatis, prout est verum accidens a substantia distinctum, in quantitate continua reperitur (nam discreta, ut infra dicemus, solum est plurium quantitatum, vel rerum quantarum multitudo), ideo in hac disputatione omnia, quæ ad quantitatem continuam pertinent, explicabimus; in sequenti vero disputatione de quantitate discreta dicemus, et quæ ad utriusque comparationem et considerationem pertinent, complebimus. Prius tamen aliqua in communi, ut significationes horum terminorum intelligantur, præmittemus.

SECTIO I.

Quid sit quantitas, præsertim continua.

1. In hac sectione, non tam quid res sit, quam quid nomina significent declarare intendimus, et simul etiam in summam redigere quæ de quantitate Aristoteles tradit, lib. 5 Metaph., cap. 13, ubi generalem prius descriptionem, deinde divisiones quantitatis assignat.

Descriptio quanti ab Aristotele tradita exponitur, propositis nonnullis difficultatibus.

2. Ex sententia igitur Aristotelis dicendum est, *quantum esse quod est divisibile in ea quæ insunt, quorum utrumque vel unumquodque, unum quid et hoc aliquid aptum est esse;* ubi primum interrogare potest aliquis, cur Aristoteles non quantitatem, sed quantum definiat, cum ad explicandam quantitatis rationem, non tam aptum sit ipsum concretum, quam abstractum. Quanta enim dicuntur non solum ea, quæ per se, sed etiam per accidens quanta sunt: unde illis omnibus, ut statim dicemus, convenire potest tota illa definitio. Per eam ergo non explicatur convenienter ratio quantitatis, sed ad summum indicatur quænam res quantæ appellari soleant.

3. Ac præterea, quod difficilius videtur, tota illa descriptio multis rebus convenit, quæ quantæ non sunt, et aliquibus rebus non convenit, quæ solent quantæ appellari. Prior pars probatur primo, quia inter substantias, ea, quæ constat materia et forma, realiter divisibilis est in illas, quæ illi insunt, id est, intra illam formaliter sunt, cum ex illis componitur. Secundo, est hæc substantia divisibilis in suas partes substantiales integrantes. Neque satis est respondere, hoc habere substantiam ratione quantitatis; nam etiamsi substantia absque quantitate conservata intelligatur, erit divisibilis in suas partes substantiales, cum illæ semper maneant realiter distinctæ. Atque idem argumentum fieri potest de materialibus formis accidentalibus, ut de albedine, et similibus, quæ divisibiles sunt in partes entitativas, idque dupliciter, scilicet, vel secundum extensionem vel secundum intensionem, et hanc posteriorem divisibilitatem per se habent, et nullo modo per quantitatem. Præterea, quidam sunt modi substantiales, vel accidentales, qui divisibiles sunt, et nullo modo sunt quanti. Antecedens patet, nam unio animæ ad corpus divisibilis est, nam ablata una parte corporis, aufertur pars unionis animæ ad illam, manente alia partiali unione ad cæteras partes corporis. Similiter modus præsentiæ, quem Angelus habet in loco adæquato, divisibilis est, cum possit una pars

ejus tolli manente alia, et tamen hi modi cum spirituales sint, non sunt quanti.

4. Altera vero pars, nimirum, quod aliqua quanta non sint hoc modo divisibilia, patet. Nam imprimis cœlum est quantum, et non est illo modo divisibile. Item minimum naturale non est divisibile, licet quantum sit. Itemque forte est de corpore heterogeneo animalium perfectorum; non enim potest dividi, quin altera saltem pars desinat esse *hoc aliquid*, quod antea erat. Præterea idem patet de tempore, motu, et aliis successivis ; hæc enim quanta sunt ex omnium sententia, et tamen non sunt divisibilia in ea quæ insunt, nam partes quibus constant, eis non insunt, sed quædam futuræ sunt, alia jam præterierunt; et deinde eodem modo quo hæc sunt divisibilia in suas partes, illæ partes non sunt tales, ut post divisionem unaquæque earum apta sit per se esse , aut *unum quid* esse, nam cum illæ partes in successione consistant, non possunt ita dividi, ut simul utraque maneat in ratione totius. Denique, numerus est quoddam quantum, et tamen ut sic non est divisibilis ; quod patet, quia est actu divisus; repugnat autem simul esse in actu et in potentia. Vel certe, si numerus est aliquo modo divisibilis, etiam numerus Angelorum divisibilis erit, et tamen non censetur esse aliquid quantum.

Declaratur definitio, et prima solvitur difficultas.

5. Nihilominus Aristotelis descriptio sufficiens et optima est, præsertim si ejus mentem ac institutum in eo loco consideremus. In toto enim illo libro 5 Metaphysic., non tam rerum essentias, quam plurium vocum varias significationes declarat, atque ita per illam descriptionem magis explicat quid hoc nomen, quantum, significet, quam quid proprie et secundum suam essentiam quantitas sit ; quanquam dum hoc manifestat, per quemdam effectum aut signum nobis notius simul innuit quid ipsa quantitas sit. Itaque duabus de causis potius nomine concreto quanti utitur, quam abstracto. Prior est, quia concreta nobis notiora sunt, et ex eis tanquam ex effectibus facilius cognosci possunt abstracta. Atque ita cum quantum dicitur esse *quod est divisibile*, etc., per hoc significatur, quantitatem esse id a quo res quanta habet, ut illo modo divisibilis sit, in quo jam innuitur propria ratio et essentia quantitatis, ut inferius latius declarabimus.

6. Secunda ratio est, ut indicet peculiarem conditionem quantitatis, quæ non solum est forma, qua aliud est quantum, sed etiam ipsa quanta denominatur, quia non solum est ipsa ratio ob quam alia fiunt extensa et divisibilia, sed etiam ipsa in se extensa est et divisibilis; neque enim potest ipsa extendere rem aliam, nisi simul coextendatur illi, et suas proprias partes habeat correspondentes partibus sui objecti. Eadem ergo forma quatenus partes substantiæ extendit quantitas dicitur, ut infra dicemus ; quatenus vero ipsamet habet partes, sese natura sua extendentes, vel (ut sic dicam) loco excludentes, sic etiam ipsa quanta denominatur, et ut sic etiam divisibilis est. Ob hanc ergo causam non solum per modum abstracti, sed etiam per modum concreti describi potuit.

Singulæ definitionis particulæ declarantur.

7. Explicato definito, ut alias difficultates quæ contra definitionem procedunt, solvamus, declaranda breviter est definitio. In qua primum dicitur, *quantum, esse divisibile in ea quæ insunt*, id est, in ea quæ in ipso quanto formaliter ac realiter sunt. Quæ particula posita est ad excludenda quæ tantum virtute in aliquo continentur, ut elementa in misto. Quamvis enim mistum in elementa resolvi possit, tamen illa res non ex eo, ut formaliter sub ea ratione est quanta, quia elementa in misto non insunt formaliter, sed virtute tantum. Ex quo obiter intelligitur, partes quanti, in quas ipsum divisibile est actu, esse in ipso quanto secundum suasmet entitates partiales, nam licet ante divisionem nulla sit *unum quid et hoc aliquid*, sed hoc habeant per divisionem, ut hic Aristoteles dicit, tamen secundum eam entitatem, in qua per divisionem possunt fieri *hoc aliquid*, realiter ac formaliter sunt in ipso quanto ante divisionem.

8. Additur vero in definitione tales debere esse has partes, ut etiam post divisionem possit utraque vel unaquæque, id est, singulæ earum, sive duæ sint, sive plures, esse *unum quid, et hoc aliquid*, id est, per se, ut unum quoddam totum ab aliis separatum, manere. Per quam particulam excluduntur a ratione quantitatis omnia composita, quæ licet in sua componentia dividi aut resolvi possint, non tamen ita ut utrumque per se manere possit *ut unum quid, et hoc aliquid*, quod ex solutione argumentorum constabit

inuatur etiam tacite in illa particula, om- quantum, etiamsi minimum sit, semper e *divisibile in ea quæ insunt*, ita ut post isionem quodlibet eorum in quæ dividi-, sit *unum quid*, et consequenter illam di-ibilitatem, quantum est ex vi quantitatis, posse terminari, nisi divisio perveniat non quanta, quod invenitur in sola quan-ite discreta secundum propriam rationem m, non vero in continua, quio illa com-itur ex unitatibus quæ non sunt numeri, vero constat ex partibus quantis, et sine esse non potest.

olvitur prior pars secundæ difficultatis.

. Per illam ergo particulam excluditur lutio substantiæ compositæ in materiam ormam, quia, licet hæ vere insint in com-ito, tamen non sunt aptæ, ut post sepa-onem unaquæque earum sit *unum quid*, saltem forma statim perit. Nec refert d in morte hominis utraque pars sepa- maneat, quia saltem ex parte materiæ manet per se ut *unum quid*, sed sem-manet ut pars alterius compositi, quod ropria divisione quanti non est per se ssarium. Neque item refert, quod Deus it formam et materiam per se post sepa-nem conservare, quia illud est præter ras rerum; hic autem est sermo de di-ilitate, quam res habet ex natura sua. ie ita satisfactum est priori difficultati de ione substantiæ compositæ in partes es-ales.

. Quod vero attinet ad aliam partem de ione materialis substantiæ in partes in-les, bene ibi responsum est, substan-materialem non esse hoc modo divisi-, nisi ratione quantitatis. Unde cum ır, *quantum esse quod est divisibile*, vel telligendum est, quod per se et ratione est divisibile, si descriptio soli quanti-accommodanda est; vel, si generatim uatur omni quanto, cum proportione enda est; nam quod est per se quan-est per se divisibile; quod vero est per ens quantum, vel per aliud, eodem mo-visibile erit. Substantia ergo materialis est quanta per aliud, ita etiam divisi-est. Idemque proportionaliter est dicen-de qualitatibus, et aliis accidentibus rialibus quatenus divisibilia sunt, de qua ra latius est dicendum. Objectio autem su illo supernaturali, in quo Deus con-ret substantiam materialem sine quan-titate, multa supponit inferius tractanda. Primum, quod possit substantia sic conservari; secundum, quod sic conservata habeat partes integrantes, et unionem earum; tertium, quod posset tunc dividi in eas partes quæ post divisionem per se manerent. Suppositis tamen duobus primis, de tertio dicendum est, substantiam sic existentem non esse naturaliter divisibilem actione physica et naturali, de qua divisibilitate Aristoteles loquitur, dicique potest proprie divisio quantitativa. Et ratio est, quia corpus non est naturaliter divisibile per naturalem actionem, nisi quatenus unum corpus expellit aliud aut partes ejus a loco quem antea occupabat; unde hæc divisio nunquam fit, nisi intercedente aliquo impulsu et motione locali. Substantia autem quantitate carens nec posset impellere aliud corpus, nec ab eo impelli, nec etiam posset a suo loco excludi ab alio corpore, quia non esset in loco, quantitativo modo, nec esset impenetrabilis loco cum quolibet corpore, et ideo non esset naturaliter divisibilis. Quod vero talis substantia in eo casu posset a Deo in partes suas dividi, nihil ad præsens refert, quia illa neque est naturalis divisio, neque esset quantitativa, sed dici posset entitativa.

11. Atque hinc facile patet responsio ad alias instantias de modis divisibilibus. Nam imprimis in eis non habet locum divisibilitas materialis et quantitativa. Deinde hoc explicatur ex illa particula, *quorum utrumque, vel unumquodque unum quid aptum est esse*, per quam illa omnia excluduntur; nam illa possunt augeri vel minui, non tamen proprie dividi. Dividitur enim proprie res, quando, ablata unione, partes quæ erant unitæ, separatæ conservantur; minuitur autem absque divisione, quando aliquid ejus destruitur, et non manet. Sic ergo imprimis accidit in latitudine intensiva qualitatis; potest enim a qualitate intensa aliquis gradus auferri, et in eo sensu potest dici late divisibilis; non tamen possunt duo gradus ejusdem qualitatis intensæ (saltem naturaliter) ita separari, ut uterque in rerum natura maneat, et sit una qualitas; est ergo valde diversus ille modus divisibilitatis, qui convenit qualitati ratione intensionis, ab eo, qui convenit quantitati ratione extensionis. Idem fere est in modo unionis animæ, et modo præsentiæ localis Angeli, nam licet habeant aliqualem extensionem, vel divisibilitatem, ut argumentum probat, non possunt diminui, et amissa una

parte secundum aliam manere, non tamen possunt ita proprie dividi, ut post divisionem utraque pars divisa maneat tanquam unum totum, quia neque anima potest retinere simul duas uniones inadæquatas omnino divisas, neque Angelus duas præsentias nullo modo inter se unitas et continuas. Adde illam qualemcunque divisibilitatem horum modorum aliquo modo sumi ex habitudine ad rem aliquo modo quantam, ut in unione animæ ex habitudine ad corpus, et in præsentia Angeli ex habitudine ad spatium verum, vel imaginarium, quod se habet ad modum rei quantæ.

Satisfit secundæ parti secundæ difficultatis.

12. Sic igitur constat nihil esse prædicto modo divisibile, quod quantum non sit. Quod vero nullum etiam sit quantum, quod non sit hoc modo divisibile, explicabitur et ostendetur facile respondendo ad instantias in altero membro positas. Prima erat de cœlo, quod quantum est, et non divisibile. Ad quam solet responderi, dupliciter posse aliquid esse divisibile: primo re ipsa et executione, et hoc modo non esse de ratione quanti; alio modo mentis designatione, et hoc modo esse de ratione quanti, esse divisibile, quatenus in quolibet quanto potest designari una pars extra aliam. Sed, quia hæc respectu quantitatis continuæ magis est extensio ipsa quam divisibilitas, addere possumus, aliud esse loqui de quanto præcise ex vi quantitatis, aliud ratione subjecti, vel materiæ, in qua est quantitas. Priori modo omne quantum divisibile est, quod est ex se, etiam re ipsa; posteriori autem modo fieri potest, ut ratione subjecti non possit eadem divisibilitas in actum redigi, et ita contingit in cœlo. Adde, licet ab agente naturali dividi non possit, per divinam tamen potentiam posse. Idemque dicendum est de minimo naturali. De toto vero heterogeneo nulla est difficultas, quia naturaliter etiam dividi potest, et partes divisæ, licet in ratione substantiæ non maneant ejusdem rationis, in ratione quanti manent, et hoc est quod ad rem præsentem spectat.

13. De rebus vero successivis non multum curandum esset, etiamsi sub hac definitione non comprehenderentur, quia non sunt quantæ per se, sed per accidens, neque habent extensionem omnino positivam, sed includentem negationem, ut infra videbimus. Tamen, ut in omni opinione satisfaciamus, dicendum est, in unoquoque quanto debe[re] partes inesse cum proportione, et juxta m[o]dum essendi talis entis. In rebus ergo su[c]cessivis insunt partes successivo modo, et [per] eas divisibile est totum, saltem mentis de[si]gnatione; sic enim et plures dies in eod[em] tempore insunt, et mente in eo dividuntur, [et] reipsa unus motus continuus posset dividi [in] duos, non qui simul sint (hoc enim est co[n]tra rationem successivi), sed qui successi[ve] discreta fiant.

Divisio quantitatis in continuam et discreta[m].

14. In ultima objectione tangitur divi[sio] quantitatis in continuam et discretam, qu[am] statim Aristoteles tradit post definitionem [il]lam, significans utrique membro defini[tio]nem convenire. Addit vero Aristoteles ma[gni]tudinem esse, *id quod in continua divisibile* [est]. Quod non est intelligendum in sensu com[po]sito (ut sic dicam), sed in diviso, id est, [ma]gnitudinem esse divisibilem in ea quæ s[unt] continua ante divisionem, non vero q[uæ] post divisionem continua maneant; id e[nim] involvit repugnantiam, nisi vel contin[uum] intelligatur debere convenire singulis p[arti]bus divisis in se et respectu aliarum [par]tium quibus ipsæ constent, vel divisio [fiat] sola mentis designatione. Non declarat [au]tem ibi Aristoteles quæ sint continua, [sed] id supponit ex his, quæ superius dixera[t] uno, et ex prædicamentis, ubi, in c. de Q[uan]tit., dicit, *ea esse continua, quæ uno comm[uni] termino copulantur*, quam definitione[m in] sequentibus sectionibus amplius decla[rabi]mus, simul cum subdivisione quantitatis [con]tinuæ in lineam, superficiem, et cor[pus], quam ibi Aristoteles subjungit.

15. Multitudinem autem seu quantit[atem] discretam describit Aristoteles dicens, [esse] *id quod potestate in non continua divi[sibile] est*, quod eodem est modo exponendum [sci]licet, in ea quæ continua non erant. [Un]de vero oritur difficultas tacta, quo modo, [sci]licet, potentia divisibile sit, quod est ac[tu di]visum. Dicendum vero est, hic maxim[e ha]bet locum responsionem illam de divi[sione] per mentis designationem. Nam, ut inf[ra di]cam, numerus non habet propriam [uni]tatem, nisi in ordine ad mentem, et ita n[ec di]visibilitatem habet, nisi in ordine ad [men]tem, quæ separare potest unam unitat[em ab] aliis, et partialem numerum a totali. [Unde] diversæ rationis est divisibilitas quan[titatis] continuæ, et discretæ, et ideo non est [con]-

iens quod idem numerus sit actu divisus sione continui, in potentia vero divisione reti; sicut e contrario eadem magnitudo indivisibilis divisione discreti, divisibilis) divisione continui.

6. Cur autem numerus Angelorum, etiamsi modo mente divisibilis videatur, nihilomi- quantum discretum non sit, tractabimus is disputatione sequente; nunc breviter mus, multitudinem spiritualem non esse sibilem physico et sensibili modo, quo lo accipiendum est, cum dicitur, *quantum, quod est divisibile*. Excludi etiam potest multitudo per illam particulam, *quo- utrumque, vel unumquodque, unum quid m est esse*, nam illud, *unum*, intelligi et de uno quantitativo. Addit vero Aris- es limitationem huic divisioni, et utri- membro ejus, dicens, *multitudinem esse itum quoddam, si numerari possit, ma- udinem, si sub mensuram cadere*, id est, inita sit, significans multitudinem vel nitudinem infinitam non esse quantita- continuam et discretam; quod quo modo lligendum sit, explicabimus disputatione iente, sectione ultima.

SECTIO II.

m quantitas molis sit res distincta a substantia materiali et qualitatibus ejus.

Antequam essentialem rationem quan- is continuæ, et distinctionem specierum inquiramus, oportet supponere eam veram et realem entitatem, quod non umus commodius declarare, quam expli- lo distinctionem ejus ab aliis rebus, l in hac sectione intendimus. In qua præ- e agimus de hac quantitate molis, quam orporibus experimur, et corpus quanti- um appellamus, quod licet tantum sit species quantitatis continuæ, ut infra bimus, tamen quodam modo includit cæ- s, ac sensibilius est, et in eo magis appa- præsens difficultas, et ideo specialiter in pplicanda est.

'rima sententia Nominalium refertur.

Est ergo aliquorum sententia, præser- Nominalium, quantitatem molis non esse distinctam a substantia et qualitatibus erialibus, sed unamquamque earum en- um per seipsam habere hanc molem et nsionem partium, quæ est in corporibus; illammet entitatem vocari materiam, verbi gratia, quatenus est substantiale sub- jectum, vocari autem quantitatem quatenus habet partium extensionem ac distinctionem; idemque proportionaliter dicunt de formis et qualitatibus materialibus. Unde inferunt, in unoquoque composito materiali tot esse quan- titates quot sunt entitates materiales realiter distinctæ, quæ ita possunt sese penetrare, sicut ipsæmet entitates. Ita sensit Aureol., apud Capreol., in 2, dist. 18, a. 2; et Ocham, in 4, quæst. 4, et Quodlib. 4, q. 29, usque ad 33, et Quodlib. 7, quæst. 25, et latissime in tractatu de Corpore Christi, cap. 17, et seq., et in Logica, cap. de Quantit.; Gabriel, in 2, dist. 10; Major, in 2, dist. 12, quæst. 2; Adam, in 4, quæst. 5; Albert. de Saxonia, 1 Phys., q. 7. Quanquam autem hi auctores satis expresse negent distinctionem realem quantitatis a substantia, an vero in re ha- beant aliquam distinctionem actualem ex na- tura rei, saltem modalem, vel tantum ratio- nis ratiocinatæ, non satis declarant; frequen- tius enim ita loquuntur, ut nullam distinc- tionem in re ponere videantur. Dum vero aiunt posse aliquando materialem substan- tiam sine sua quantitate manere (ita enim de corpore Christi in sacramento Eucharistiæ sentiunt), videntur admittere distinctionem aliquam ex natura rei.

3. *Fundamenta præcedentis sententiæ.* — *Primum.* — Fundamenta hujus sententiæ sunt, quia rerum distinctio introducenda vel asserenda non est sine ratione aut necessitate cogente; hic autem nulla est ratio vel ne- cessitas, nullusve effectus ex quo possit suf- ficienter colligi realis distinctio inter quan- titatem et materiam, verbi gratia; ergo. Pro- batur minor, quia si quis esset effectus, maxime realis distinctio, aut situatio partium substantiæ, nam, hoc ipso quod res intelligi- tur habere unam partem extra aliam, et in entitate sua et in loco, jam intelligitur quan- titas. Utrumque autem horum habet mate- rialis substantia per seipsam, neque ad ea indiget accidente quod sit quantitas reali- ter distincta; ergo nulla est necessitas talis quantitatis. Probatur minor quoad priorem partem de distinctione entitativa, quia una- quæque entitas per seipsam est distincta ab alia; ergo similiter entitates partiales seipsis distinguuntur. Et hinc etiam patet altera pars, quia quæ in entitate sua distinguuntur, in re possunt etiam in diversis locis consti- tui; nulla enim est in hoc repugnantia.

4. *Secundum.*—Unde argumentor secundo,

nam si quantitas est res distincta a substantia, ergo poterit Deus eas separare, et substantiam materialem sine illa quantitate conservare; sed substantia sic conservata esset quanta; ergo impossibile est quantitatem esse rem distinctam a tali substantia. Consequentia patet, tum quia si substantia retinet esse quantum, sine illa entitate, ergo nihil est quod ei possit conferre talis entitas. Tum etiam quia effectus formalis non potest manere sine forma; ergo si esse quantum manet sine illa quantitate distincta, ergo non est effectus formalis ejus; ergo neque ipsa aliquid est. Major vero patet ex dictis supra de distinctionibus in communi, et quia nulla potest fingi essentialis dependentia inter illas duas res, ut non possit una sine alia conservari, et quia si Deus conservat accidens realiter distinctum sine substantia, multo magis poterit conservare substantiam sine quolibet accidente realiter distincto. Minor vero probatur, nam illa substantia haberet partium distinctionem, quia non possunt, quæ distincta erant, in unam simplicem entitatem coalescere; haberet etiam earum unionem, quia non posset esse divisa in omnem suam partem; haberet denique localem partium situm, tum propter rationem superius factam, tum etiam quia posset localiter immota manere; quid enim hoc repugnat? Hæc autem solum sunt quæ rem quantam reddunt; ergo.

5. *Tertium.* — Tertio, quia conservando in substantia materiali omne accidens realiter ab illa distinctum, potest Deus efficere ut illa res non sit quanta; ergo non habet substantia hunc effectum ab aliquo accidente realiter distincto, sed ad summum ab aliquo modo ex natura rei distincto. Consequentia est evidens, quia cum nulla forma possit actu esse in subjecto, eique inhærere sine suo effectu formali, non posset retinere substantia illud accidens, quin esset quanta. Antecedens probatur, quia potest Deus corpus bipedale redigere ad pedalem situm absque corruptione alicujus entitatis, et ita quantum bipedale fiet pedale absque ullius rei corruptione, et eadem ratione potest rursus illud redigere ad semipedalitatem, ac tandem potest totum redigere ad punctum, in quo statu jam non erit quantum.

6. Quarto argumentatur Ocham, quia substantia per seipsam est receptiva contrariarum qualitatum, imo hoc est maxime proprium illi, teste Aristotele, in Prædicam., cap. de Substantia; ergo non mediat inter substantiam et qualitates res distincta, q[...] sit quantitas; alias etiam illa esset suscept[...] contrariorum ex majori ratione, quia imm[e]diatius illa in se susciperet.

Secunda et communis sententia.

7. Contraria sententia est communis Th[eo]logorum et philosophorum; tenet illam [D.] Thomas, 3 p., q. 67, art. 2, et in 4, dist. [...], quæst. 1, art. 1, ubi idem tenet Scot[us], quæst. 2, et in 2, dist. 2, q. 9; Durand., [Ri]chard., Major, et alii Doctores communiter [in] illa dist. 12, 4 Sent.; Capreolus, loco [su]pra citato; Hervæus, Quodlib. 1, q. 1[...]; Ægid., Theorem. 36 et seq. de Corp. Chri[sti]; Albertus Magnus, 1 Phys., tract. 2, c. [...]; Soncin., 5 Metaph., q. 19, et alii frequent[er]. Et multum favet Aristoteles, nam in 3 [Me]taph., textu 17, et latius lib. 13 et 14, ex p[ro]fesso probat quantitatem non esse subst[an]tiam, et contra Pythagoricos probat dim[en]siones quantitatis non posse reipsa separa[ri a] materia seu substantia, quia sunt acciden[tia] ejus. Et 1 Phys., text. 13, ait substantiam [et] quantitatem non esse unum, sed multa, [et] ubique ita quantitatem distinguit a substan[tia], sicut qualitatem, ut patet ex eodem loco [ci]tato, et ex lib. Prædic., et 7 Metaph., text [...], ubi ait: *Longitudo, et latitudo, et profun[di]tas, quantitates quædam sunt, sed non s[ub]stantia; quantitas enim non est substan[tia], sed magis cui hæc primo insunt.* Item 2 [de] Anim., text. 65, ait, substantiam esse se[nsi]bilem per accidens, quantitatem autem [per] se. Primo etiam Phys., textu 33, ait, s[ub]stantiam non esse per se divisibilem, sed [per] quantitatem. Et alia loca inferius referem[us]. Idemque sentiunt Averroes et alii interpr[etes] dictis locis.

Approbatur sententia reipsa distinguens qu[an]titatem a substantia.

8. *Prima probatio veræ sententiæ.*—At e[t] hæc sententia est omnino tenenda; q[ua]mquam enim non possit ratione naturali s[uffi]cienter demonstrari, tamen ex princi[piis] Theologiæ convincitur esse vera, max[ime] propter mysterium Eucharistiæ. Ex quo et[iam] ipsa naturalis ratio illustrata intelligit, i[n] etiam naturis rerum esse veritatem hanc [ma]gis consentaneam ac conformem. Prima [er]go ratio pro hac sententia est, quia in myst[erio] Eucharistiæ Deus separavit quantitate[m a] substantiis panis et vini, conservans illam [et] has convertens in corpus et sanguinem su[um];

ıl autem fieri non potuisset, nisi quantitas ex ıtura rei distingueretur a substantia. Neque ıfficere potuisset distinctio modalis, quia ıbstantia non potest esse modus quantitatis, ; per se notum est; deberet ergo quantitas ıse modus substantiæ; at vero modus non ıt ita separabilis ab illa re cujus est modus, ; sine illa esse possit, ut in superioribus os-nsum est; ergo quantitas non est tantum odus, sed res distincta a substantia.

9. *Nominalium responsio.* — Respondent ominales negando quantitatem substantiæ ınis manere in Eucharistia post consecratio-ım, quia non manet intrinseca extensio et tualis præsentia partium substantiæ panis, d manere dicunt quantitatem albedinis et iarum qualitatum ibi manentium, et hanc ıantitatem concedunt distingui a substan-ı panis. Non enim universe affirmant om-ım quantitatem esse idem cum substantia, d unamquamque quantitatem cum illa re, ıæ proxime per illam est quanta. Quo fit ut ures quantitates in eodem composito admit-nt, unam substantiæ, et aliam albedinis, et iam caloris, et sic de cæteris qualitatibus aterialibus; imo et unam materiæ, et aliam rmæ, si materialis sit.

10. *Refutatur.* — Verumtamen hæc res-ɒnsio imprimis repugnat communi senten-e Theologorum, qui censent manere, post ɒnsecrationem, quantitatem substantiæ pa-s, imo et illam esse subjectum aliorum acci-entium ibi manentium, ut latius tractatum ıt in 3 tomo tertiæ partis, disput. 56. Potest-ıe probari ex effectibus quos experimur in ıis speciebus consecratis, quos impossibile ıt salvare sine multis et continuis miraculis. rimus ac præcipuus est, quia hostia conse-ata ita est quanta et extensa in suo loco, ut ıturaliter non possit in eodem simul esse ıt penetrari cum alia hostia consecrata, aut ım quovis alio corpore; hoc autem proveni-ɔ non potest ex sola quantitate albedinis, vel iarum qualitatum; ergo. Probatur minor, uia qualitates cum sua propria et (ut ita di ım) entitativa extensione penetrabiles sunt, .m inter se quam cum quantitate substantiæ anis; simul enim cum illa erant in eodem ɔlu; ergo eadem ratione sunt penetrabiles ı eodem spatio, cum quibuscunque aliis qua-tatibus, et cum quacunque substantia, si ni-il aliud est. Ergo vel dicendum est, species onsecratas ex se non repugnare simul esse ı quocunque loco cum alio corpore, sed 'eum solum speciali virtute id impedire, ne mysterium patefiat, quod satis absurdum est vel fatendum est manere in accidentibus con-secratis rem aliquam ex natura sua repu gnantem, et loco impenetrabilem cum aliis substantiis. Hæc autem nulla alia esse potest nisi quantitas substantiæ, ratione cujus una substantia corporea est naturaliter impene-trabilis loco cum alia; ergo.

Quæ sit naturalis necessitas asserendi quantitatem, quæ sit res distincta a substantia corporea et ejusdem qualitatibus.

11. Atque hinc sumitur naturalis ratio, ob quam necessaria est in corporibus hæc res, quam vocamus quantitatem a substantia di-stinctam. Nam videmus in substantia mate-riali multas res in se extensas, esse ita inter se conjunctas, ut intime penetrentur, simul-que in eodem spatio existant absque ulla re-pugnantia inter se. Rursusque videmus unam substantiam corpoream, et unam partem in-tegralem ejusdem corporis, repugnare alteri in eodem spatio, ita ut non possint sese pe-netrare; ergo necesse est ut hic effectus, et hæc repugnantia proveniat ab aliqua re di-stincta a substantia et qualitatibus, quando-quidem hæ solæ inter se non habent illam repugnantiam.

13. *Objectioni respondetur.* — Dicere vero possunt auctores contrariæ sententiæ, hanc repugnantiam corporum, vel partium corpo-ralium inter se in eodem spatio, provenire quidem ex quantitate materiæ, quæ hanc ha-bet naturam, ut cum quantitate formæ vel materialium qualitatum non repugnet pene-trari in eodem spatio; cum quantitate vero alterius materiæ repugnantiam habeat. De ipsa ergo quantitate materiæ negabunt isti auctores distingui a substantia ipsius materiæ, sed dicent, partes substantiales materiæ per seipsas habere hanc molem et crassitiem, ra-tione cujus sese excludunt, et extendunt in spatio. Et in hoc constituent differentiam ali-quam inter quantitatem materiæ et forma-rum, tam substantialium quam accidentalium materialium, quod hæ omnes sunt actus ac-tuantes, et ex hac parte subtiliores sunt quam materia, et penetrabiliores tum inter se, tum etiam cum potentia materiali. At vero mate-ria, quia per modum potentiæ crassior est, ideo licet cum suis actibus penetrari possit, tamen partes ejus per se sunt loco impene-trabiles. Atque hæc responsio et sententia sic explicata non potest facile evidenter impu-gnari, sistendo in pura ratione naturali.

13. Nihilominus tamen partim ratione naturali, partim adjuncto mysterio, sufficientissime improbatur. Nam, vel quantitates formæ et qualitatum sunt vere ac univoce quantitates cum quantitate materiæ, vel non, sed tantum dicuntur quantitates per quamdam proportionem, quia nimirum coextenduntur quantitati materiæ. Ita ut sola materia intelligatur per se quanta, reliqua per ipsam, quatenus in illa extenduntur. Si primum dicant hi auctores, ut revera videntur dicere, sine ratione constituunt illam differentiam inter quantitatem materiæ et formarum, cum de ratione veræ quantitatis sit conferre hanc molem rei quantæ. Et deinde non salvant mysterium, nam videmus quantitatem albedinis non habere illammet naturam expellendi corpus aliud ab eodem loco, et reddendi ipsas partes albedinis impenetrabiles in eodem loco. Si autem dicerent secundum, magis quidem consequenter loquerentur, stando in sola ratione naturali; mysterium tamen nullo modo salvari posset, nisi fingendo continua miracula. Quia necesse est, fateamur, nullam veram quantitatem manere in accidentibus consecratis, et consequenter neque rem ullam, quæ illa reddat loco impenetrabilia, tam cum aliis corporibus, quam cum suis partibus integralibus inter se. Accedit etiam, quod si nulla vera quantitas manet, non manebunt illa accidentia inter sese colligata, neque in uno tertio. Item, non possent qualitates illæ naturaliter intendi, quia in nullo essent subjecto; quæ omnia repugnant experientiis, ad quas salvandas erit necessarium fingere singula miracula. Tandem etiam in ratione naturali est satis voluntarie dictum, materiam solam habere quantitativam extensionem per se et per puram entitatem substantialem suam; alia vero omnia, quæ in materia insunt, esse quanta per accidens, et absque propria quantitate.

14. *Secunda probatio veræ sententiæ.* — Secunda ratio principalis ex eodem mysterio sumpta est, quia sub speciebus consecratis est corpus Christi Domini cum sua naturali quantitate, et tamen non habet extensionem partium suarum in ordine ad locum, ut ex fide constat; ergo actualis extensio partium substantiæ in ordine ad locum non est ipsa quantitas substantiæ; ergo est alia res media inter substantiam, et illam extensionem in ordine ad locum. Major est certa apud Theologos, paucis exceptis; eamque late confirmavi 3 tom., disp. 48, sect. 1, et disp. 51, sect. 2, ubi etiam aliis argumentis naturali[bus] ostendi, actualem extensionem corpori[s] in ordine ad locum non esse quantitatem cor[poris]. Præcipue quia situalis extensio no[n] est aliud quam præsentia localis, quam cor[pus] habet in suo spatio; quæ præsentia con[surgit] ex partialibus præsentiis singularum partium, et ideo etiam ipsa extensa est, e[t] quanta per accidens, ut infra dicemus; hæ[c] autem præsentia non est quantitas ipsa, u[t] videtur per se notum, nam quantitas perma[net] semper eadem, etiamsi corpus præsen[tiam] mutet, et situm partium in ordine a[d] locum, id est, etiamsi sedeat vel stet, vel hi[c] aut illic sistat.

15. Quod si dicant quantitatem non ess[e] ipsam actualem loci seu spatii occupationem sed esse extensionem illam, quam in se ha[bet] corpus quantum, ratione cujus aptu[m] est hoc vel illud spatium occupare, et hun[c] vel illum situm partium habere, illam ver[o] extensionem non esse rem divisam a substan[tia], si hoc (inquam) dicant, interrogo ulte[rius], an Christus in sacramento habeat han[c] extensionem, quæ dici potest aptitudinalis i[n] ordine ad locum. Nam si habet, falso ipsi d[i]cunt carere corpus Christi extensione quant[i]tativa in Eucharistia; si vero non habet, pra[e]ter illud absurdum, quod corpus illud careb[it] in sacramento propria quantitate, sequit[ur] ad hominem contra Nominales, extensione[m] illam esse distinctam ex natura rei a substan[tia] corporis Christi et qualitatibus ejus; cum[que] ostensum sit, esse etiam distinctam a[b] actuali extensione in loco, sit, dari inter sub[stantiam] et actualem extensionem in loc[o] extensionem mediam distinctam ex natu[ra] rei ab illis, quæ fit quantitas. Quod si h[oc] admittant, frustra dicent illam extensione[m] esse modum ex natura rei distinctum a sub[stantia], et separabilem ab illa, et non ess[e] rem distinctam, cum rationes eorum cont[ra] utrumque æque procedant, et rationes ali[æ] probent non solum esse modum, sed etia[m] rem distinctam.

16. *Effugium occluditur.* — Sed fortas[se] dicent, illam naturalem aptitudinem, qua corpus habet ut extensive occupet et reple[at] locum, esse ipsammet integritatem substa[n]tiæ materialis, nullamque rem illi adder[e] neque modum realem ex natura rei distin[c]tum, sed tantum secundum rationem, et m[o]dum concipiendi nostrum, illam rem voca[ri] substantiam, quatenus per se est; vocari a[u]tem quantam, quatenus est apta ad occupa-

m extensum locum, et illam extensionem titudinalem, seu aptitudinem ad extensiom localem vocari quantitatem, eamque disctionem rationis sufficere ad constituenm diversum prædicamentum quantitatis; ut dicemus infra de duratione, seu Quando, aliis prædicamentis. Atque ita salvabunt quantitatem corporis Christi manere in ramento altaris, et non distingui a subntia.

17. Contra hanc autem evasionem, ad honem quidem objicere possumus, quia Nonales non ita philosophantur de quantie, sed ipsam situalem extensionem in loco antitatem vocant, quod est satis absurm. Nec minus est quod ex illo sequitur, elicet, corpus Christi in Eucharistia cae sua quantitate. Simpliciter vero solum urrit ad objiciendum, quod juxta illum dum explicandi, revera tollitur quantitas rebus, et sola substantia dicitur per sese ta ad illam extensionem localem; illa vero tinctio rationis, si nulla est in re distinctio, gis videtur inventa ad salvandum modum quendi, quam ad ponendam in re veram antitatem, quam antiqui philosophi posuent in substantia tanquam propriam formam cidentalem ejus, non minus quam qualitan. Quæ argumenta sunt probabilia, illud ro solum est efficax, quod ex impenetraitate dimensionum sumitur, et in priori cursu explicatum est.

18. Et confirmatur breviter, nam si quanas substantiæ est illo modo idem cum subntia, interrogo an sit idem cum materia, cum forma materiali, vel cum toto comsito. Non cum materia sola, nec cum forma a, quia utraque est natura sua ita compoi in sua entitate, ut apta sit extendi in o secundum partes. Nec etiam potest esse m cum utraque; alias duæ illæ quantitamateriæ et formæ sese loco penetrarent. es, id non esse inconveniens, quia illæ antitates sunt partiales, et ex illis conflatur a integra quantitas, quæ est sola impenebilis cum alia integra quantitate substan-, et non cum quantitatibus qualitatum. d imprimis illa compositio ex multis parlibus, quæ se habent ut actus et potentia, inintelligibilis, et plane repugnans formæ cidentali. Deinde in homine non est illa mpositio ex quantitate corporis et animæ, tamen est tam completa quantitas corpoa, et impenetrabilis cum aliis corporibus, ut in aliis rebus naturalibus. Denique si præcise consideretur quantitas materiæ, ex vi illius ipsa materia ita est extensa, ut partes ejus sint inter se impenetrabiles, petantque diversos situs partiales, et idem est de quantitate formæ materialis, sive substantialis, sive accidentalis, quod ex vi ejus partes talis formæ habent eamdem extensionem et impenetrabilitatem inter se; ergo figmentum est quod dicitur, hanc repugnantiam oriri ex quantitate composita.

19. Est ergo in materiali composito una entitas simplex quantum ad essentialem compositionem, et realiter distincta a tota substantia, et a qualitatibus propriam realitatem habentibus (quod dico propter figuram, quæ solum est modus quantitatis), a qua entitate provenit formaliter hæc moles corporea, ratione cujus corpora occupant loca extensa, et inter se sunt naturaliter impenetrabilia, et cum hac entitate possunt penetrari (ut sic dicam) aliæ res, quæ propriam quantitatem non habent, et quæ possunt vel esse subjectum talis entitatis, ut materia, vel esse simul in eodem subjecto cum illa entitate, ut in subjecto proximo, ut qualitates materiales; et ideo hæc omnia inter se simul sunt, quia cum eadem quantitate aliquo modo conjunguntur, et mediante illa extensionem habent, et solum ratione illius habent repugnantiam cum quacunque alia re corporea in eodem spatio.

Fundamentis contrariæ sententiæ fit satis.

20. *Primo.* — Ad fundamenta contrariæ sententiæ respondetur. Ad primum quidem negando minorem, jam enim satis declaratum est quæ sint in ordine naturæ et gratiæ sufficientia signa hujus distinctionis, et quisnam effectus inveniatur in corporalibus substantiis, propter quem sit talis entitas necessaria; idque magis constabit ex sequentibus sectionibus, ubi amplius declarabimus proprium effectum formalem quantitatis; omnis enim forma est propter suum effectum formalem. Ad argumentum autem in forma, concedo esse in materia et forma materiali partes entitative distinctas per seipsas, quod infra ostendam; concedo etiam illas partes posse locis disjungi, etiamsi intelligantur esse sine quantitate distincta realiter, per divinam potentiam; sicut etiam duæ substantiæ angelicæ possunt locis separari. Nego tamen rem esse quantam, ex hoc præcise quod partes ejus sint in distinctis spatiis partialibus, sed ex hoc quod necessario postulent ex se talem exten-

sionem in spatio. Aliud est enim esse posse in diversis spatiis, quod duabus rebus etiam incorporeis convenit; aliud vero est na uraliter esse non posse nisi in diversis spatiis, quod duobus Angelis non inest; igitur illud prius non requirit quantitatem, et ideo convenire posset partibus materiæ, etiamsi quantitate privarentur; hoc vero posterins omnino requirit quantitatem. Unde si partes materiæ sine quantitate essent, indifferenter esse possent, vel in eodem Ubi, vel in diversis. Quod ergo sint ita dispositæ, ut necessario requirant ex natura rei situs diversos, id provenit ex quantitate. Cur autem hanc ipsam dispositionem habeat materia per rem a se distinctam, et non per seipsam, a posteriori constat ex indiciis et effectibus supra enumeratis; a priori vero non est alia ratio, nisi quia munera materiæ vel formæ et et quantitatis sunt primo diversa, et ideo requirunt entitates diversas. Item quia, sicut materia per se nec est formata, neque alba, etc., ita neque est per se quanta, quia est limitata ad solam suam potentialitatem: forma vero substantialis etiam est limitata ad suum effectum et rationem substantialem, et idem est cum proportione de qualitatibus.

21. *Secundo.* — Ad secundum, non desunt qui negent posse Deum conservare substantiam corpoream sine quantitate; quorum opinio nullo modo probanda est, eamque infra rejiciemus; procedit enim ex falsa existimatione de formali ratione et effectu quantitatis. Admisso ergo illo casu, nego tunc fore substantiam vel materiam quantam. Ad probationem autem concedo habituram tunc illam substantiam partium distinctionem, compositionem et unionem. Concedo item posse partes illius substantiæ cum distinctis Ubi conservari a Deo, ut ratio ibi facta probat; hæc tamen omnia non sufficiunt ut substantia sit quanta, nisi habeat hanc molem corpoream, ratione cujus et aliis corporibus repugnat in eodem situ, et partes ejus sese pellunt naturaliter ab eodem spatio, quod non haberet illa substantia quantitate privata; nam æque posset cum aliis corporibus penetrari in eodem situ, ac substantia angelica, et partes ejus indifferenter esse possent in eodem Ubi, et in diversis, ut dictum est. Dices: ergo non differret tunc talis substantia a substantia Angeli. Respondetur differre quam plurimum. Nam substantia illa, ut dixi, composita esset ex partibus, non tantum essentialibus, sed materialibus, et integrantibus substantialiter, ratione quarum et est capax, et natura sua postulat corpoream quantitatis molem; angelica vero substantia est indivisibilis, et incapax quantitatis.

22. *Tertio.* — Ad tertium nego assumptum; impossibile est enim ut in substantia materiali conservetur omnis forma accidentalis realiter distincta, quin maneat quanta, ut argumentum recte probat. Quamvis autem Deus penetret duo corpora in eodem loco, non reddit illa non quanta, nec ex duobus quantis facit unum quantum, sed servata distinctione quantitatum constituit ea in eodem spatio. Sic ergo, licet Deus corpus bipedale constitueret in spatio pedali, non per condensationem, sed per partium penetrationem, non redderet illud minus quantum, neque duas partes in unam redigeret, sed in eodem spatio eas collocaret, quod longe diversum est. Eademque responsio est de quacunque reductione corporis quanti quantumvis magni ad brevissimum spatium in quo sit aliqua extensio, per partium penetrationem. De reductione autem totius quanti ad indivisibile spatium, controversia est an sit possibilis; mihi tamen pars affirmans indubitata est, supposito mysterio Eucharistiæ, ut dixi in tom. 3 tertiæ partis, disp. 52 sect. 3. Nego tamen substantiam sic constitutam in spatio indivisibili non fore quantam, nam corpus Christi quantum est etiam in sacramento, licet sit etiam in puncto indivisibili. Et ratio est, quia, ut dixi, quantitas non est actualis extensio in spatio, sed aptitudinalis, et hanc retinere potest corpus etiamsi actu non sit in spatio extenso, ut il late tractavi de corpore Christi.

23. *Quarto.* — Ad quartum respondetur substantiam esse susceptivam contrariorum ut primum subjectum, quantitatem vero, u proximum.

SECTIO III.

An essentia quantitatis consistat in ratione mensuræ.

1. Ostendimus quantitatem esse; nun exactius declaranda est ejus essentia, ex qu etiam magis constabit quæ sit necessitas hu jus accidentis, quod quantitatem vocamus.

Prima sententia affirmans.

2. Nonnulli ergo auctores sentiunt ratio nem quantitatis positam esse in hoc, quo sit mensura. Ita tenet D. Thomas, opus 52, de Natura loci, in fine. Et videtur es

ententia Aristotelis in prædicamento quantatis, tum quia ex ratione mensuræ probat rationem esse speciem quantitatis discretæ numero distinctam; tum etiam quia ibi istinguit varias species quantitatis, quæ som sub ratione mensuræ discerni possunt, t de superficie et loco dicit superius D. 'homas. Estque eadem ratio de tempore. Ex uibus hæc potest confici ratio : nam illa est ssentialis ratio quantitatis, quæ communis st omnibus speciebus ejus, et sub qua posmt adæquate distingui, et non sub alia ; id hujusmodi est sola ratio mensuræ ; ergo ı ea consistit essentialis ratio quantitatis.

Contraria sententia probatur.

3. Contraria sententia est ejusdem D. Thoæ in aliis locis, et communior Doctorum, ; latius in sequente sectione referemus. uam ut exactius declaremus et confirmeus, explicandum prius est in quo consistat tio mensuræ, et quotuplex illa sit. Et inde cile constabit non posse hanc esse primam ssentialem rationem quantitatis. Imo uniırsalius colligemus nullius entis realis esntiam posse primo ac per se collocari in tione mensuræ, ideoque nullum prædicaentum reale ex hac ratione constitui. Ac nique simul etiam declarabimus an possit ensura tribui quantitati, ut proprietas ejus, to non sit prima ejus ratio essentialis.

4. Duobus igitur modis potest accipi ratio ensuræ, scilicet, active et passive, id est, ıod res sit apta ad mensurandum aliud, vel ıod sit apta ut mensuretur ab alio. Hic non gimus de mensura passive, sed active ; de ıc enim mensura loquuntur Doctores omss, cum præsentem quæstionem tractant, ıamvis si rem ipsam spectemus, idem inrrogari posset de mensura passive sumpta. am substantia per quantitatem habere vitur, quod mensurabilis sit. Et Aristoteles, Metaph., c. 13, magnitudinem dixit esse ıantum quoddam, si sub mensuram cade: possit, et multitudinem esse dixit, si nuerari possit, quod idem est ac mensurari. aque sub utraque ratione potest tractari ıæstio, et ex uno sensu facile expedietur ius.

5. *Mensura actu et aptitudine potest considerari.* — Rursus considerandum est, menıram posse sumi vel aptitudine vel actu, l est, quæ apta est ad mensurandum aliud, el quæ actu mensurat illud : hic ergo etiam st sermo de mensura aptitudine, non actu. Nam certum est, esse actu mensuram, non solum non esse essentiam quantitatis, verum etiam nec realem proprietatem, illi semper convenientem. Quod patebit facile ex actu mensurandi, quem oportet etiam cognoscere ad ipsam aptitudinem intelligendam.

6. Mensurare igitur aliquid in actu, nihil aliud est quam unius quantitatem ad aliam applicare, ut per eam cognosci vel notificari possit; sic enim pannum mensuramus ulna, et similia. Unde mensura dicetur, quæ apta est ut per illam alterius quantitas cognoscatur; hoc enim sensu accipienda est descriptio Aristotelis, 10 Metaph., cap. 2 : *Mensura est id, quo quantum cognoscimus;* igitur mensurare erit uti aliqua re ut medio ad cognoscendam rei quantitatem; denique utrumque satis constat ex significatione vocis et ex ipso usu mensurandi. Non videtur autem actus mensurandi esse ipsa cognitio, nam potius hæc est effectus mensurationis; est ergo quædam applicatio mensuræ ad mensuratum, qua homo utitur, ut medio ad cognoscendam quantitatem rei. Hæc autem applicatio interdum semel tantum facta sufficit ad notificandam quantitatem rei, ut quando res mensurata, est adæquata mensuræ, vel minor illa, nam tunc per æqualitatem vel per proportionem excessus cognoscitur rei quantitas, et tunc dicitur mensuratio fieri per solam accommodationem unius ad aliud, vel collationem unius cum alio. Aliquando vero mensura semel applicata non ostendit rei quantitatem, sed oportet eamdem applicationem sæpius repetere; quo modo utimur palmo ad metiendam ulnam, et pede aut passu ad metiendum stadium. Et tunc dicitur fieri mensuratio per repetitionem. Qui modus mensurandi per se primo videtur esse proprius numeri, et circa continua non exercetur, nisi quatenus in eis aliquis numerus partium apprehenditur ac distinguitur; incipitque semper ab unitate et per repetitionem plurium unitatum perficitur. Atque hic posterior modus mensurandi complectitur quodammodo priorem, præsertim respectu quantitatis continuæ, de qua agimus, quia etiam fit per accommodationem mensuræ repetitam; nam quod in priori modo semel tantum fiat accommodatio, non est quia formaliter sit alius modus mensurandi, sed vel quia non perficitur mensuratio, sed inchoatur tantum, vel quia parva est quantitas rei mensuratæ. Quæ fere omnia complexus est Aristoteles citato loco statim subjungens post definitionem

mensuræ : *Cognoscitur autem quantum ut quantum, aut uno, aut numero*, id est, aut una mensura applicata, aut repetitione et numeratione ; *omnis autem numerus uno*. Priora enim verba de quanto continuo et mensura magnitudinis intelligenda videntur, posteriora de numero, quia numerus non mensuratur sola accommodatione, sed numeratione, quæ per repetitionem unitatum fit, et ideo dicitur mensurari uno.

7. *Prima illatio*.— Atque hinc intelligitur primo, nullam rem mensurari a nobis nisi quatenus quantitatem habet, vel per modum quantitatis sumitur ; juxta diversum autem quantitatis modum variam esse mensuram, et mensurandi rationem. Est enim quantitas quædam proprie dicta, quæ est quantitas molis, alia per metaphoram, vel analogiam, ut est quantitas perfectionis, virtutis, aut intensionis, et utramque nos mensuramus in una re per aliam. Quod in quantitate molis jam explicatum est ; in quantitate vero perfectionis patet, nam hoc modo per speciem perfectissimam generis mensuramus alias secundum accessum vel recessum ad illam. Quo modo verum est illud axioma vulgare : *Primum in unoquoque genere est mensura cæterorum*, de quo nonnulla annotavimus in indice Aristotelico, lib. 2, cap. 2, et lib. 10, cap. 2. Similiter, hoc modo mensuramus perfectionem imaginis per exemplar, et perfectionem scientiæ ex objecto, et huc etiam pertinet, quod veritatem cognitionis mensuramus ex re cognita, quatenus ipsa veritas quasi perfectio cognitionis est. Atque eodem modo possumus mensurare intensionem qualitatis vel per qualitatem summe intensam, vel per definitum gradum, et repetitionem ejus. In utraque ergo quantitate habet locum hæc actio mensurandi ; tamen sicut quantitas primo dicitur de quantitate molis, et per analogiam seu proportionem de aliis, ita et ratio mensuræ. Et hoc est quod Aristoteles dixit, 10 Metaph., cap. 2 : *Esse mensuram, maxime proprie quantitatis est ; hinc enim ad alia advenit*. Quod etiam intelligi potest ex ipso mensurandi actu, qui in his mensuris valde diversus est ; nam in propria quantitate mensuratio fit per sensibilem applicationem mensuræ, ita ut medio sensu, quasi quodam experimento, de rei quantitate certi reddamur. In mensura autem perfectionis maxime fit mensuratio per collationem mentis, unum cum alio conferendo, quanquam si perfectio sensibilis sit, interdum etiam fiat juvamine sensuum, ut cum imaginem cum prototypo comparamus.

8. *Secunda illatio*. — Hinc vero ulterius intelligitur, in propria quantitate continua mensuram ut mensuram semper esse per humanam accommodationem, quia nulla est major ratio quod hæc res mensuret illam, quam e converso, si res ipsæ secundum se spectentur. Neque etiam longitudo tantæ quantitatis est magis natura sua mensura, quam majoris vel minoris ; semper ergo in his intervenit humana impositio. At vero quantum ad perfectionem, ratio mensuræ sæpe fundatur in rebus ipsis, idque variis modis : aliquando in rei excellentia et perfectione, ut albedo est mensura colorum ; aliquando in causalitate aliqua saltem exemplari vel objectiva, ut scibile est mensura scientiæ ; aliquando in utroque simul, ut Deus est mensura omnium entium. Quanquam vero ipsa ratio mensuræ habeat fundamentum in re, tamen ipse usus mensurandi semper est per extrinsecam denominationem ex aliquo actu nostræ cognitionis, vel qui ad cognitionem consequendam ordinetur.

9. *Esse actu mensuram, nullius rei essentia esse potest*. — Ex his ergo manifeste convincitur, esse actu mensuram, neque quantitatis, neque ullius posse esse rationem essentialem , imo nec proprietatem realem. Probatur , quia esse actu mensuram solum est denominatio extrinseca in ipsa mensura proveniens ex actu rationis conferentis unam rem cum alia ; sed extrinseca denominatio neque est de essentia , nec proprietas realis quantitatis ; ergo. Quapropter non solum hoc verum habet in re mensurante, sed etiam in mensurata ; sicut enim cognosci est denominatio extrinseca in re cognita , ita et mensurari, quia hoc nihil aliud est quam cognosci tali medio, quod per quamdam commensurationem aut comparationem possit notificare quantitatem rei. Dices : relatio mensurati ad mensuram est realis, teste Aristotele, et communi sententia, ut supra diximus, quanquam relatio mensuræ ad mensuratum sit rationis ergo esse mensuratum non est denominatio extrinseca. Respondetur primo, cum relatio mensuræ dicitur esse realis passive sumpta non intelligi de mensurato in actu, sed de re mensurabili ; ut scientia dicitur referri ad scibile relatione mensurati ad mensuram etiamsi a nullo intellectu actu mensuretur per scibile, quia est ex se apta mensurari per illud

10. Secundo dicitur, explicando hoc amplius, esse mensuratum, dupliciter sumi. Uno modo, ut significat ostensionem seu certificationem quantitatis rei ex comparatione ad aliam, et hoc modo dicimus esse denominationem extrinsecam, solumque posse fundare relationem rationis. Alio modo dicitur res mensurata, id est, commensurata alteri natura sua; quæ commensuratio inter res ipsas reperitur, etiamsi nemo una earum utatur ad cognoscendam aliam. Et hæc commensuratio est quæ existimatur esse relatio realis ex parte rei mensuratæ; consistit enim illa commensuratio in aliqua conformitate vel proportione, orta ex aliqua causalitate exemplari vel objectiva. Unde longe alterius rationis est illa commensuratio a ratione mensuræ, de qua nunc agimus. Et præterea addi potest, in quantitatibus continuis, de quibus nunc agimus, quarum una mensuratur per aliam, non inveniri illum commensurationis modum, quia una quantitas non est causa per se alterius, nec natura sua una magis ordinatur ad aliam, quam e converso; sed reperitur inter eas relatio æqualitatis vel inæqualitatis, quæ reciproca est, et ejusdem rationis in utroque extremo.

Rationem mensuræ non esse quantitati essentialem ostenditur.

11. Atque hinc tandem concluditur, rationem mensuræ, etiam in aptitudine sumptam, non posse esse primam et essentialem rationem quantitatis. Probatur, quia vel hoc intelligitur de mensura ipsius substantiæ, quam afficit quantitas, quæ dici potest mensura intrinseca, vel de mensura alterius quantitatis, quæ est extrinseca. Primum dici non potest, quia quantitas non est mensura proprii subjecti; nam mensura esse debet res extrinseca, ut bene notavit Scotus, in 2, dist. 2, quæst. 2; Durandus, quæst. 5; et patet, quia si quantitas est mensura substantiæ cui inhæret, vel notificat perfectionem ejus, et hoc non, ut per se constat; vel notificat molem seu magnitudinem ejus, et hoc non, quia hoc non tam esset notificare substantiam, quam seipsam, quia substantia non habet aliam molem nisi quantitatem ipsam; non potest autem quantitas dici mensura suipsius, quia mensura dicit relationem ad aliud. Nam mensura est id, per quod cognoscimus rei quantitatem, ut patet ex definitione superius data; sed non cognoscimus rei quantitatem per ipsammet quantitatem ejus, sed per applicationem alterius, ut constat; ergo. Unde, licet quantitas possit se notificare per modum objecti per se cognoscibilis, non tamen proprie per modum mensuræ, neque illa ratio notificandi se est alia quam ratio intelligibilis quæ transcendentalis est, et sic quantitati etiam convenit. Et confirmatur, nam mensura debet esse homogenea mensurato, lib. 10 Metaph., cap. 3; sed quantitas non est homogenea substantiæ cui inest; ergo non mensurat illam, sed reddit illam mensurabilem alia quantitate. Quod si hæc ratio mensuræ passive sumatur, scilicet, ut dicatur quantitas aptitudine mensurare subjectum, in quo inest, quia reddit illud mensurabile, etiam hoc modo non potest esse ratio quantitatis, tum quia ideo quantitas reddit mensurabilem rem quantam, quia reddit illam extensam; ergo hæc est prior ratio quantitatis quam illa; tum etiam quia quantitas in tantum potest mensurari, in quantum potest esse æqualis mensuræ, vel semel, vel sæpius applicatæ; ergo prius secundum rationem convenit quantitati esse æqualem, vel inæqualem, quam esse mensuram; at illud non est prima ratio quantitatis, sed proprietas ejus, ut ex Aristotele constat; ergo multo minus ratio mensuræ. Tum denique quia illa mensurabilitas (ut sic dicam) solum est aptitudo quædam, ut rei magnitudo cognosci possit per extrinsecum medium; nullius autem rei essentia consistit in aptitudine ut cognoscatur; ergo neque essentia talis entis, scilicet, quantitatis potest consistere in aptitudine ut cognoscatur per tale medium præsertim extrinsecum, et quasi per accidens.

12. Atque eædem fere rationes fieri possunt, si aliud membrum eligatur, nimirum, quod una quantitas sit apta ad mensurandam aliam, tum quia etiam hæc ratio est posterior; ideo enim una quantitas potest assumi ut mensura ad aliam notificandam, quia est extensa, et consequenter æquabilis alteri; tum etiam quia hæc aptitudo est in ordine ad actum valde extrinsecum, et accidentarium quantitati, nimirum, quod ab homine assumatur, ut medium extrinsecum ad indicandas alias quantitates; tum denique quia posse esse medium ad cognoscendam aliquam veritatem, nunquam potest esse essentia alicujus rei, sed fundatur in aliqua ratione causæ vel effectus, quæ proveniunt ex ipso esse rei, vel illud supponunt; ergo multo minus potest esse essentia quantitatis posse esse medium extrinsecum cognitionis per

modum mensuræ. Et eadem ratione nullius rei essentia potest consistere in ratione mensuræ sibi proportionata; ut quod albedo sit mensura aliorum colorum non potest esse essentia albedinis, sed supponit perfectionem essentialem ejus, in qua fundatur quod possit assumi ab intellectu, ut mensura.

Quomodo ratio mensuræ sit attributum seu proprietas accidentis.

13. Ultimo vero addere possumus, rationem mensuræ quantitativæ, seu secundum extensionem, aliquo modo esse attributum quantitatis. Attributum voco, ut significem non esse proprietatem, quæ addat quantitati aliquam rem vel realem modum, quod satis constat ex dictis. Inter attributa vero numeratur, quia præter rationem propriam quantitatis connotat aliquid in ordine ad intellectum, quod semper comitatur quantitatem; sic enim æquale vel inæquale inter proprietates quantitatis numerantur, ut infra dicetur. Et ad eumdem modum verum et bonum numerantur inter attributa entis, ut supra declaratum est. Est autem in hoc consideranda differentia inter mensuram passive sumptam, et active, nam passiva mensurabilitas absolute et sine ulla restrictione, vel aliqua conditione requisita ex parte nostra, comitatur quantitatem. At vero de mensura active sumpta, distinctione opus est. Potest enim sumi remote, aut proxime. Priori modo comitatur quantitatem quod habeat aptitudinem, ut possit ad mensurandum institui, et destinari, ex vi extensionis quam habet; ut autem sit proxime apta ad mensurandum, non satis est sola ratio quantitatis, nisi adjungatur, ut supra dicebam, humana institutio, et accommodatio ad mensurandum.

14. *Quæ conditiones in mensura requisitæ.* Unde ad hoc solent plures conditiones in mensura requiri. Una est, quod sit nota, certa, et fixa, quia mensura comparatur ad mensuratum, sicut principium ad conclusionem. Unde, sicut principium non potest conferre certitudinem conclusioni, nisi notum, certum, et invariabile sit, ita nec mensura poterit notificare rei magnitudinem, nisi fixa et certa sit. Et in idem fere recidit, quod dici solet, debere mensuram consistere in indivisibili; non est enim sensus debere esse indivisibilem, nam potius hoc repugnat mensuræ magnitudinis, sed est sensus, debere esse ita constitutam, ut nec minimum augeatur aut minuatur, sed intra certos et indivisibiles terminos constituta sit. Altera vero conditio est hominibus accommodata, nimirum, ut mensura sit parvæ quantitatis; sic enim omnes humanæ mensuræ reducuntur ad aliquam minimam, non amplius divisibilem, ut in monetis ad assem, et proportionaliter in ponderibus et aliis mensuris quantitatis continuæ. Et ratio hujus conditionis oritur ex præcedente, quod mensura debet esse nota, facilis, ac indivisibilis aliquo modo, quæ omnia humano modo facilius inveniuntur in designata parva quantitate, quam in majori. Ultimo requiri solet, ut mensura sit proportionata, atque homogenea mensurato, nam longitudo aliqua longitudine mensuranda est, latitudo latitudine, pondus pondere, duratio duratione, et sic de aliis. Et ratio est, quia hæc mensuratio fit per accommodationem et comparationem mensuræ ad mensuratum in æqualitate, ut dictum est; hæc autem accommodatio non fit nisi inter ea quæ homogenea sunt aliquo modo. Quæ omnia sumuntur ex Aristotele, 10 Metaph., cap. 2 et 3, ubi circa illa capita, et circa caput quartum adnotavimus, has conditiones proprie requiri in mensura quantitatis molis quæ ex humana impositione assumitur ad mensurandum, tamen in mensura perfectionis non ita proprie, sed cum proportione servari; nam mensuram perfectionis non oportet esse minimam, sed potius maximam, nisi in quantum esse solet simplicior et indivisibilior, dicatur minima. Neque etiam oportet ut sit homogenea rigorose, id est univoce, seu sub eodem genere prædicamentali, sed satis est ut habeat aliquam formalem convenientiam cum mensuratis, sub qua possint cum ea conferri; sic enim, ut ibidem notavimus, primum ens est mensura perfectionis cæterorum.

Objectio diluitur.

15. Superest vero objectio contra hanc ultimam assertionem, nam Aristoteles, citato loco, ex professo probat rationem mensuræ esse proprietatem unitatis; at vero unitas non est quantitas, sed principium quantitatis discretæ; ergo ratio mensuræ non est proprietas quantitatis. Respondetur, esse mensuram per repetitionem seu numerationem esse proprietatem unitatis, tamen esse mensuram per accommodationem convenire proprie quantitati continuæ. Sed urgebis : cur non sit minus propria mensura per accommodationem quam per repetitionem seu nu-

erationem, cur absolute prius tribuitur ra- mensuræ unitati quam magnitudini? Res- ndetur, primum, ob quamdam naturæ ioritatem, nam unitas ex natura sua abs- e alia humana impositione habet omnia quisita ad rationem mensuræ; nam et est tior multitudine, et principium ejus, et non solum minima, sed indivisibilis simplici- in ratione quantitatis discretæ. Atque ac etiam fit ut ratio mensuræ non tribua- quantitati continuæ, nisi quatenus parti- pat aliquo modo conditiones unitatis; re- citur enim, ut diximus, ad quemdam mo- m indivisibilitatis, ut mensura esse possit, non potest exercere munus mensurandi, i per modum unitatis aut repetitionem s; dum enim palmo virgam metimur, n aliter agnoscimus magnitudinem ejus, i quia est unius, duorum vel plurium pal- rum, atque ita videtur ibi intercedere ædam analogia proportionalitatis.

16. Accedit etiam quod unitas, ut sit men- ra certa, non indiget alia mensura, nam m ipsa sit indivisibilis, immensurabilis am est quantitative sub ea ratione, et ideo ta est natura sua, ut sit prima mensura. vero quantitas continua, ut possit cum titudine sumi ad mensurandum, necesse ut prius ipsa mensurata sit, ut in omni- s artificiosis mensuris videre licet. Quo ut in eis necesse sit aut in infinitum abi- unum per aliud mensurando, aut certe culum aliquem committere, quod maxime ri solet sumendo mensuras aliquo modo ersarum rationum. Ut in monetis, verbi tia, valor majoris per minores repetitas nsuratur. Valor autem minimæ monetæ nsurandus erit pondere; pondus autem nsurandum erit alio genere mensuræ. Et hujusmodi circulo necesse est sistere in qua mensura, quæ per designationem in ta quantitate primo sumpta sit, et depu- a, ut sit regula aliarum; quæ in tantum buit certitudinem, et potuit induere ratio- m mensuræ, in quantum ad aliquam indi- ibilitatem et unitatem redacta est. Alia lta disputant de hac ratione mensuræ ncinas, Javellus, et alii, 10 Metaph., a ncipio; sed omnia, quæ alicujus momenti e videntur in his, quæ diximus, compre- nsa sunt. (Leg. D. Thom., in 1, d. 19, q. a. 1, ad 4.)

SECTIO IV.

Utrum ratio et effectus formalis quantitatis continuæ sit divisibilitas, vel distinctio, aut extensio partium substantiæ.

1. Circa hanc quæstionem diversitas est opinionum, quæ ex parte posita est solum in diverso usu vocum, partim etiam in re ipsa.

Duæ sententiæ referuntur.

2. Dicunt ergo multi auctores primam rationem quantitatis positam esse in hoc, quod constituat quantum per se divisibile in partes ejusdem rationis, quatenus quantæ sunt. Ita sentiunt aliqui discipuli D. Thomæ, ut Soncin., 5 Metaph., quæst. 21, et Javell., quæst. 20; et significat Capreolus, in 2, dist. 3, art. 1, art. 3, ad ult. Scoti contra secundam conclus., et dist. 19, q. 1, ad 2 cont. primam concl.; et Albert., lib. 1 Phys., tract. 2, c. 4; Scot., in Prædic., quæst. 18, ubi probat eam sententiam, primo, ex definitione quanti data a Philosopho, et explicata supra, 1 sect. Secundo, quia juxta varios modos divisibilitatis dividuntur species quantitatis; nam et quantitas continua differt a discreta, quia est divisibilis in partes, quæ erant copulatæ termino communi; discreta vero est divisibilis in ea quæ terminum communem non habebant; et quantitas continua, quatenus divisibilis est secundum unam aut duas, aut tres dimensiones, in plures species distinguitur. Tertio, quia hæc divisibilitas per se primo convenit quantitati, aliis vero ratione illius.

3. Hæc vero sententia aliis non probatur, sed aiunt extensionem partium, id est, quod res habeat partem extra partem, esse proprium munus quantitatis. Hanc sententiam, quantum ad priorem partem negantem divisibilitatem esse formalem rationem quantitatis, tenet Scotus, 5 Metaph., q. 9; et Anton. Andr., quæst. 10; qui in eo maxime fundantur, quod divisibilitas est quidam respectus, qui non potest esse essentia quantitatis, quæ est res absoluta. Quæ ratio non est magni momenti, nam divisibilitas potius intelligitur per modum cujusdam capacitatis seu potentiæ passivæ, et ad summum concipi potest ut includens respectum transcendentalem; quod non repugnat entitati absolutæ, præsertim accidentali, ut est quantitas. Quoad posteriorem vero partem docent illam, præter citatos auctores, Durandus, 1, d. 34,

quæst. 1; Niph., lib. 5 Metaph., disp. 9; Lovan. et Soto, in Prædicam.; et quoad utramque latius Fonsec., 5 Metaph., c. 13, q. 1, sect. 2 et 3. Quorum præcipuum fundamentum esse potest, quia divisibilitas non est id, quod primo convenit quantitati, sed hæc aptitudo convenit illi ratione extensionis; uniuscujusque autem rei essentialis ratio est id quod primo ei convenit; ergo. Major patet, nam res ideo est divisibilis, quia habet in se partium distinctionem: ergo hæc est prior ratio quam ratio divisibilitatis; nec potest esse in quantitate alia ratio prior illa; nam si quis quærat, cur quantitas habeat partium distinctionem, non poterit alia ratio reddi, nisi quia per se est talis naturæ. Qualitates enim materiales habent distinctionem partium, quatenus sunt in subjecto quanto et extenso; et similiter substantia aut materia, quia quantitate affecta est, extensionem partium habet; at quantitas ipsa non per aliud, sed per sese, neque in ipsamet concipi potest alia prior ratio unde hoc habeat, nisi quia hæc est ejus essentia.

Extensionem esse rationem quantitatis cum concordia utrisque sententiæ.

4. Verumtamen, licet concedamus sententiam hanc veram esse quantum ad id quod affirmat, immerito tamen reprehendit priorem, nam illi auctores, qui divisibilitatem ponunt rationem quantitatis, per eam nil aliud intelligunt, quam extensionem seu divisionem partium. Expresse enim Capreolus, citato loco, ait divisionem dupliciter accipi. Primo, ut dicit separationem partis a parte; et hoc modo divisibilitatem non esse de ratione quantitatis. Secundo, ut solum significat negationem unius ab alio; et ita dicit sumi, cum divisibilitas ponitur ratio quantitatis. At vero partes esse extensas nihil aliud esse videtur, nisi quod una excludat aliam, vel non sit alia; idem ergo est divisibilitas, quod extensio, quoad rem significatam, nisi quod illud nomen sumptum est ex aptitudine ad divisionem vel realem vel intellectualem, quatenus in quantitate et per quantitatem concipimus unam partem esse extra aliam. Quæ quidem aptitudo in rigore sumpta, cum omnibus quæ includit vel connotat, potius est proprietas quædam quam ratio quantitatis; proprietas (inquam) non quidem addens quantitati aliquam rem vel modum realem ab ea distinctum, sed connotans tantum aliquid extrinsecum, sicut de attributis entis et aliis similibus sæpe dictum est, et in sequentibus etiam di[cetur]. Non est autem novum in dialectica ve[l] philosophia, nomine proprietatis indicari ra[dicem] et essentiam rei. Aliud vero nome[n] sumptum est ex locali situatione rei quant[æ] et partium ejus; nam illud proprie ut exten[sum] concipimus, quod habet partes, extensu[m] aut divisibile spatium occupantes. Unde [si] attente res consideretur, non minus poste[rius] nomen sumptum est ex proprietate quam prius, ut jam declarabo.

Quæ extensio sit propria quantitatis, et circ[a] hoc prior sententia.

5. Major difficultas est, quomodo sit inte[l]ligenda hæc extensio, quæ pertinere dicit[ur] ad essentialem rationem quantitatis, seu a[d] primarium effectum formalem ejus. Mul[ti] enim intelligunt, ipsam distinctionem partiu[m] in propriis partialibus entitatibus earum esse extensionem essentialem quantitati, a[t]que ita illi propriam, ut nulli rei formalit[er] convenire possit nisi per ipsam. Hanc sen[]tentiam insinuat Capreolus, loco supra citat[o]; declarat enim, divisibilitatem, quam confe[rt] quantitas, solum esse quod una pars non [est] alia. Et latius idem habet in 2, dist. 18, quæ[st.] 1, ubi ait, quod substantia sine quantitate n[on] habet partes, et quod si Deus conservar[et] materiam sine quantitate, illa non haber[et] partes, quia de intrinseca et formali ratio[ne] partium, ut partes sunt, est quantitas, ita [ut] licet materia vel substantia materialis [sit] prior natura quantitate, utpote subjectu[m] ejus, tamen materia ut habens partes act[u] non est prior, sed posterior natura, qu[am] quantitas, quia per ipsam habet actu huju[s]modi partes et unionem earum. Hanc o[pi]nionem sequitur Soncin., 5 Metaph., quæ[st.] 19, et ideo quæst. 22, putat, implicare co[n]tradictionem, materiam conservari sine qua[n]titate. Et hæc sentientia est valde vulgaris [in]ter Thomistas[1].

6. Fundamentum eorum est, quia si qua[n]titas non conferret formaliter materiæ ha[nc] extensionem, supponeretur ex se habens [ali]quam extensionem ante quantitatem; at h[oc] est impossibile. Primo, quia superflua es[set] quantitas alia in materia; propter null[um] enim effectum esset necessaria. Secund[o], quia cum materia sit pura potentia, non [po]test in ea intelligi distinctio partium nisi [per] quantitatem, nam actus est qui distinguit.

[1] Vide Ferr., 1 Phys., q. 3.

etaph., text. 49. Tertio, quia jam materia ıte quantitatem esset composira, quod reıgnat, cum prima compositio sit ex actu et ›tentia, 8 Metaph., text. 8, quæ compositio ›n potest in materia secundum se præinlligi. Confirmatur, quia sola extensio præcto modo explicata, est inseparabilis a ıantitate, etiam de potentia absoluta ; ergo gnum est solam illam esse essentialem. Ancedens patet, quia in mysterio Eucharise ablata est a corpore Christi quanto om- s alia extensio præter hanc, quod una rs corporis ejus non esset alia, etiam in ıcharistia.

xtensio partium substantiæ quoad entitatem non potest esse effectus quantitatis.

7. Sed hæc sententia mihi non potest ulla tione probari ; existimo enim duplicem disıctionem inter partes materiæ, quæ quanati subsunt, considerandam esse : unam titativam, alteram situalem. Materia enim, ıæ est in capite sub quantitate capitis, et t res partialis distincta a materia quæ est pede, et situ distat ab illa. De situali ergo stinctione dubium non est quin a quantitate dicaliter proveniat ; de entitativa vero id nseo falsum et impossibile.

8. Primo quidem, quia in universum ceno impossibile rem aliquam, quæ veram propriam realitatem habet, distingui ab a simili per aliam entitatem a se distincn. Primo, quia unaquæque res simplex, ut per seipsam est ens, ita per seipsam t una transcendentaliter ; ergo per seipsam t in se indivisa, et distincta a qualibet a. Secundo, quia res esse distinctas, nihil ud est quam hanc esse hanc, illam vero se illam, nam in his positivis, præciso quomque alio, fundatur sufficienter hæc netio, hanc rem non esse illam, in qua disctio formaliter consistit. Tertio, quia alias ocedendum esset in infinitum ; nam si a res esset distincta ab alia per aliam enıtem, quæro per quid distinguatur ab illa tia entitate : si per seipsam, idem dici sset de prioribus entitatibus, et præcise opter hunc effectum superflua est illa ter. Si per aliam, procedetur ulterius, et sic infinitum. Ut in præsenti, si hæc materia tinguitur ab illa materia per quantitatem, ipsa quantitate per quid distinguitur ? Non ·de per quantitatem, cum illa sit aliud exmum illius distinctionis; ergo per seipsam; go eadem ratione poterit per seipsam entitative distingui ab alia materia. Sicut etiam materia non distinguitur realiter a forma per quantitatem, sed per suam entitatem ; ergo eodem modo potest una pars materiæ ab alia entitative distingui per seipsam.

9. Secundo id declaratur, quia materia prius natura creatur et habet esse, quam recipiat quantitatem ; ergo prius etiam natura intelligitur ut habens totam entitatem suam, in qua recipiat totam quantitatem, et diversas partes suæ substantiæ, in quibus diversas partes quantitatis recipiat ; ergo non habet a quantitate partium distinctionem. Respondent, materiam ex se seu prius natura habere partes in potentia, non in actu. Sed interrogo quid sit habere partes in potentia ; nam si hoc sit habere illas unitas et componentes unum totum, et non ut entia actu divisa et distincta, sic verum est, illas partes esse in potentia ; tamen hoc nihil ad rem spectat, nam etiam sub quantitate continua illæ partes sunt illo modo in potentia, et non in actu, quanquam melius ac verius dicentur entia in potentia, quam partes in potentia. Si autem habere partes in potentia sit revera non habere illas, sed expectare illas a quantitate, hoc plane est impossibile. Primo, quia illæ partes sunt substantia ; non potest autem quantitas formaliter dare aliquid substantiæ. Secundo, quia illæ partes sunt subjectum partium quantitatis ; non potest autem accidens formaliter dare subjecto entitatem ejus. Tertio, quia totum nihil aliud est quam partes ejus simul sumptæ et unitæ ; ergo si materia ex se et prius natura, quam intelligatur habere quantitatem, habet integram suam entitatem, habet etiam entitatem suarum partium.

10. Dicent fortasse, hoc recte concludere de partibus quoad entitatem, non vero quoad partialitatem, seu quoad esse partium. Sed hoc etiam nihil est, quia esse partium supra entitatem earum nihil addit, nisi vel relationem prædicamentalem, quæ est impertinens ad propositum, cum sit posterior compositione et unione partium, et inde resultans ; vel unionem inter entitates partiales ad componendum unum totum, et hæc etiam supponitur ordine naturæ inter partes materiæ ejusdem continui. Secundo, quia supponitur tota entitas materiæ, et consequenter tota entitas partium ejus, et non possunt supponi omnes ut actu divisæ, id enim impossibile est; ergo ut unitæ. Tertio, quia unio harum partium, qua per se et immediate consurgit to-

talitas entitatis materiæ, non potest formaliter fieri per aliquod accidens, alioqui non posset ex illis partibus unum per se fieri, neque una substantia; est ergo etiam illa unio substantialis, et consequenter conveniens materiæ ex se, et ut prævenit quantitatem.

11. Tertium argumentum sumitur ex illa hypothesi, quod Deus conservet materialem substantiam sine quantitate. Nemo enim (ut melius moderni auctores advertunt [1]) rationabiliter negare potest, id fieri posse a Deo. Nam, si Deus conservat quantitatem sine substantia, quomodo negari potest posse conservare substantiam sine quantitate, cum multo major sit dependentia accidentis a substantia, quam substantiæ ab accidente. Item, quia hæ sunt res absolute et realiter distinctæ; ergo sicut una sine alia, ita et vice versa altera sine altera conservari potest; de quo argumento videri possunt plura apud Gabriel., in 4, dist. 1, quæst. 1; Ocham., in Quodlib. 4, quæst. 37; Scotum, in 2, distinctione 12, quæst. 2. Denique, quia ex ea hypothesi nulla probabilis contradictio inferri potest, ut jam ostendemus. Posito ergo illo miraculo, in substantia illa esset et conservaretur tota entitas partium materiæ, quæ antea erat; ergo sicut antea erant entitative distinctæ, ita etiam manerent entitative distinctæ, quia non potest una res, ab alia realiter distincta, ita identificari cum illa, ut ex utraque fiat una simplex, quia illa non esset conservatio præexistentium partium seu entitatum, sed conversio earum in unam tertiam simplicem; si ergo conservatur tota materia, conservantur partes ejus ut distinctæ entitative; ergo illa distinctio non est formaliter per quantitatem, cum possit manere sine illa. Atque idem argumentum fit de unione illarum partium; nam partes materiæ non manerent in eo casu omnes inter se divisæ; id enim non minus impossibile est quam quod quantum sit divisum in omnem suam partem; manebunt ergo unitæ, et componentes unam materiam; ergo hæc etiam unio seu integritas substantialis non spectat ad primarium effectum formalem quantitatis

Respondetur fundamento oppositæ sententiæ.

12. *An dicenda materia ante quantitatem habere aliquam extensionem.—Diversæ opiniones.*—Neque fundamenta contrariæ sententiæ sunt efficacia. Et in primo quidem petitur, an illa distinctio et substantialis compositio, quam intelligitur habere materia ex se et ex suis partibus substantialiter integrantibus ipsam, prius natura quam recipiat quantitatem, dicenda sit extensio quædam ipsius materiæ. Quidam enim omnino negandum censent, ob argumenta in illo fundamento insinuata. Unde alii materiam dicunt habere quidem ex se partes integrantes, non tamen partes extensionis; seu habere partem et partem, non tamen partem extra partem. Ita Fonseca supra, cum Paulo Venet., c. 12, l. 5 Metaph. Alii non dubitant eam extensionem appellare, quia, ut ex Capreolo supra referebamus, extensio partium solum est, quod una non sit alia; sed hoc habent partes materiæ ex se, et non per quantitatem; ergo habet materia ex se aliquam extensionem. Sicut etiam numerica distinctio censetur esse quædam extensio; quomodo etiam multitudo Angelorum potest dici habere extensionem discretam. Vel sicut qualitas intensibilis habet latitudinem graduum in sua entitate, quæ posset dici quædam extensio, jam vero habet proprium nomen, et dicitur intensio, eo quod tota illa latitudo circa eamdem partem subjecti versetur. Neque inde fit extensionem quantitatis non esse necessariam, quia est longe diversæ rationis; illa enim est tantum entitativa, et quasi transcendentalis: hæc vero est quantitativa, habens proprium effectum, quem mox declarabimus. Nec refert quod materia sit pura potentia, quia hoc non excludit quin habeat suam propriam entitatem, in qua potest ex se habere substantialem partium distinctionem et compositionem; nam ad hoc sufficit ut actu habeat suam partialem essentiam vel substantiam. Unde licet prima compositio essentialis ac physica sit ex materia et forma, prima tamen integralis est ex substantialibus partibus materiæ.

13. *Auctoris mens.* — Et quidem, quod ad rem spectat, optima est hæc posterior responsio, et consequens ad ea quæ diximus. Quod vero utendum sit voce extensionis, quæstio videtur solum de nomine; et ideo ad tollendam controversiam, vel omitti potest illa vox, dicendo habere materiam ex se multitudinem partium, non extensionem, vel certe uti possumus illa voce non simpliciter, sed cum addito, videlicet, vocando illam extensionem entitativam seu substantialem.

14. Unde ad confirmationem negatur

[1] Soto, in prædicam. quantit., q. 2; Fonseca, lib. 5 Metaph., c. 13, q. 1 et 2, et alii.

mptum, nimirum, in corpore Christi in Euaristia nullam aliam extensionem reperiri eter hanc, quod una pars non est alia; nullam aliam esse inseparabilem a quanite. Nam in corpore Christi in Eucharistia, eter substantialem distinctionem partium teriæ, est etiam extensio partium quantiiva. Quia licet partes illius corporis actu n sint extensæ in loco, tamen actu sunt ita ensæ et ordinatæ inter se, ut, si non imlirentur supernaturaliter, deberent etiam n habere extensionem in loco; quam exsionem habent a quantitate, et impossie est illa privari, si quantitate non priitur.

Vera extensio quantitatis declaratur.

5. Dicendum ergo est, extensionem, quam fert quantitas, in hoc consistere, quod res cta quantitate, ex vi illius nata est habere ensionem partium in ordine ad locum, ita ex natura talis accidentis occupare necesio debeat extensum locum. Unde ad usum minorum distinguere possumus triplicem ensionem: una est entitativa, quæ non tinet ad effectum quantitatis, ut dictum sed potest inter partes substantiæ et quatis reperiri sine quantitate. Alia dici potest nsio localis seu situalis in actu. Et hæc posterior quantitate. Alia denique est exsio quantitativa, quæ dici potest situalis itudine, et in hac ponimus rationem forem quantitatis. Quæ declaratur inter duas terias seu duo corpora, nam quod materia us corporis substantialiter ac realiter sit incta a materia illius, non habet a quante, ut argumenta supra facta probant, sed ua propria entitate. Quod vero illæ duæ eriæ ita sint affectæ, ut necessario dent extendi seu separari loco, id provenit naliter a quantitate. Quod ergo in diversis poribus seu materiis quasi totalibus conimus, intelligendum etiam est in partibus dem corporis seu materiæ inter se unitis. ue hanc sententiam sic expositam non aliprobamus, nisi a sufficiente partium enuratione. Et quia hunc effectum non habet stantia materialis ex se, sed a quantitate, ect. 2 ostensum est; nullus autem effecprior aut inseparabilior isto intelligitur a is in quantitate; ergo non potest ejus estialis ratio melius explicari, quam per e effectum formalem, cum essentialis io formæ in habitudine ad suum effectum malem consistat.

16. *Objectio.* — *Solutio.* — Dices: hæc extensio, ut explicata est, solum consistit in aptitudine quadam expellendi similem quantitatem ex eodem loco; hæc autem aptitudo non potest esse essentialis ratio quantitatis, tum quia quantitas ut sic est actualis forma dans actu suum effectum formalem, et non aliquam aptitudinem; tum etiam quia si aliquam præbet aptitudinem, illa potius est proprietas quædam quam essentialis ratio, sicut supra dicebamus de ratione mensuræ, et de divisibilitate pro aptitudine sumpta, et idem est de aliis, quæ infra numerabimus. Respondetur imprimis, fere nunquam nos posse rerum essentias, prout in re sunt, explicare, sed per ordinem ad aliquam proprietatem; satisque præstare videmur, quando per eam proprietatem, quæ est prima omnium et proxima essentiæ rei, eam declaramus. Deinde non dicimus essentiam quantitatis consistere in aptitudine expellendi aliud corpus, vel resistendi illi, ne in idem spatium ingrediatur; nam hæc aptitudo formaliter sumpta recte inter proprietates quantitatis numeratur. Sed dicimus, esse formam dantem rebus corpoream molem, vel extensionem, esse essentialem rationem quantitatis. Quid vero sit habere molem corpoream, declarare non possumus, nisi per ordinem ad hunc effectum, qui est expellere similem molem ab eodem spatio, non quidem actu, cum per potentiam Dei absolutam impediri possit talis effectus, servato formali effectu quantitatis, sed aptitudine, ut de corpore Christi in Eucharistia paulo ante dicebamus. Nec refert quod quantitas dum inest, actu faciat quantum, nam hoc ipsum est reddere corpus ita actu dispositum, ut quantum est ex se, requirat prædictam in loco extensionem. Ex forma enim actuali per se primo, et absoluta necessitate, solum sequitur in actu proprius et primarius effectus ejus; alii vero effectus sequi possunt tantum in aptitudine, quia non sunt proprie effectus formales (licet vocari soleant secundarii), sed vel ad materiales reducuntur, vel ad effectivos per resultantiam naturalem.

17. *Illatio ex dictis.* — Ex quibus obiter intelligitur, effectum formalem quantitatis proprius per extensionem quam per divisibilitatem declarari. Nam divisibilitas sumi potest, vel metaphysice et in ordine ad intellectum, intelligentem unam partem non esse aliam. Et hoc modo divisibilitas non convenit rebus per quantitatem, sed unicuique per

suam entitatem. Unde etiamsi hæc divisibilitas sumatur in ordine ad realem separationem, absolute et late sumptam, sive quocumque alio modo et a quovis agente fiat, sic etiam rem esse divisibilem in partes integrantes, et ejusdem rationis, non est effectus formalis quantitatis; nam sicut potest Deus conservare duas materias distinctas sine suis quantitatibus, ita quamlibet earum posset in partes separare aut dividere; nulla est enim repugnantia, cum illæ sint in re distinctæ, ut ostensum est. Si autem divisibilitas sumatur in ordine ad actionem physicam, sive declaretur per designationem, sive per realem separationem, licet necessario supponat quantitatem in re divisibili, non tamen ei proxime convenit ex vi effectus formalis quantitatis, neque ex vi illius solius, sed necessarium est ut interveniat etiam actualis extensio localis, seu situalis. Nam si partes rei quantæ actu non extendantur loco, non poterunt sensibiliter designari ut divisibiles, et multo minus poterunt realiter dividi per motum physicum. Nam physica divisio vel fit per repugnantiam et exclusionem unius partis, dum aliud corpus introducitur in locum ejus, vel per aliam motionem vel alterationem physicam, quæ etiam supponit corpus quantum, et loco extensum. Quapropter hæc divisibilitas valde remota est ad explicandam essentialem rationem quantitatis. Extensio autem, prout est declarata, est valde proxima et accommodata, quia nos non concipimus quantitatem nisi per corpoream molem; hanc vero concipere et explicare non possumus nisi per extensionem localem, aut saltem per ordinem ad illam.

Prima objectio contra superiorem doctrinam.

18. Sed adhuc supersunt nonnullæ objectiones. Prima est, quia Deus potest conservare materiam sine quantitate extensam in loco seu spatio; ergo extensio, prout a nobis declarata est, non potest esse formalis effectus quantitatis; quandoquidem materia per suam entitatem sine quantitate habet capacitatem et aptitudinem ut extendatur loco.

19. *Prima responsio.* — Ad hanc objectionem aliqui respondent negando assumptum, quia, sublata quantitate, non potest in partibus materiæ relinqui extensio, quia non retinent ullum ordinem partes illæ inter se; ergo multo minus retinere possunt in ordine ad locum. Patet consequentia, quia hic posterior ordo essentialiter supponit priorem. Et antecedens patet, quia ordo partium in toto pertinet ad essentialem effectum quantitatis. Propterea enim Theologi communiter, in 4, dist. 10, aiunt, corpus in Eucharistia retinere extensionem partium corporis inter se, seu in toto, quia ille est essentialis effectus quantitatis. Quod si interroges quomodo maneret substantia aquæ, verbi gratia, absque quantitate, quoad existentiam in loco vel in spatio, respondent aliqui, nullibi futuram, neque habituram realem præsentiam vel propinquitatem ad aliquod spatium. Ita sentiunt Thomistæ, qui idem putant de substantia spirituali nullibi operante, scilicet, nullibi esse, ut tractatur 1 part., quæst. 33, et infra, tractando prædicamentum *ubi*, nonnihil dicemus, et ostendemus hanc sententiam esse; falsam, nulla enim res intelligi potest, quæ alicubi præsentiam suam realem non exhibeat, sive dicenda sit ibi esse localiter, sive non. Nunc ergo de substantia materiali quantitate privata facile admittemus, non fore alicubi localiter circumscriptive seu illo physico modo, quo corpora esse in loco consueverunt. Quærimus autem ubi esset præsentialiter.

20. *Secunda.*—Alii ergo respondent partes illius substantiæ confluxuras esse ad punctum indivisibile. Quam sententiam impugnat Soto in prædicamento Quant., quæst. 2, quia, seclusa quantitate, substantia materialis non potest moveri localiter; ille autem fluxus ad idem punctum non fieret sine motu locali. Sed non est rejicienda illa responsio ut impossibilis, quia sine dubio posset Deus i[n] puncto constituere totam illam substantia[m] absque novo miraculo, quia jam non esse[t] repugnantia naturalis inter partes ejus. Et l[i]cet substantia sic existens non sit mobili[s] modo physico, vel contactu physico, esset ta[men] mobilis eo modo quo substantia spi[ri]tualis, præsertim a Deo. Est tamen falsa il[la] sententia, quatenus ponit illum modum [ut] unicum et necessarium, quod statim oste[n]dam.

21. Alii ergo dicunt, in eo casu illam su[b]stantiam posse collocari vel in spatio indiv[i]sibili, modo prædicto, vel in spatio divisibi[li], ita tamen ut tota esset in qualibet parte ejus; quia cum extensionem non haberet, non po[s]set esse tota in toto, et pars in parte; i[ta] tenet Fonseca supra. Qui etiam addit, utro[vis] modo conservaretur illa substantia, non h[a]bituram illam præsentiam per motum su[...]

essivum, sed per instantaneam mutationem, ıctam in eodem instante, in quo substantia rivaretur quantitate; qua mutatione omnes artes illius substantiæ collocarentur in uncto, vel in omnibus partibus spatii, etiam istantibus, sine transitu per medium.

22. *Auctoris responsio.* — Ego vero possi-le quidem existimo, substantiam illam onstitui in toto spatio, et totam in qualibet ırte, nam si Deus in sacramento Eucharistiæ ı posuit corpus Christi etiam quantum, ulto magis posset id facere in substantia ateriali privata quantitate. Non tamen exis-no hunc modum esse possibilem sine novo iraculo, etiam posito priori de separatione bstantiæ a quantitate. Quia non est con-turale materiali substantiæ vel partibus ıs, ut habere possit realem præsentiam in versis locis, etiam partialibus, ut constat, ia sub quantitate illam non habent, nec per antitatem impediuntur quominus illam ha-ant, sed ipsamet substantia materialis ex habet hanc limitationem. In quo magna t differentia inter illam etiam nude sump-n, et substantiam spiritualem, nam hæc tura sua est apta ad illum modum existendi loco divisibili, quasi per replicationem præ-ntiæ totius substantiæ suæ in omnibus par-us loci sibi adæquati; at vero substantia ma-ialis natura sua non est capax talis præ-ntiæ; ergo nec per ablationem quantitatis fie-naturaliter capax illius.

23. Unde ulterius addo, sine causa existimari nc modum præsentiæ necessarium, ut ma-ialis substantia quantitate privata in spatio ı loco divisibili conservetur. Primo, quia Deus duas materiales substantias simul ıservaret sine quantitate, non esset neces-ium eas in eodem spatio simul constituere, ut ubi una integra esset, ibi necessario et tota alia; quæ enim fingi potest hujus necessitas? Posset ergo unam hic, aliam ınæ constituere, sicut duo Angeli sunt in ersis locis. Ergo, pari ratione, si conservet e quantitate plures partes ejusdem mate-, non necessarium est ut omnes illas simul iat præsentes loco, ita ut ubi est una, ne-sario sit alia. Patet consequentia, quia si-duæ materiæ, ita et duæ partes ejusdem terialiter distinguuntur inter se; quod au-ı partes sint unitæ, non tollit earum di-ıctionem; ergo nec tollit, quominus di-ıctis locis seu spatiis partialibus possint e præsentes. In quo non recte compara-substantia materialis, carens quantitate, cum substantia angelica; quia hæc non ha-bet partium multitudinem, per quas possit distinctis locis partialibus adesse; illa vero hujusmodi partes retinebit.

24. Confirmatur et declaratur exemplo: nam si vas plenum vino aqua misto privare-tur quantitate, et tota substantia vasis et li-quoris contenti in illo conservaretur, non oporteret substantias vasis et liquoris in eo-dem puncto constitui; ergo etiam substan-tiæ aquæ et vini, quamvis inter se sint im-perfecte mistæ, non necessario collocarentur ambo in eodem puncto aut spatio; ergo etiamsi ille liquor esset pura aqua, non esset necessarium omnes partes ejus dicto modo collocari in eodem puncto aut spatio. Quid enim ad hæc refert, quod partes aquæ sint magis unitæ inter se, quam cum partibus vini, cum illa unio non tollat distinctionem, ut dictum est? Præterea, qui ponit substan-tiam, Petri, verbi gratia, quantitatem priva-tam, esse præsentem toti spatio, in quo an-tea erat cum sua quantitate, revera admittit partes illius substantiæ manere præsentes eisdem spatiis partialibus, et inter se distan-tibus, quibus antea erant; nam substantia capitis maneret in illo superiori spatio, et substantia pedis in inferiori; solum additur, quod etiam vice versa caput est in inferiori loco, et pes in superiori. Cur ergo repugna-bit conservare (ut ita dicam) unam simplicem præsentiam in singulis partibus absque illa repetitione? Non enim propterea habebit sub-stantia majorem partium extensionem, sed habebit unicam tantum, et non sæpius seu infinities replicatam, sicut in alio casu.

25. Veram ergo esse existimo sententiam, quam tenet Soto supra, in eo, scilicet, casu conservari posse substantiam illam præsen-tem, secundum se totam toti spatio in quo antea erat, et secundum partes suas partibus ejus. Imo, si Deus nolit adjungere aliam mu-tationem præter ablationem quantitatis, ex natura rei ita manebit. Quod sic declaro, quia nunc dum substantia est sub quantitate, licet mediante illa constituatur in loco, præ-sentia tamen in spatio, in quo substantia quanta esse concipitur, non solum est modu quantitatis, sed etiam ipsius substantiæ; quia cum substantia et quantitas diversæ res sint, licet una sit intime in alia, necesse est ut mo-dus præsentiæ unius sit distinctus a modo al-terius, quia unamquamque earum intrinsece afficit, et cum illa identificatur. Si ergo aufe-ratur quantitas, et conservetur substantia, et

nulla alia mutatio localis in substantia fiat, manebit substantia cum eadem præsentia substantiali, et cum eadem distantia vel propinquitate ad centrum et polos mundi; atque ita manebit præsens tota eidem spatio, et per partes eisdem partibus spatii.

26. Neque inde fit manere quantam, quia non maneret cum mole corporea, neque extensa quantitative, sed tantum præsentialiter; neque obsisteret aliis corporibus, quominus illud spatium replere possent; neque partes ejus diversis partialibus spatiis adessent, eo quod non possent, aut repugnaret esse in eodem; sed quia cum utroque modo esse possent, inventæ sunt præsentes illis spatiis, et mutatæ non sunt; vel certe quia ex voluntate Dei ita sunt constitutæ.

27. Unde etiam colligitur, quomodo accipiendum sit, ut sit verum, quod frequenter dicitur, constituere partem substantiæ extra partem esse effectum formalem quantitatis, quod Soto supra simpliciter admittit; dicit tamen esse effectum formalem secundarium, et extrinsecum, et ideo posse de potentia absoluta conservari sine causa formali. Quod idem dicit de unione partium. Sed non placet hæc responsio, quia est valde lubrica et confusa; non enim intelligitur qualis sit illa causalitas formalis extrinseca. Et in universum falsum est suppleri proprie aliquem effectum formalem sine causa. Dicendum ergo est, illam particulam, *extra*, variis modis sumi posse, nam partem esse extra partem, potest sumi entitative tantum. Et hoc modo non est effectus quantitatis, sed ipsiusmet entitatis rei. Secundo, potest dici *extra partem*, præsentialiter tantum, sicut unus Angelus potest dici esse extra hominis corpus, cum est in alio loco. Et hoc *extra* non est effectus formalis quantitatis, sed ipsius modi præsentiæ. Tertio, dicitur una pars esse extra aliam per naturalem repugnantiam essendi intra. Et sic spectat ad formalem effectum quantitatis, et non reperitur in corpore carente quantitate. Quarto, addi potest, ut esse *extra* dicat actualem situm localem quantitativum, et hoc spectat ad prædicamentum Ubi, aut situs, ut postea videbimus.

28. Unde falsum etiam censeo, quod partes substantiæ materialis, quantitate privatæ, necessario maneant confusæ, et inter sese omnes immediate copulatæ quoad substantialem unionem. Ut enim demus ita fieri posse, si Deus velit, tamen quod ex necessitate ita futurum sit, nulla verisimili ratione suaderi potest. Itaque existimo, si Deus corpus humanum sine quantitate servet, et nullum addat miraculum, vel extraordinariam mutationem, fore ut substantia manus sit immediate conjuncta substantiæ brachii, et non capitis, et sic de cæteris; nam juxta veram sententiam, partes substantiales integrantes hanc substantiam non uniuntur immediate per superficies quantitativas, ut recte attigit Soto supra, et ex dictis hic a nobis constare potest, et magis constabit ex dicendis; sed uniuntur proprio nexu, et vinculo substantiali. Cum ergo ab eis separatur quantitas, retinere possunt eamdem unionem substantialem, quam inter se antea habebant nulla nova unione inter eas facta; ergo quæ antea uniebantur immediate, ita postea manebunt; quæ vero solum uniebantur interventu aliarum partium, conservabuntur. Quo fit ut si ordo partium in toto solum entitative et substantialiter sumatur, non pertineat ad effectum formalem quantitatis, sed ad ipsammet substantialem compositionem talis rei. Sicut ordo graduum in qualitate, a primo verbi gratia, ad octavum, non est effectus alterius rei, sed pertinet ad intrinsecam integritatem talis entitatis. Cum ergo auctores dicunt ordinem partium in toto esse effectum formalem quantitatis, intelligendum est de tali ordine, ratione cujus ex natura rei partes illæ necessario habituræ sunt ordinem similem in loco, nisi impediantur, qui, uno verbo dici potest ordo quantitativus.

Secunda objectio solvitur.

29. Alia objectio sumi potest ex condensatione et rarefactione; nam videmus eamdem quantitatem naturaliter posse occupare majorem et minorem locum sine additione, vel diminutione quantitatis; ergo non consistit effectus formalis quantitatis in radicali extensione partium in ordine ad locum, id est quod sint ita affectæ, ut sese excludant ab eodem spatio. Patet consequentia, quia sub eadem quantitate eædem partes coarctantur ad brevius spatium. Hæc objectio tangit quæstionem physicam difficillimam, de modo quo fit condensatio, quam hic obiter tractare non possumus. Si ergo teneamus quantitatem amitti in condensatione, et acquiri in rarefactione, erit facilis responsio, quantum ad præsentem spectat difficultatem; tamen incidetur in alias non minores, nimirum an materia simul cum quantitate acquiratur vel amittatur, an vero eadem manens informe r

majori et minori quantitate; utrumque enim habet maximam difficultatem. Tenendo autem non addi neque auferri quantitatem, sed modum ejus mutari in condensatione et rarefactione, dicendum est, quantitatem quidem extendere substantiam, et dare illi corpoream molem; tamen, ex se et absolute sumptam, non determinare certum terminum in illa extensione considerata in ordine ad spatium quod replere potest, sed juxta modum majoris et minoris condensationis, hujus extensionis terminum definiri. Quod fit absque penetratione proprie sumpta, quia fit per intrinsecam mutationem in modo ipsius quantitatis. Sed de hoc alibi latius.

Tertiæ objectioni satisfit.

30. Ultima objectio, vel potius interrogatio esse potest, quo modo ad essentialem rationem quantitatis pertineat, prædictam extensionem et molem tribuere substantiæ; nam videtur potius per se convenire quantitati, ut ipsa in se habeat hanc molem et extensionem partium, consequenter autem et secundario, ut illum tribuat substantiæ. Respondeo, utrumque per se primo convenire quantitati sine repugnantia, quia quidquid quantitas habet, ad substantiam et propter substantiam habet. Itaque instituta est primario quantitas, ut hunc effectum tribuat substantiæ, et ideo talis naturæ facta est, ut partibus constet, quæ natura sua sese expellant ab eodem spatio; quæ partes adhærentes partibus materiæ illam proprietatem illis communicant; atque inde ad materiales formas et alia accidentia corporalia derivatur.

SECTIO V.

Utrum in quantitate continua sint puncta, lineæ et superficies, quæ sint veræ res, inter se et a corpore realiter distinctæ.

1. Quæ hactenus diximus de quantitate continua, potissimum conveniunt corpori, quod, sine ulla controversia, est prima ac præcipua species quantitatis. De aliis vero speciebus, quæ assignari solent sub quantitate continua, et de primo earum principio, quod est punctum, specialis est ac major difficultas. Et ideo sigillatim de illis dicendum est.

Rationes ob quas puncta nihil esse videantur.

2. *Contra puncta terminativa primum argumentum.—Secundum.*—Videtur ergo punctum nihil reale aut positivum esse in rerum natura; quod si punctum non est, nec linea erit, et ablata linea, superficiem auferri necesse est, tum quia ablato principio, aufertur etiam principiatum; tum etiam quia ablato eo, quod est indivisibile simpliciter, consequenter tolluntur alia indivisibilia secundum unam vel alteram dimensionem; nam est eadem omnium ratio, ut facile ex dicendis patebit. Probatur ergo primum antecedens, primo, quia punctum duplex intelligi potest, scilicet, terminativum et continuativum; ergo vel datur tantum alterum eorum, vel utrumque; neutrum dici potest; ergo neutrum datur. Probatur minor quoad priorem partem, quia imprimis nullum de facto est punctum terminativum tantum, quia nullum fingi potest, quod inter partes lineæ non intercedat, sive illæ partes lineæ unam rectam lineam conficiant, sive obliquam, sive etiam angulum in illo puncto describant; quocumque enim modo in puncto uniantur, continuæ sunt; sicut superficies quadrati corporis, etiamsi in angulari linea conjungantur, continuæ sunt; nullum ergo datur punctum terminativum. Secundo, quia nulla est ratio vel necessitas fingendi hujusmodi punctum terminativum; quem enim effectum habet in rerum natura? Dices finire ac terminare lineam. Sed contra, quia si mente separes tale punctum, linea manebit æque finita, imo neque major, neque minor quam antea intelligebatur, quia indivisibile additum non facit majus, et consequenter neque ablatum facit minus; ergo superfluum est hujusmodi punctum in rerum natura.

3. *Contra puncta continuativa primum argumentum.*—Atque hinc ulterius concluditur altera pars, scilicet, non dari puncta continuativa, et a fortiori neque utraque simul, quia punctum, quod est continuativum duarum partium, est terminativum singularum; si ergo ad terminandam totam lineam non est necessarium punctum, ergo neque ad terminandas partes; ergo neque ad continuandas. Secundo, quia si punctum continuans esset necessarium, maxime ad unionem partium; at vero partes possunt seipsis immediate uniri sine interventu puncti, sicut aliæ res immediate seipsis uniuntur. Nam si partes illæ uniuntur in puncto tanquam in quodam tertio, ergo illi immediate ac per se uniuntur, alioqui procederetur in infinitum; ergo multo melius unientur immediate inter se.

4. *Tertium.— Quartum.* — Tertio, quia si dantur hujusmodi puncta, dantur infinita puncta in continuo realiter inter se distincta; nam si finita essent, aut linea constaret ex solis illis, aut haberet partes finitas, in quas solas dividi posset. Utrumque autem impossibile est. Non est autem minus impossibile dari puncta infinita in continuo, nam inde plane sequitur, posse dari infinitum in actu secundum multitudinem, quia non possunt inferri plura incommoda ex infinita multitudine quarumcunque rerum in actu, quam ex infinita multitudine punctorum in continuo; quia, licet illa multitudo punctorum sit conjuncta aliis partibus continuis, tamen revera est actu in rerum natura. Quarto, quia si datur punctum continuans, necesse est distingui realiter a partibus quas continuat, quia non est major ratio cur sit idem cum una quam cum altera; nec potest esse idem cum utraque simul, cum illæ sint inter se distinctæ; ergo poterit Deus separare puncta a partibus lineæ, quia non repugnat ut res realiter distincta a reliquis, ab eis separetur; ergo eadem ratione posset Deus omnia puncta lineæ collective sumpta a linea separare conservando partes lineæ. At hinc sequuntur duo impossibilia : unum, quod maneret continuum in omnem suam partem divisum; aliud, quod maneret in rebus infinita multitudo punctorum omnino discreta.

5. Quinto, hæc eadem difficultas tacta in punctis, locum habet in lineis existentibus in magnitudine finita; idemque est de superficiebus. Et præterea occurrit specialis difficultas, nam sequitur, in corpore pedali, verbi gratia, esse lineam infinitæ longitudinis simpliciter, et inter duo extrema puncta clausam, quæ est aperta repugnantia. Sequela quoad priorem partem patet, nam infinitum simpliciter actu est, quod actu habet infinitas partes æquales, et non communicantes; at vero in hujusmodi magnitudine sunt infinitæ partes lineæ æquales, et inter se non communicantes, et unitæ; ergo componunt unam actu infinitam. Minor probatur, nam in magnitudine pedali signari possunt duæ lineæ ejusdem longitudinis inter se, aliquantulum distantes in latitudine interjacente; ergo inter illas sunt infinitæ lineæ æquales continentes partes illius latitudinis, quæ omnes lineæ sunt partes unius; quia uniuntur in extremis punctis illius longitudinis. Et simile argumentum vulgare est de linea gyrativa, quæ circuit omnes partes continui, proportionales quidem in longitudine, æquales autem in crassitie, secundum quam omnes partes illius lineæ habent æqualitatem respectu alicujus certæ longitudinis; et tamen sunt infinitæ, sicut et partes proportionales.

6. Sexto, quia nullum est subjectum in quo tale punctum esse possit; ergo nec dari potest hujusmodi punctum. Probatur minor, quia vel illud subjectum est divisibile, et hoc non, quia est improportionatum subjectum, nec potest esse adæquatum indivisibili puncto; hic autem inquirimus adæquatum subjectum. Vel illud subjectum est indivisibile, et de illo quæram an sit substantia vel accidens; si accidens, quæremus iterum subjectum illius, et præterea sequetur illud incommodum philosophicum, quod unum indivisibile quantitativum erit immediatum alteri in continuo. Quod autem sit substantia, impossibile videtur, alias in ipsa materia darentur puncta (ut sic dicam) et lineæ, et superficies substantiales, quod inauditum est. Septimum argumentum, simile præcedenti, confici potest, quia punctum non potest contingere partes lineæ, ut eas inter se continuet; nam in quo tangit singulas earum? Aut enim in alio indivisibili, et sic tota linea constabit ex punctis, aut in parte divisibili, at fieri non potest ut indivisibile divisibile tangat. Quod si dicas non tangere in aliquo determinato, et hoc modo non repugnare indivisibile tangere divisibile, contra hoc est primo, quia hoc modo infringitur discursus, quo Aristoteles, 6 Phys., probat indivisibile non posse moveri continue. Secundo et maxime, quia hæc responsio evertit potissimam rationem mathematicam, qua probari solet dari punctum, scilicet, quia globus perfecte sphæricus tangit perfecte planum in puncto. Octavum argumentum sumi potest ex variis locis Aristotelis, in quibus significat, hæc divisibilia non esse actu in rebus, sed potentia tantum. Nam lib. 1 Metaph., text. 42 et 43, et clarius lib. 3, c. 5, text. 17, ait, sicut Mercurius non est in rudi lapide actu, sed potentia, ita esse superficies in medio partium corporis. Et 8 Physic., cap. 8, text. 65, in libro de Communi animal. mot., c. 2, ait, indivisibilium nullam esse substantiam. Et 2 de Anima, c. 6, text. 25, ait, punctum negatione cognosci.

Variæ opiniones referuntur.

7. Hæc res philosophis omnibus visa est difficillima, et ideo in quamplures dissen-

ntes opiniones divisi sunt, quas oportet si-latim referre et examinare, ut quid verisi-lius sit indagare possimus. Duæ ergo sunt tremæ sententiæ : una absolute negans, nctum, lineam et superficiem esse res po-ivas; alia simpliciter affirmans has esse ras res, et inter se et a corpore realiter tinctas, existentesque non tantum in ex-mitatibus corporum, sed etiam intime in o corpore, et inter omnes partes ejus. æ vero sunt opiniones mediæ, quæ va-modis partim affirmant, partim negant.

rima opinio extrema et absolute negativa.

. Primam opinionem tenet Durandus, in dist. 2, quæst. 4; Ocham, in sua Dialect., . de Quantitate; et Gregor., in 2, dist. 2, , art. 1. Quæ opinio non negat, quin in cor-e quanto sit vera longitudo et latitudo lis; id enim tam est evidens, ut a nemine gari possit, cnm constet corpus tribus illis dis divisibile esse, idque sæpe ab Aristo-asseratur, et in mathematica seu geome-demonstretur, ut in sequentibus attin-nus. Sed negant dicti auctores dari in cor-e quanto rem aliquam a cæteris distinc-, quæ longitudinem habeat absque latitu-e, aut latitudinem sine profunditate. Af-nant autem corpus ipsum per sese habere omnes dimensiones, et prout considera-a nobis, ut præcise habet longitudinem, ari lineam; ut vero consideratur a nobis longitudine et latitudine, præcise vocari erficiem. Punctum vero aiunt in re solum quid privativum, a nobis vero concipi modum positivi carentis omni exten-ne. Fundamenta hujus sententiæ sic ex-itæ tacta sunt in rationibus factis, et trac-do aliorum opiniones amplius proponen-

unda opinio extreme contraria et absolute affirmans.

. Secunda opinio, extreme huic contraria, tur esse D. Thomæ, ut patet ex Opusc. c. 2, et de Verit., q. 28, art. 2, ad 10, et dl. 7, art. 9, ad 2, et est communis in schola, ut videre licet in Capreolo, in 2, . 2, q. 2, a. 3, et in dist. 18, q. 1, a. 3; c., 5 Metaph., q. 20; et Hispal., in 2, . 2, q. 2, a. 4; et Soto, in Prædicam., cap. Quantitate; et idem supponit Cajetan., in ic., cap. de Quant., et 3 p., quæst. 4, 2. In eadem opinione est Scotus, in 2, . 1, quæst. 3, et clarius dist. 2, quæst. 9. Sumitur etiam ex Alens., lib. 3 Metaph., c. 5; et hanc opinionem late defendit Burlæus, 1 Phys., text. 15.

10. Fundaturque hæc sententia, primo in Aristotele, qui ubicumque agit de quantitate, supponit dari puncta, et cætera quæ inde consequuntur. Unde continuum definit esse, cujus partes copulantur termino communi; illa vero corpora esse contigua, quorum ultima sunt simul, ut patet ex cap. de Quantitate, et ex 5 Physic., cap 3. Hæ autem locutiones supponunt hos terminos et esse indivisibiles, et esse positivos; nam si essent divisibiles, nec possent esse simul, nec unus terminus secundum idem posset esse communis utrique parti, nam in illo essent partes, et ita secundum diversas sui partes alias attingeret. Unde in illo etiam esset continuitas, et oporteret alium terminum communem partibus ejus inquirere. Denique, qui dicit terminum vel extremum, dicit indivisibile, quia alioqui non potest esse extremum. Similiter esse terminum vel extremum non potest dici de privatione, si proprie loquamur. Maxime quia Aristoteles dicit tactum fieri in his extremis terminis; tactus autem non fit in privatione, sed in aliqua re positiva. Et eamdem vim habet, quod de loco et locato ait, 4 Physicorum, cap. 4, in his extremis habere æqualitatem; quod verum esse non potest, nisi sumantur extrema indivisibilia secundum profunditatem; et ideo ibidem ait, superficiem esse locum. Præterea alias non posset salvari differentia quam constituit inter contiguum et continuum; nam si extrema, ratione quorum dicuntur esse simul quæ contigua sunt, tantum sunt privationes ulterioris extensionis, eodem modo in duabus partibus continuis sunt duæ privationes ulterioris extensionis, quia neutra earum ulterius progreditur; ergo nulla est differentia; loquitur ergo Aristoteles de terminis positivis. Unde, 1 de Anima, c. 4, text. 70, dicit puncta habere positionem in continuo, quod de sola privatione dici recte non potest. Tandem, ubicumque de quantitate disserit, has tres species quantitatis ut reales et positivas ponit, corpus, superficiem et lineam. Et semper indicat, omnes philosophos ipso antiquiores easdem species quantitatis agnovisse, a quibus, præsertim a Pythagoricis ipse differt, quod non ponit eas separatas, sed in physicis ac naturalibus corporibus, ut constat ex lib. 3 Metaphysic., c. 5, et latius lib. 13, cap. 2. Atque ita antiqui Aristotelis expositores omnes sunt in eadem

sententia. Præterea tota scientia geometriæ videtur supponere dari lineas et superficies, de quibus multa demonstrat, ut videre est apud Euclidem.

11. *Prima ratio pro secunda sententia.* — Rationes pro hac sententia præcipue sumuntur ex quibusdam effectibus vel indiciis, partim mathematicis, partim physicis. Et de puncto quidem est vulgare argumentum; nam corpus perfecte sphæricum solum tangit in puncto corpus perfecte planum; quod affirmat Aristoteles, 1 de Anima, c. 1; et demonstrat Euclides, lib. 3, propos. 16. Et ratio est, quia alias oporteret in globo esse aliquam extensionem planam, quia corpora, quæ se tangunt, adæquantur in eo in quo se tangunt; plano autem corpori non potest nisi planum adæquari; si ergo globus in aliqua extensione tangeret planum, necessario in se haberet planam etiam extensionem, et ita non esset perfecte sphæricus, tum quia planum et sphæricum includunt repugnantiam in figuris; tum etiam quia in illa extensione plana extremæ partes magis distabunt a centro globi quam mediæ, quod repugnat figuræ perfecte sphæricæ. Respondent aliqui, non posse esse realem contactum inter hujusmodi duo corpora. Sed hoc tam est per se incredibile, ut nulla indigeat refutatione; nam quid potest impedire illum realem contactum? Item, etiamsi sphera esset gravis, impediretur a plano, ne descenderet, vel si ipsa vinceret pondere, secum ferret planum; quomodo autem hæc possunt fieri sine reali contactu? Alii admittunt quidem, illa duo corpora se tangere, non tamen in aliqua re determinata, sed in parte indeterminata, quod vocant indivisibiliter tangere in re divisibili. Sed hæc responsio in primis dicit quiddam difficillimum creditu, quia ille tactus non fit successive, aut in tempore indeterminato, sed totus simul in momento, ut supponimus; ergo necessario debet esse tactus determinatus, et consequenter in aliqua re determinata. Angelus enim, et multo magis Deus, videt clare in quo illa duo corpora se tangunt, et in quo non se tangunt; ergo si illud, in quo se tangunt, extensum est, videt quantum sit, designando terminum, sive intrinsecum, ita ut usque ad illum fiat contactus et non ultra, sive extrinsecum, scilicet, quod tactus huc non pervenit, in toto reliquo fit. Deinde, non solvitur ratio facta, quia si tactus non fit in re indivisibili, ergo fit in aliqua extensione, sive determinata, sive indeterminata; ergo in extensione plana; hæ autem repugnat sphæricæ figuræ perfectæ sive determinata, sive indeterminata esse d[...]catur.

12. Simile argumentum huic fit quoad l[i]neas in columna perfecte rotunda seu cyli[n]dro, quia cadens super perfecte planum non potest illud tangere nisi in linea, propt[er] eamdem rationem. Et idem est de cubo pe[r]fecto quadrato, nam si per angulum tang[it] corpus planum, non potest tangere nisi [in] linea. Similiter duo plana solida et perfec[te] non possunt se tangere nisi in re indivisib[ili] secundum profunditatem. Et in hoc evide[n]tissime, mea sententia, refellitur respons[io] de tactu indeterminato, quia illa corpora n[on] possunt se penetrare in aliqua parte sive [in] determinata profunditate, sive indetermina[ta]; non possunt autem se tangere secundum a[li]quam profunditatem, nisi se penetrent. [...] similis ratio fieri potest de superficie al[...] prout objicitur visui, quia non terminat [vi]sionem secundum aliquam profunditat[em] etiam indeterminatam; ergo secundum [so]lam superficiem. Idem argumentum est, qu[ia] lumen non recipitur in corpore denso, [...] perfecte opaco, nisi in ultima superficie; n[am] si aliquas partes penetraret, quoad illas j[am] esset diaphanum: datur ergo ultima indi[vi]sibilis superficies, in qua lumen recipitur.

Tertia opinio media, admittens indivisib[ilia] terminantia, non continuantia.

13. Ad has et similes experientias (ut j[am] primam opinionem mediam attingamus) [di]cunt aliqui, convincere quidem dari hæc [in]divisibilia terminantia partes quantitatis [et] proinde illa esse admittenda in corporum [ex]tremitatibus, non tamen esse in mediis [cor]poribus hujusmodi indivisibilia continuan[tia], nam priora sufficiunt ad salvanda omn[ia] quæ de punctis, lineis et superficiebus A[ris]toteles docet, et omnes geometriæ dem[ons]trationes, ac denique experimenta omnia [quæ] de his indivisibilibus attulimus. Poster[iora] vero innumeras nobis afferunt difficulta[tes], præsertim eas quæ materiam de infinito [at]tingunt, et aliunde nulla sufficiente rat[ione] convincuntur. Suntque, qui hanc opinio[nem] Aristoteli tribuant, eo quod nunquam ass[erat] in linea, verbi gratia, esse infinita pu[ncta] actu, sed potentia; duo ergo extrema pu[ncta] quibus terminatur, sunt actu in illa; rel[iqua] vero dicuntur esse potentia infinita, quia [qua]cumque ex parte dividatur linea, resulta[nt]

uo puncta, et sicut in infinitum dividi po-
st, ita in infinitum resultabunt; quod ita
xponere videtur D. Thom., Opuscul. 36,
icens : *In linea sunt puncta quidem duo
ctu, ut ejus termini, qui cadunt in ejus defi-
itione, et infinita alia in potentia, secundum
uod ipsa est in infinitum divisibilis poten-
aliter.*

Tertia opinio improbatur.

14. Verumtamen contra hanc sententiam
bstat ratio, quam in principio objecimus,
uia revera nulla sunt in rebus puncta ter-
inantia, quæ non sint etiam continuantia,
am licet non semper continuent partes li-
eæ rectæ, semper tamen continuant lineam
t rectam, aut curvam, aut circularem, aut
ltem lineas in angulum desinentes. Quod
hoc satis est ut dicatur punctus terminans,
it etiam in medio corpore, ut in centro
obi, punctus in quo uniuntur lineæ omnes,
uæ a circumferentia in illum ducuntur; et
cœlis (ut philosophi volunt) erunt duo
uncta immobilia, quæ polos vocant, quan-
iam in illa confluat infinita multitudo linea-
um. Atque similia argumenta fiunt de linea,
uia nulla est in rebus quæ non intercedat
ter aliquas partes superficiei, sive in su-
erficie plana, sive in concava, vel saltem in
uperficiebus angulum conficientibus, ut in
orpore pyramidali; ergo repugnat dicere,
ari lineas, et puncta terminantia, et non
ontinuantia.

*uarta opinio media unam ultimam superfi-
iem admittens, et alia indivisibilia negans.*

15. Propter hæc argumenta est alia opinio
edia, quæ negat, de facto dari ulla puncta
el lineas in actu, quia cum sententia proxi-
e citata sentiunt auctores hujus opinionis
on dari actu lineas, aut puncta continuan-
a; et alioqui argumenta facta convincunt
on dari ulla puncta in rebus quæ non sint
ontinuantia. At vero de superficie aiunt dari
quolibet corpore unam, quæ sit termi-
ans, et non continuans, et hanc concedunt
sse actu, et præter eam nullum aliud esse
divisibile actu secundum aliquam dimensio-
em. Prima pars patet. Nam in quolibet cor-
ore, verbi gratia, in globo, est actu ultima
uædam superficies indivisibilis secundum
rofunditatem, quasi involvens totum corpus,
t per interiorem faciem (ut sic dicam) ter-
inans omnes partes corporis, per exterio-
em autem faciem nihil terminans seu continuans; ergo datur in corporibus aliqua superficies terminans et non continuans, etiamsi in puncto et linea id nunquam reperiatur.

16. Et quoad hanc partem est sine dubio vera hæc sententia. Et ratio ejus reddi potest, quia hoc differt inter superficiem, et punctum vel lineam, quod superficies tantum ex duplici facie seu parte potest continuare partes corporis quanti, quia solum secundum profunditatem est indivisibilis, et ita solum ex illa duplici parte possunt in illam concurrere partes corporis; quia vero corpora finita sunt et terminata, necesse est ut ad aliquam superficiem sistat ex una parte extensio profunditatis corporis, et ex alia nulla sit profunditas ejusdem corporis, quæ cum alia continuetur; et ideo datur superficies terminans et non continuans. At vero lineæ et puncta non duabus tantum viis, sed infinitis terminare possunt superficierum aut linearum partes ad illa concurrentes; ad unam enim lineam in circulum intelliguntur concurrere infinitæ superficies; ad punctum vero omni ex parte inferiori, superiori, et ex omni demum latere; in quo punctus etiam excedit lineam; nam quo terminus est indivisibilior, eo pluribus viis possunt ad illum confluere partes illius dimensionis, quæ tali termino continuari possunt. Hinc ergo fit, ut nunquam dentur lineæ vel puncta, quæ aliqua via non sint continuativa; quia cum extra corpora physica nunquam sint, semper ad hos terminos concurrunt variæ partes, quæ in illis uniantur, quamvis id non sit semper æqualiter in omnibus, nam in medio corpore intelligimus esse confluxum, et continuationem ex omni parte; in illis vero punctis, aut lineis, quæ concipiuntur in extrema superficie corporis, solum ex aliquo latere, aut ex inferiori vel superiori parte, intelligitur esse concursus partium quæ continuantur, non vero ex omni parte.

17. Quoad hoc ergo vera est differentia inter superficiem et lineam cum puncto; hinc vero infert hæc opinio aliud discrimen supra positum, quod ita declaratur. Nam quod superficies terminans sit actu in rebus, præter indicia superius a nobis allata, quibus etiam hæc opinio utitur, illa ratio convincere videtur, quod corpora omnia finita sunt actu, et intrinsece terminata; non finiuntur autem nec terminantur, nisi superficie aliqua, ita sibi propria, ut aliis communis non sit, a qua habet unum corpus, ut alteri non sit continuum, et ut possit esse contiguum,

et aliud contingere, ac locare et locari, et extrema quædam accidentia recipere, præsertim figuram, quam Aristoteles dixit in superficie recipi, 3 Metaph., cap. 5, textu 17. Hæc autem ratio non habet locum in linea; quia cum illa continuata quadam extensione, et circuitione, aut reflexione in seipsa finiri possit, non indiget extremo aliquo termino, quo finiatur; neque ullus in ea potest excogitari terminus etiam mente, qui ita sit ultimus terminus partium unius lineæ, ut ultra illum per aliquam viam seu positionem non protendatur eadem linea. Igitur linea non indiget tali termino quo finiatur, sed seipsa tota finitur, sicut linea circularis seipsa intrinsece est finita; omnis enim linea, quæ in quovis corpore consideratur, quamvis circularis non sit, una tamen est continuatione intra seipsam, in qua cum circulari convenit, etiamsi differat in angulorum descriptione, et aliis figuris, nostro modo concipiendi. Hac ergo ratione non indiget linea punctis actualibus, et eadem ratio locum habet in superficie, quæ etiam est una et in se finita continuatione et circuitione in seipsam, neque in ulla parte ejus reperire est terminum, ultra quem non extendantur partes ejusdem superficiei; et ideo non est finita per terminationem puram, sed continuatam cum aliis partibus ad modum circuli; ob eamdem ergo causam non dantur in superficie lineæ in actu. Corpus autem quoad extensionem profunditatis, licet quoad internas partes non indigeat superficiebus actualibus, quia quoad eas eadem ratio, facta de superficie et linea, habet locum in corpore, nam integritate quadam unum est, et partes inter se comparatæ non indigent termino quo finiantur, quia unaquæque ad aliam finita est, nihilominus tamen totum corpus ut in se sit finitum, et disjunctum ab aliis, quæ ipsum contingunt, vel contingere possunt, necesse est ut actu habeat aliquam superficiem ultimam, qua terminetur.

Refutatur quarta opinio.

18. Hæc tamen sententia non videtur consequenter loqui, dum quod affirmat de superficie ultima, universe negat de punctis et lineis. Nam si argumenta facta ab effectibus et indiciis efficaciter probant dari actu superficiem ultimam, non minus probant alia similia, quæ adduximus, dari actu in ipsamet superficie ultima lineas et puncta. Nam si ex indivisibili tactu planorum corporum, aut loci et locati, colliguntur sufficienter extremæ superficies terminantes, cur non e[x] indivisibili contactu globi aut cylindri i[n] plano colliguntur lineæ et puncta actu existentia in extremis superficiebus? Respondent, rationem esse, quia globus non tang[it] punctum, quod sit verum ens reale, se[d] quod reducitur ad actum per designationem. Aliter etiam dicunt, globum tangere planum in puncto, non formaliter, sed eminente[r] existente in media magnitudine. Vel aliter etiam dicunt, globum et planum habere contactum negativum, non positivum; quatenus enim non distant, dicuntur se tangere negative, quia in nulla re positiva se tangun[t]. Sed hæc omnia imprimis nullam differenti[æ] rationem assignant, nam simili modo dica[m] duo plana tangere se non in superficie indivisibili, quæ actu sit verum ens reale, se[d] quæ tantum sit in potentia, et reducatur [ad] actum per designationem; aut se tangere superficiebus quas non formaliter, sed v[ir]tualiter continent, aut negative se tanger[e] et non positive.

19. Deinde absolute responsio mihi non [est] intelligibilis: nam realis contactus in aliq[ua] entitate fit, quæ vere ac formaliter sit in r[e]bus, nam ipse contactus realis est et pr[o]prie ac formaliter fit a parte rei; ergo fit vera entitate, quæ formaliter in re sit; et [ta]men fit in re indivisibili; ergo est in ipsa formaliter talis entitas indivisibilis. Nisi fo[r]tasse dicatur illa entitas ibi esse in potent[ia] et non formaliter, quia non est per se sep[a]rata, sed unita partibus; sic enim erit ta[n]tum differentia in usu nominum; idem tam[en] erit de ultima superficie, quia etiam illa n[on] est per se separata, sed unita. Et partes ip[sæ] divisibiles non sunt illo modo actualiter [in] toto, id est, actu divisæ, sed in potent[ia]. Nec desunt qui ita loquantur, ut dicant, pa[r]tes non esse actu in continuo nisi per designationem. Sed frustra utuntur illa singul[ari] locutione, quia nec deservit ad rem explicandam, neque in rigore est vera. Nam qui [di]cit, partes actu esse in continuo, non d[icit] esse actu divisas, nam oppositum includi[t] in propria ratione partis, sed dicit actu componere illud per suam entitatem partiale[m], quæ non est ficta, sed vera; unde esse [per] designationem, si designatio vera est, non [ex]cludit esse in re ipsa, sed potius illud su[p]ponit, alioqui designatio caderet in aliqu[id] imaginarium vel fictum. Quod si hoc veru[m] est de designatione quæ fit per intellectu[m],

ulto magis de illa quæ fit per talem con-
:tum. Igitur ratio sumpta ex contactu ita
get in punctis vel lineis, sicut in superfi-
:bus.

20. Et potest amplius hoc modo declarari. ıgamus esse in globo rem aliquam, vel acdens, quod per contactum adhærescat plano uod licet naturaliter fortasse fieri non pos-, bene tamen de potentia absoluta), et requat globus in plano vestigium sui contus, tunc illud quod manet, quidquid sit, liqua reali entitate vere ac formaliter existte in plano manebit. Unde sicut ex acciitibus, quæ intelliguntur manere in sola perficie, sumitur argumentum, actu dari perficiem terminantem, ita ex prædicto ıtactu sumi potest, ut probetur dari puncta lineas in superficie terminante. Et inde um magis improbatur illa responsio de ıtactu negativo, tum quia idem dici pot de quibuscumque corporibus, ut ostenn est; tum etiam quia si contactus non et positivus, globus æneus supra vitrum lens, illud non frangeret, nec loco move-, quod per sese incredibile est. Ratio au-ı illa de intrinseco termino corporis finiti s auctoribus non videtur efficax, quia put sufficienter finiri in suis partibus per neionem ulterioris extensionis; si tamen illa o admittatur, ut est revera probabilis, odem fere vim habet in lineis et punctis, n etiam superficies ipsa finita est, et ideo ere debet terminum quo finiatur. Et po- hoc confirmari, nam si ignis, verbi gra- serpens per stuppam, et continue crens, semper habet superficiem terminanı in quolibet instanti, in quo ad certum ninum aggeneratio pervenit, ergo illæ erficies manent omnes in ipso igne augntato et continuo. Patet consequentia, tum a est majus inconveniens, quod infie superficies fiant et corrumpantur sucsive, quam quod permaneant unitæ, et tinuatæ in eodem igne, cum ipsæ sint ia permanentia, et ipsis non repugnet ul permanere; tum etiam quia cum ignis a superficiem terminantem progreditur, il est a quo superficies præexistens corıpatur, quia pars ignis, quæ aggeneratur, non repugnat, sed illa potest terminari et ulari.

Quinta opinio admittens indivisibilia in externa superficie, et non in mediis corporibus.

21. Quapropter dicere aliquis posset, vel declarando priorem opinionem mediam, vel novam excogitando, sicut datur actu ultima superficies terminans, et non inter partes corporis, ita dari in illa sua superficie lineas et puncta, etiamsi non dentur in mediis corporibus. Quæ lineæ, et puncta dicuntur terminantia, non quidem quia nullas partes continuent, sed quia sint in ultimo corporis termino; et quia saltem ex ea parte, qua exensio corporis ultra non progreditur, illa non continuant, sed terminant.

Improbatur quinta opinio.

22. Sed illa sententia, etiam hoc modo explicata, non loquitur consequenter. Nam imprimis ex illa pullulant fere omnes difficultates, quæ sunt in communi sententia; quia si in extrema superficie sunt puncta, in illa sola erunt infinita et infinities infinita, et similiter lineæ; vel certe erit una linea habens infinitas partes determinatæ longitudinis, ut de gyrativa dici solet. Ex alia vero parte non satisfacit illa distinctio, quia, licet non sint tam claræ experientiæ de indivisibilibus interius existentibus in partibus corporis, tamen si semel ostenduntur in ultima superficie, a paritate rationis intelligimus esse in mediis corporibus; quia si sunt in ultima superficie, non est nisi ut determinent et continuent; sed in mediis corporibus invenitur eadem continuitas; terminatio autem, quamvis non sit simpliciter et totalis, est tamen partialis et per designationem non fictam, sed cui aliqua vera res subest. Ut brachium, etiamsi secundum interiores partes continuum sit manui, tamen revera finitum est; ergo in sua partiali quantitate esse debet terminatum, non quidem puro termino, et sibi soli proprio, sed manui, cum qua continuatur, communi; et hæc ratio probat etiam de superficiebus, quod si datur ultima terminans, dantur etiam intermediæ continuantes.

23. Et declaratur amplius hæc ratio ex continuitate sumpta. Ponamus enim dividi virgam, quæ erat continua, ita ut nulla quantitas ejus amittatur, et partes disjunctæ maneant omnino simul et contiguæ, ita ut nulla omnino quantitas interponatur (quod saltem virtute divina, vel angelica fieri posse, non est dubium), tunc ergo inquiro cur hæ partes prius erant continuæ, et nunc non sunt. Non

certe alia ratione, nisi quia terminum communem amiserunt, quem antea habebant; ille autem terminus non est nisi superficies in medio corpore existens. Dicent fortasse, qui solum terminantem superficiem admittunt, illas partes jam non esse continuas, non quia aliquid amiserunt, sed quia acquisierunt proprias superficies terminantes. Sed imprimis facio idem argumentum in lineis et punctis; et sumo duo corpora perfecte sphærica inter se continua, vel duo corpora pyramidalia continua in angulo; quia hæ suppositiones nihil repugnantiæ implicant, ut per se notum videtur. Disjungantur ergo illi duo globi, vel duæ pyramides, et jam se tantum contingant, et inquiro cur antea essent continuæ, et nunc non. Consequenter respondendum erit, id factum esse, quia per disjunctionem acquisierunt duos terminos, quos antea non habebant. Hi autem termini nihil sunt, nisi puncta in globis, vel lineæ in pyramidibus. Et præterea de omnibus est communis ratio, quia continuitas est realis unitas; ergo non potest consistere in sola privatione terminorum; ergo in aliquo reali positivo, quo uniantur extrema.

24. Sed dici potest intercedere quidem realem modum unionis, quo partes ipsæ inter se immediate uniebantur, quemque impediunt termini resultantes; hunc tamen modum unionis non esse superficiem vel lineam. Sicut materia et forma uniuntur per modum unionis, qui non est superficies, vel aliquid hujusmodi. Sed imprimis eodem modo dicam, per divisionem resultare modum terminationis, qui non sit superficies, sed quasi modus per se essendi, vel certe sicut de subsistentia, vel per se existentia aliqui dicunt in privatione consistere, ita in præsenti facilius dici posset, res esse discontinuas per carentiam hujus unionis, sine alio termino positivo.

25. Ac præterea in hac unione per continuationem peculiaris ratio occurrit, ob quam non videntur partes posse immediate inter se uniri, per solum modum unionis, nisi uniantur in aliquo termino indivisibili, quia partes illæ divisibiles sunt in infinitum; non uniuntur autem per se et immediate in aliquo divisibili, alias diminueretur quantitas vel extensio ratione solius continuationis, quia pars divisibilis quasi penetraretur cum parte divisibili, quia, ut supra dicebamus agentes de materia et forma, non possunt duæ res per sese et immediate inter se uniri, nisi sint intime præsentes et quasi penetratæ in eodem spatio. Hæc autem unio, quæ est per continuationem, ita fit, ut partes, quæ uniuntur, secundum omne id, quod est divisibile in ipsis, extra se maneant, et in diversis partibus spatii; ergo oportet ut uniantur interventu alicujus rei indivisibilis, quæ propter suam inextensionem tota possit intime conjungi utrique parti, et ita illas unire.

26. Præterea fieri hic solet ratio physica, ex eo principio sumpta, quod agentia naturalia agunt uniformiter difformiter per spatium extensum, et æque dispositum aut repugnans, ut patet in sole illuminante aerem, nam propinquiores sibi partes magis illuminat; hæc autem uniformis difformitas continua est in toto passo; ergo non potest aliqua pars intermedia signari, quæ tota sit æque lucida; ergo sunt aliquæ superficies mediæ indivisibiles, in quibus lumen in aliquo toto gradu recipitur. Sed negabunt hanc ultimam consequentiam, qui negant superficies intermedias, quia ad actionem uniformiter difformem, satis est ut quæcumque pars signata passi, quo fuerit propinquior agenti, eo majus habeat lumen. Sed contra hoc obstant duo. Primo, quia si supponamus medium non esse continuum, sed contiguum, ut aerem et aquam, necessario fatendum est, in ultima superficie aeris, et in superficie aquæ illi contigua, esse aliquem determinatum gradum luminis, quia in subjecto determinato, et in distantia intrinsece determinata, non potest non esse determinatus effectus; ergo, pari ratione, etiamsi aer esset continuus in illamet distantia, quam possumus mente designare, esset idem determinatus gradus luminis; ergo esset ibi subjectum capax illius, quod non potest esse nisi superficies; alioqui actio non esset uniformiter difformis. Secundum est, quia dum sol illuminat aerem, vel cœlum sibi propinquum, necesse est ut in superficie convexa cœli contigui soli determinatus gradus luminis recipiatur, quod uniformiter difformiter minuitur in toto illo cœlo usque ad superficiem concavam ejusdem cœli, et in ea ultima superficie concava necessario erit lumen in alio gradu minori determinato, propter eamdem rationem supra factam. Sit ergo prior gradus luminis ut octo, posterior ut quatuor; jam sic concluditur ratio. Illud lumen continua quadam et uniformi difformitate minuitur ab octavo gradu usque ad quartum; non potest autem continue transire ab uno gradu ad alium extremum, nisi per medium

›qui non esset diminutio uniformiter difmis; ergo necesse est, ut in aliquo subto intermedio sit lumen ut sex et ut quin-, etc. Hoc autem esse non potest, nisi in ›jecto indivisibili, quia alias actio non esuniformiter difformis; ergo dantur in mecorpore esse superficies indivisibiles, a subjectum illius gradus non potest esse id, ut declaratum est.

7. Ex continuitate præterea motus, et ex ›ptione et desitione ejus, sumuntur a losophis non levia argumenta ad proban- n dari indivisibilia, non tantum in extre-, sed etiam in mediis corporibus. Sed, quia fusius tractantur in libris Phys., ttenda nunc sunt; pendent enim ex mulprincipiis quæ ibi traduntur; nonnulla o attingemus inferius, tractando de sucsione et continuitate motus ac temporis, le intensione qualitatum.

nio secunda, admittens simpliciter hæc ndivisibilia, cæteris præfertur, et quæstio esolvitur.

8. Inter prædictas ergo sententias illæ qui-ı, quæ mediæ sunt, seu partim negant, par-, affirmant mihi sane minus probabiles vitur, quia non possunt satis constanter et sequenter loqui, tum in assertionibus quas ponunt, tum in rationibus quibus eas conıant. Atque hoc, ut opinor, convincunt raes et discursus facti. Aliæ vero duæ opiıes extremæ ambæ sunt difficultatibus ıæ; non videtur tamen dubium quin posor sententia Aristotelica sit, et graviophilosophorum consensione recepta. ı est magis consentanea principiis, tam metriæ quam philosophiæ, et aptior ad lendam rationem multorum effectuum, ad loquendum in multis rebus philoso- is. Contraria vero solum fundatur in quilam illationibus aliquarum rerum, quæ ıntur aut difficiles creditu, aut inconvetia continere; quibus probabili modo saeri potest. Ideoque communem senten-ı, quæ affirmat dari hæc indivisibilia, tum uinantia, tum continuantia, in quantitate, ferendam censemus. Quam non oportet is rationibus confirmare, nam quæ adtæ sunt, nobis sufficere videntur.

). *Indivisibilia, an dicenda esse in actu, in inuo.* — At vero, ut hoc magis declareinterrogari potest, cum dicimus hæc insibilia esse in continuo, aut sit intelligen- esse in actu, vel esse in potentia. Aristoteles enim, D. Thom. et alii, dum dicunt hæc indivisibilia esse in continuo, sæpe declarant esse in potentia; nos autem videmur docere esse in actu. Potest in his ipsis vocibus magna esse æquivocatio, et ideo eas explicare oportet. Duobus enim modis intelligi potest illud, *in potentia*, ut jam sæpe in superioribus tetigi: uno modo, ut includit negationem actualis existentiæ; alio modo, ut dicit negationem actualis divisionis. Priori modo intelligunt Aristot., qui negant simpliciter hæc indivisibilia actu dari; sed inquirendum restat ab his, an hæc potentia possit aliquo modo ad realem actum reduci; nam si non potest, quomodo verum est esse in continuo indivisibilia, etiam in potentia? Si vero potest, quando, aut quomodo illa potentia reducetur in actum? Respondebunt, ut opinor, illam potentiam non posse esse realem, quia ipsamet indivisibilia censent non esse entia realia, sed meras privationes; quia vero a nobis concipiuntur per modum entium positivorum, ideo ipsum etiam continuum concipi ut existens in potentia ad indivisibilia, quæ in infinitum ex eo resultare possunt. Sed si aperte loquendum est, hoc nihil est aliud quam dicere, hæc indivisibilia esse entia rationis, et in continuo esse aliquod fundamentum, ut concipi aut fingi possint. Quod esse alienum a mente philosophorum sic loquentium, satis per se est evidens.

30. Qui ergo admittunt, saltem indivisibilia terminantia esse actu in continuo, declarant in medio corpore esse hæc indivisibilia in potentia, quia quacumque ex parte dividatur continuum, resultabunt in actu. Et quia hoc infinities fieri potest, ideo etiam illa dicuntur esse infinita in potentia. Sed quod attinet ad puncta et lineas, non potest hoc verificari, quia quantumvis continuum dividatur, nunquam resultabunt lineæ aut puncta ita terminantia, ut non sint continuantia, quod supra probatum est; ergo si nullæ sunt lineæ aut puncta in actu, quæ sint continuantia, nunquam ex divisione continui resultabunt lineæ aut puncta in actu; ergo nec sunt in potentia. Quapropter, qui superficiem ultimam admittunt in actu, respondent, de illa optime et absolute verificari dicto modo, esse in medio corpore infinitas superficies in potentia. De linea autem et puncto aiunt physice solum verificari designatione; mathematice, aut designatione, aut figuræ conformatione; logice autem et per potentiam Dei verificari etiam secundum realem existentiam.

31. Explicantur singula : nam physice loquendo, ratio facta convincit non posse puncta aut lineas reduci ad actum existentiæ per illam divisionem, aut actionem physicam. Designatione autem dicuntur reduci ad actum, quia mens concipit superficies divisas, ut terminatas propriis terminis. Verumtamen ex ipsa expositione constat, hanc reductionem ad actum non esse veram, sed imaginariam. Interrogo enim an illa designatione mens vere concipiat illum terminum, ut aliquid reale positivum, et ita necesse est ut sit in re ; vel concipit tantum privationem per modum positivi, et hoc est concipere vel fingere ens rationis. Atque ita devolvimur in id, quod antea inferebamus, hoc esse in potentia, nihil aliud esse quam quod in magnitudine sit fundamentum ad hæc entia rationis fingenda. Et similiter illa reductio in actum per designationem, non est aliud quam actu concipere ens rationis, sumpto ex re aliquo fundamento. Quod non solum ex divisione continui, sed etiam ex ipsa unione partium continui, sumi potest.

32. Nec vero mathematica reductio, ut ab his auctoribus declaratur, alterius rationis est a prædicta. Dicunt enim mathematicos in linea recta, aut superficie plana, mente aut radio designare puncta, non quæ sint, sed ac si essent, ut illo veluti signo declarent continuitatem aut terminationem continui. Et hunc modum appellant per designationem, qui non est diversus a præcedenti, ut per se constat. Per conformationem autem figuræ dicuntur hoc facere, quando ex una linea vel superficie recta, efficiunt triangularem aut quadrangularem ; tunc enim in angulis aiunt resultare indivisibilia terminantia, vel copulantia lineas et superficies ; resultare (inquam) non in re, sed mentis designatione ; nam in re non est nisi privatio ulterioris tendentiæ, vel privatio divisionis. Quo fit ut etiam hæc reductio in actum, solum sit quantum ad actualem fictionem cujusdam entis rationis. Et ad summum est differentia, quia in illis figuris videtur esse majus fundamentum ad fingenda illa indivisibilia terminantia, quam in figuris planis et rectis.

33. Secundum potentiam autem logicam dicuntur lineæ et puncta esse in potentia, quia si Deus (quod facere potest) separatam superficiem conservaret, tunc vere essent in illa superficie lineæ in potentia, quia si talis superficies divideretur, reipsa resultarent lineæ actu existentes et terminantes, quia tunc superficies divisa, ex ea parte qua divideretur non continuaretur cum alia, et ideo necessario esset ibi linea terminans, et non continuans, quæ esset linea in actu ; et idem proportionaliter dicendum est de punctis in linea separata. Sed imprimis hæc declaratio ta[m] est aliena a mente Aristotelis, quam fuit extr[a] fidem, vel etiam cogitationem ejus, quod pos[sit] dari linea vel superficies separata. Deind[e] hæc sententia duo conjungit, quæ simul sum[p]ta mihi videntur incredibilia. Unum es[t] quod linea in actu secundum se est veru[m] ens reale in esse essentiæ, veraque quantitatis species, quia si talis non esset, non poss[et] esse separata, etiam per potentiam Dei ab[so]lutam ; nam Deus non potest facere ut al[i]quid existat, quod secundum se est extra la[]titudinem realem. Aliud est, quod nihilom[i]nus vera linea non potest esse in rebus n[a]turali modo, sed miraculoso, et nunqua[m] hactenus facto, et de quo multi dubitant, a[n] sit possibilis, nimirum, ut sit per se separat[a] aut in superficie separata a corpore quantit[a]tivo. Nam si linea est ens reale possibil[e] etiam est ens naturale suo modo ; ergo e[st] naturaliter possibile ; vel proprius loquend[o] est accidens secundum naturam alicujus su[b]stantiæ ; non est enim accidens ordinis divi[ni] et supernaturalis ; ergo in aliqua substant[ia] potest esse modo naturali ; ergo vel simp[li]citer impossibilis est, vel non tantum in il[la] abstractione esse potest. Tandem etiam a[d]misso illo casu, sine sufficiente fundamen[to] dicitur, quod per divisionem superficiei s[e]paratæ resultarent lineæ terminantes, qu[ia] sicut ipsi dicunt illas partes antea fuisse co[n]tinuas seipsis, ita dicere possent et deber[e] post divisionem etiam seipsis esse termin[a]tas, vel per negationem unionis, aut ulter[io]ris extensionis. Maxime quia de punctis ip[si]met dubitant, an essent entia positiva eti[am] in linea separata, recta et finita. Atque [si] intelligunt lineam illam terminatam sine [puncto] positive terminante ; cur ergo non ita in[tel]ligunt superficiem ? quod si superficiem, c[ur] non etiam corpus ? Sed jam revertamur [ad] argumenta superius facta.

Quomodo intelligendum sit, indivisibilia e[sse] in continuo in potentia.

33. Cum ergo hæc indivisibilia dicuntur e[sse] in continuo in potentia, non opinor esse [in]telligendam illam dictionem, *in potentia*, [ut] excludit realem existentiam, sed ut exc[lu]dit realem divisionem. Priorem partem p[ro]-

int rationes factæ, et posterior sequitur ex iori. Quo fit ut, si *esse in actu*, sumatur out opponitur esse in potentia priori modo, puncta sint actu in continuo, etiamsi sint potentia in alio sensu. Et hanc esse menm Aristotelis patet ex locis supra adductis, quibus æque de his omnibus mathematicis itibus docet, reipsa esse in corporibus phyis; etiam si mente abstrahantur, et in Phyis hac ratione ait, indivisibile non posse r se moveri, per accidens autem posse, nirum ad motum continui in quo vere existit. ide etiam ait, punctum habere positionem continuo. Denique eodem modo de his loitur, sicut de partibus continui, quas dicit se in potentia in ipso. Sic etiam D. Thomas, dicto Opusc., prius sic ait : *In linea sunt ures puncti, et realiter ab invicem divisi,* est, distincti, *ut duo ejus termini, et simier in ejus continuatione.* Et tamen inferius , in linea esse duo puncta in actu, et infia in potentia, quod alio modo est intellindum. Nam puncta terminantia ut sic, son sunt duo respectu unius lineæ (vocantur tem terminantia puncta, quæ sunt in exmis superficiebus respectu lineæ rectæ, æ intelligitur esse in profunditate corporis); nen puncta terminativa dicuntur esse infia in potentia, etiam in ordine ad realem stentiam, quia illa, quæ sunt actu contiantia lineam, nunquam fiunt terminantia, l per divisionem continui tollitur punctum itinuans, et resultant duo terminantia. Et ia illa resultantia potest in infinitum fieri ta divisionem continui, ideo dicuntur ncta terminativa esse infinita in potentia ili et physica suo modo, quia illa resultanper aliquam potentiam physicam semper sicut etiam continuum per aliquam potiam physicam divisibile est in semper diibilia. Ex his ergo omnibus satis videtur larata et confirmata communis sententia, nirum, puncta, lineas et superficies esse as entitates reales in magnitudinibus vel corporibus existentes, non tantum in exnis superficiebus, seu terminis, sed etiam erne inter omnes partes ipsius magnitudi-, et inter omnes dimensiones ejus.

nctum, lineam et superficiem, et inter se, et a corpore realiter distingui.

35. Ex quo tandem concluditur, hæc om- non solum esse in rebus, sed etiam esse quo modo realiter inter sese distincta. Ad c declarandum et probandum, suppono, quamvis hæc indivisibilia sint in magnitudine, ipsam tamen magnitudinem non componi ex solis illis, quod late probat Philosophus, 6 Phys. Et satis demonstrat illa ratio, quod cum indivisibilia quatenus talia sunt, si sint immediata, se tangant secundum se tota, et omnino sint in eodem spatio indivisibili, ex solis illis non excresceret magnitudinis extensio. Dixi autem non componi ex illis solis, quia, supposita sententia quam sequimur, non est negandum quin hæc indivisibilia intrinsece ingrediantur constitutionem quantitatis continuæ; nam integra entitas ejus nec ex solis partibus, nec ex solis indivisibilibus consurgit, sed ex omnibus simul. Cum enim duo sint de ratione ejus, scilicet, et quod sit extensa, et quod sit continua, illud habet ex suis partibus, hoc ex indivisibilibus. Et ideo si punctum, verbi gratia, comparetur ad lineam continuam terminatam, ac finitam, in illa concluditur, et idem est proportionaliter de reliquis, quamvis si præcise conferatur punctum continuans, aut terminans, cum partibus quas continuat vel terminat, aut unum punctum cum alio, sic neutrum alterum includit. Propter hanc ergo causam dixi in assertione, hæc distingui realiter aliquo modo ; nam si considerentur ut componens et compositum, sic distinguuntur tamquam includens et inclusum, aut ad modum partis et totius ; si vero comparentur præcise, sic realiter condistinguuntur ut duæ partes, vel duo componentia; nam, licet puncta non sint partes, sunt tamen aliquo modo componentia, ut dictum est.

36. Sic ergo declarata conclusio videtur mihi evidens, supposita sententia quam sequimur. Nam una pars lineæ distinguitur realiter a reliquis partibus lineæ, ut signando versus finem lineæ parvam aliquam partem, illa realiter distincta est a reliqua magnitudine totius lineæ ; ergo multo magis punctum ultimum ac terminans, supposito quod in re ipsa detur, erit distinctum realiter a tota reliqua entitate lineæ. Et eadem ratione, punctum continuans partes erit realiter distinctum ab illis, tum quia ad singulas partes se habet ut terminans, tum etiam quia non potest esse idem realiter cum utraque parte simul, cum ipsæ partes inter se realiter distinguantur. Neque etiam potest esse idem cum una tantum earum, cum non sit major ratio de una quam de alia.

37. Et confirmatur primo, nam duo corpora, verbi gratia, locans et locatum, in aliqua

re se tangunt, et in aliqua se non tangunt, et in una habent æqualitatem realem, in aliis non habent; ergo res illæ, in quibus se tangunt et æqualitatem habent, distinguuntur realiter ab aliis, in quibus non se tangunt, neque habent æqualitatem; quandoquidem illa duo, in quibus se tangunt, sunt quasi penetrative et omnino simul; reliquum vero quantitatis, quod est in uno corpore, est omnino impenetrabile cum eo quod est in altero. Est ergo res distincta ultima superficies a reliquo corpore, et eadem proportionalis ratio est de quolibet alio indivisibili respectu quantitatis, quam terminat.

38. Et confirmatur secundo, nam hic non potest satis intelligi, quod punctum aut quodlibet indivisibile terminans, sit tantum modus ex natura rei distinctus, et realiter identificatus quantitati quam terminat. Nam ille terminus, secundum eum modum entitatis, quem habet, indivisibile quid est, ut supponitur; ergo non potest identificari realiter rei divisibili. Patet consequentia, tum ex improportione, tum etiam quia interrogo cuinam parti divisibili identificetur; nulla enim potest determinate signari, quia non est major ratio de una quam de alia; unde pari ratione identificabitur toti quantitati; est autem inintelligibile, ut modus indivisibilis terminans lineam in una extremitate ejus, sit idem in re cum tota linea. Quomodo enim potest esse idem cum tota, nisi sit coextensus toti, aut si ita est ille modus in tota linea, quomodo magis terminet eam in una parte, quam in alia? Quæ ratio probat, indivisibile punctum non posse identificari cum quacumque parte divisibili lineæ, sive determinate, sive indeterminate sumatur.

39. Denique ex his etiam facile concluditur, indivisibilia ipsa, ut puncta, verbi gratia, inter se comparata, realiter esse distincta, nam ita condistinguuntur, ut unum nullo modo componat aliud. Item in re etiam loco distant, ut patet de duobus punctis extremis terminantibus lineam, et idem est de quibuslibet punctis ejusdem lineæ, quia inter quælibet duo puncta mediat linea. Eædemque rationes ad lineas et superficies cum proportione applicari possunt.

Responsio ad argumenta contra indivisibilia terminantia.

40. *Punctum nullum aut linea dantur pure terminantia. — Secus de superficie.* — Respondendum superest ad argumenta in principio facta. Ad primum respondetur dari indivisibilia in magnitudine, tum propter terminationem, tum etiam propter continuationem. Et ad argumenta contra priorem partem concedimus, punctum aut lineam nunquam reperiri naturaliter pure terminantem; quod non inde provenit, quod ad terminandam intrinsece quantitatem, non sit necessarius terminus positivus, sed ex eo, quod non reperiantur in rebus lineæ et superficies separatæ a corporibus; in eodem autem corpore nulla est pars lineæ aut superficiei, quæ non sit conjuncta aliis partibus ex utroque extremo; inter superficies autem datur aliqua pure terminans, ut supra dictum est. Et ad replicam, quod, ablato hujusmodi termino, quantitas maneret ita finita et limitata sicut antea, respondetur, si hæc separatio fiat tantum præcisione mentis, sic manet quidem in intellectu linea finita negative, non tamen sic intelligitur positive terminata, prout in re necesse est. Si autem separatio in re ipsa fieri supponatur, sic negamus posse fieri hujusmodi separationem, quia non potest in re esse quantitas finita negative, id est, non ultra tendens, quin sit etiam positive terminata, et suis terminis clausa.

41. *Linea, punctum et superficies possint ne inter se et a corpore separari.* — Sed instabit aliquis, si illa superficies extrema est res realiter distincta, saltem de potentia absoluta poterit Deus illam separare, et reliquam magnitudinem totam sine illa servare; dictum est enim supra, res realiter distinctas posse ab invicem separari, et separatas servari. Respondent multi negando sequelam, quia non est illa regula ita generalis et certa, quin aliquando possit intercedere repugnantia, ut est in præsenti, quod quantitas maneat finita in re, et non terminata. Vel etiam dici potest, ex distinctione optime sequi posse Deum ab invicem separare unum ab alio, et conservare etiam unum sine alio, non tamen in statu includente repugnantiam. Atque ita poterit Deus separare superficiem extremam a corpore, et illam separatam conservare, ablata unione ad corpus, et dando illi alium modum existendi. Et e converso poterit conservare corpus sine tali superficie, quia distinguitur ab illa; non tamen poterit illud conservare omnino interminatum, aut sine ulla alia superficie, quia hoc aliunde involvit repugnantiam. Addo vero ultimo, hanc repugnantiam non videri tam claram, quin probabiliter dici possit conservari posse

o lineam sine puncto terminante, et superficiem sine linea, et corpus sine superfi-; in eo vero casu, quantitatem illam esse tam per negationem ulterioris extensio-, non tamen per intrinsecam et positivam minationem, quam secundum connaturan modum essendi requirit. Sicut, qui exisant posse Deum conservare naturam crean sine subsistentia propria vel aliena, dit nihilominus ad connaturalem modum stendi postulare hujusmodi naturam posim terminum subsistentiæ. Hæc autem uralis necessitas potest in præsenti deari a posteriori, quia corpus carens inseco termino, non esset aptum ad phym contactum cum aliis corporibus, ne: ad figuram, et alia similia accidentia. le neque esset in se perfecte integrum, onsummatum secundum suam extensio-n. Recte ergo intelligi potest, talem terum esse ex natura rei necessarium, msi per potentiam absolutam separari sit. Quin etiam probabile est interdum se naturaliter impediri, ut postea videus.

pondetur argumentis contra indivisibilia continuantia.

3. *Primo.* — *Secundo.* — Ad aliam par- argumentorum dicimus, etiam esse nearia hæc indivisibilia propter continuaem partium quantitatis. Ad primam venpugnationem jam responsum est, hæc visibilia etiam propter terminationem iri. Et ideo ex hoc capite non excludi- quin etiam propter continuationem irantur, licet continuando partes, eas inent in suis partialibus quantitatibus. potius hoc confirmat rationem necesis. Ad secundam, jam etiam ostensum divisibiles et extensas partes non posse se immediate uniri secundum extensio-, quia non possunt secundum aliquam ibilem partem, sive determinatam, sive terminatam. simul esse in eodem spaseaus vero est de termino indivisibili; illi possunt per se immediate copulari, mediante illo possunt inter se copulari iri. An vero præter entitatem puncti et um lineæ, necessarius sit modus uniointer ipsa, dicam inferius.

. *Tertio.* — Ad tertiam impugnatio- concedendum est, esse in continuo et ualibet parte ejus infinitam multitudi- punctorum, neque illud esse inconveniens, quia tota illa infinitudo punctorum est tantum secundum quid, cum tota illa finitam lineam componat simul cum partibus lineæ. Quare non sequitur posse dari infinitam multitudinem entium actu distinctorum, vel quantitativam, vel transcendentalem, quia illa esset infinitas in actu et simpliciter, neque ullis terminis clauderetur, sicut revera clauditur infinitas punctorum; nam inter duo puncta unius lineæ infinita alia sunt puncta. Neque inter res actu discretas intelligi potest, quod signata qualibet, non possit alia assignari illi immediata, vel ordine situs, si sint corpora, vel ordine perfectionis, si sint spiritus. At vero in hac multitudine punctorum, signato quolibet, nullum potest ei immediatum signari in eodem continuo. Et cum in linea possit designari primum, non tamen secundum, et cum detur ultimum, non tamen penultimum, quæ omnia demonstrant esse hanc infinitatem longe diversæ rationis ab infinitate quantitatis discretæ; indicant etiam illam esse infinitatem imperfectam secundum quid, ac potentialem, et ideo inde non sumi sufficiens argumentum ad ostendendum infinitam multitudinem esse possibilem, etiam per potentiam Dei absolutam. De qua re alibi tractandum est

44. *Quarto.* — *An omnia puncta possint a linea separari.* — Ad quartum de separatione omnium punctorum ab omnibus partibus lineæ, dupliciter intelligi potest fieri hujusmodi separatio. Primo, conservando utrumque extremorum; secundo, destruendo unum, et conservando aliud; nam si utrumque simul e rerum natura tolleretur, non esset separatio, sed absoluta destructio, quæ nihil ad vim argumenti conferret. De priori igitur modo existimari potest, ex parte neutrius extremi id repugnare; nam de partibus continui dici potest non mansuras tunc omnes actu divisas, quia licet naturaliter uniantur suis continuativis, tamen Deus posset illas alio supernaturali modo unire, sicut Soto et alii admittentes partes substantiæ formaliter uniri per quantitatem, dicunt posse Deum eas conservare unitas sine quantitate, alio præternaturali modo illas uniendo. Vel sicut paulo antea dicebamus, posse Deum conservare quantitatem sine superficie terminante, etiamsi naturaliter per illam terminetur.

45. Sed nihilominus quoad hanc partem existimo esse impossibilem hujusmodi sepa-

rationem, ita ut Deus conservet lineam sine indivisibilibus continuantibus, quia non potest conservari linea sine extensione quantitativa, cum hæc sit de ratione ejus; non potest autem (ut argumenta superius facta probant) illa extensio consistere cum immediata unione partium quantitativarum inter se, et ideo necesse est ut fiat in aliquo indivisibili continuante partes, quod propterea respectu utriusque partis est veluti causa formalis unionis earum; respectu vero singularum partium, se habet tanquam alterum extremum, in quo fit unio. Sicut ergo non potest Deus conservare effectum formalem sine causa formali, neque unionem sine extremis unionis, ita non potest conservare partes quantitatis unitas sine indivisibilibus unientibus. Neque etiam possunt conservari illæ partes sine ulla unione, quia involvitur repugnantia, cum de ratione talium partium sit, ut habeant aliquam divisibilitatem seu extensionem dimensivam, quæ sine continuatione esse nequit. An vero cogitari possit aut fingi, Deum conservare lineæ partes unitas aliis indivisibilibus, quæ non sint puncta, sed entia alterius rationis, aliis disputandum relinquo; est enim inutilis fictio, et mihi videtur impossibilis, quia neque illa indivisibilia haberent alium entitatis modum, neque alium formalem effectum; neque linea est capax alterius continuationis quam hujus, quæ illi est connaturalis et quasi essentialis.

46. De altero vero modo separationis minor videtur repugnantia ex parte alterius extremi; nam cum puncta nullam habeant extensionem, nullum videtur incommodum quod maneant actu divisa omnia, destructis omnibus partibus lineæ. Sed nihilominus in hoc loqui possumus de singulis punctis, aut de tota collectione punctorum. De singulis, et de qualibet multitudine finita eorum, fere omnes, qui censent hæc indivisibilia habere propriam entitatem, concedunt posse hoc modo indivisibilia separata conservari, tam superficiem sine corpore, quam lineam sine superficie, et consequenter etiam punctum sine linea; et est verisimilius, quia nulla sese offert aperta repugnantia. Juxta quam sententiam consequenter dicendum est, punctum non uniri lineæ nisi intercedente aliquo modo unionis ex natura rei distincto a puncto; nam si potest entitas puncti manere in rerum natura, et non unita, ergo esse unitam aliquid addit entitati puncti, in re ipsa separabile ab illa; ergo addit modum unionis, nam per illum dicitur formaliter unita; hic autem modus, consequenter loquendo, probabilius ponetur in se indivisibilis extensive, et identificatus realiter soli puncto, terminatus autem ad partes lineæ, ut ad extrema unionis. In ipsis autem partibus non oportet fingere alios modos unionis, quia nec sunt necessarii, nec facile intelligi possunt identificati cum partibus divisibilibus. Posset autem aliquis non omnino improbabiliter dicere punctum esse tam diminutam entitatem, ut ad suam realem existentiam essentialiter requirat conjunctionem cum linea, ideoque non uniri illi per alium modum unionis a se distinctum ex natura rei, sed seipso. Unde consequenter fit, ut punctum nullo modo possit conservari separatum a linea; idemque dicendum erit de linea respectu superficiei, et de superficie respectu corporis. Sed licet hoc, quod dixi, sit probabile, tamen supponendo has esse veras realitates, magis consequens ac verisimilior est prior dicendi modus.

47. At vero loquendo de tota collectione punctorum existentium in linea, major est difficultas. Ex dictis enim videtur sequi etiam in hoc non esse repugnantiam; nam si potest conservari punctum separatum, et, sicut conservatur unum, ita possunt plura et plura in infinitum conservari, cur non poterit tota collectio punctorum existentium in linea conservari? Nihilominus probabilius est id fieri non posse. Et ratio reddi potest ex communi opinione, quod repugnat dari infinitam multitudinem in actu, et ex inconvenientibus et absurdis, quæ inferri solent ex illa positione, quæ nunc omitto. Ratio ergo quæ mihi maxime probabilis videtur in præsenti est, quia non possunt puncta separari a linea, nisi destruendo partes lineæ; non possunt autem partes lineæ destrui, quin destruantur etiam puncta, quibus intrinsece constat; nam licet, ut dixi, linea, seu pars lineæ non constet ex solis punctis, tamen ita intrinsece illa includit, ut possibile non sit concipere partem lineæ in qua non includantur puncta. Impossibile ergo est destrui partes lineæ non destructis punctis; sicut, e converso, impossibile est manere partem lineæ non manentibus punctis. Hac ergo ratione, impossibile est, destructis partibus lineæ, conservari separatam totam punctorum collectionem.

48. *Quinto. — An indivisibilia in continuo existentia sint infinita actu.* — Ad quintum de linea infinite extensa existente in continuo

nito respondetur, ratione ibi facta recte pro-ari in uno continuo non esse multitudinem nearum (idemque est proportionaliter de iperficiebus), quia omnes lineæ, quæ per iodum plurium in eo continuo a nobis con-derantur, sunt partes unius lineæ, quæ in-nitis modis circuit, et gyrat ipsum conti-ium; nam omnes inter se continuantur ali-ibus punctis. Et ideo, ut supra dicebam, on potest reperiri in tota illa linea punctum iquod ita terminans ipsam, ut non etiam ontinuet. Et hinc ad aliam difficultatem res-ondemus, concedendo esse in illa linea in-iitas partes æquales, et actu unitas in ali-io vel aliquibus punctis, ut argumentum onvincit; nihilominus tamen non componunt iam lineam actu infinitam simpliciter, quia li modo inter se uniuntur, ut intra finitam agnitudinem, et intra definitos terminos audantur, et quodam confuso modo inter uniantur ad circumscribendam et compo-endam finitam magnitudinem. Et hac ra-one non est inconveniens, dari infinitam neam clausam punctis extremis, quia illa finitas non est simpliciter, sed secundum iid, et illa puncta non sunt simpliciter ter-inantia, sed continuantia, ad eum modum io se habent puncta omnia in linea cir-lari.

49. Quod si instes, quia sequitur tot partes uales habere illam lineam in columna pe-li, quot in bipedali, quia tot circulos æqua-s habet in partibus proportionalibus peda-longitudinis, sicut bipedalis; tot enim par-s proportionales habet columna pedalis, ot bipedalis, quæ omnes sunt inter se uales quoad crassitiem. Ad hoc multi res-ndent concedendo sequelam, quia in infi-tis non putant posse dari unum majus vel nus alio; nam hæ sunt proprietates quan-atis finitæ, ut late Gregor., in 1, dist. 44, æst. 4; et Scotus, in 2, dist. 1, quæst. 3, alii. Et ea ratione aiunt, tot esse puncta in culo minori, sicut in majori; nam si unus in alio inclusus, omnes lineæ, quæ duci ssunt a centro, secant unumquemque cir-lum in aliquo puncto, et tamen sunt illæ eæ infinitæ simpliciter. Sed licet verum , unum ex his infinitis non posse esse ma-s alio in certa aliqua proportione, tamen solute capere non possum, quin plura sint toto, quam in partibus sigillatim et divisim mptis, quia totum continet quidquid est in qua parte, et aliquid amplius. Quapropter, modo quo unum infinitum esse potest pars alterius, non est cur repugnet plura puncta esse in toto, quam in parte, vel plures partes lineæ in columna bipedali, quam in pedali. Sed de his satis.

De subjecto puncti et aliorum indivisibilium.

50. In sexto argumento petitur, in quo sub-jecto sint hæc indivisibilia. Et communis res-ponsio esse solet, punctum esse proxime in partibus lineæ quas continuat, et lineam in partibus superficiei; superficiem vero in par-tibus corporis quantitativi; corpus autem ipsum esse immediate in substantia. Atque hinc fit, ut hæc indivisibilia in nullo sint adæquato subjecto, neque substantiæ imme-diate inhæreant, sed solum corpus de prædi-camento quantitatis. Hæc tamen responsio juxta sententiam a nobis supra tractatam de formali effectu quantitatis, magnam habet difficultatem; nam partes substantiæ sunt inter se tam vere ac realiter unitæ, sicut par-tes corporis quantitatis; non uniuntur autem immediate per quantitatem, ut supra probavi; ergo uniuntur per aliquid substantiale, quod proportionaliter respondet superficiei, qua uniuntur partes quantitatis; ergo illud erit aliquid indivisibile, quod possit esse propor-tionatum subjectum superficiei quantita-tivæ.

51. Hoc declaratur optime, posito eo casu, quo Deus conservaret substantiam corpoream sine quantitate præsentem eidem spatio in quo antea erat sub quantitate; nam tunc partes illius substantiæ manerent substantialiter unitæ; ergo inter eas esset indivisibilis ter-minus substantialis, quo unirentur; ergo eumdem nunc habent sub quantitate. Nec dici potest quod illæ partes substantiæ proxi-me inter se uniantur absque indivisibili ter-mino, quia eadem est quoad hoc ratio de illis, quæ de partibus corporis quantitativi, quia etiam partes substantiæ sunt entitative divi-sibiles, et non uniuntur proxime et imme-diate in aliqua entitate divisibili.

52. Præterea corpus substantiale, quod subest corpori quantitatis, tam est unitum, et quasi continuum in sua entitate, sicut corpus quantitatis in sua. Et corpus quantita-tis est quasi intime penetrans corpus sub-stantiale, et continue illud coextendit sibi; ergo ubicumque est aliquid corporis quanti-tativi, correspondet proportionaliter aliquid corporis substantialis; ergo partibus unius corporis correspondent partes alterius, et ter-minis continuativis unius corporis respondent

termini continuativi alterius, nec potest aliter intelligi continuata eorum extensio. Sicut superficies corporis continentis et contenti non possent intelligi continue et adæquate coextensæ, nisi partes unius corresponderent partibus alterius, et continuativa ac termini unius continuativis et terminis alterius. Et similiter, si duo corpora quanta sese loco penetrarent adæquate et continue, necessaria esset similis proportio, quia sine illa intelligi non potest continuata extensio. Et ob eamdem rationem, quia albedo, verbi gratia, est continue extensa in superficie, necesse est ut in qualibet parte superficiei correspondeat pars albedinis illi inhærens, et quod in lineis continuantibus partes superficiei intelligatur aliquid albedinis extensum secundum longitudinem, et non secundum latitudinem, quo uniantur partes ipsius albedinis. Neque enim possunt immediate uniri per lineam de specie quantitatis, cum sit diversi ordinis, neque alio modo potest concipi continuata extensio albedinis per totam superficiem. Et proportionaliter cum calor vel lumen continue extenditur per corpus secundum profunditatem ejus, necesse est quod, sicut in partibus corporis sunt partes luminis et caloris, ita in continuativis corporis sint propria continuativa luminis vel caloris, ad sua propria genera vel species pertinentia, quia nec possunt illæ qualitates in suis entitatibus integrari formaliter per entitatem alterius prædicamenti, neque etiam possent continue extendi per profunditatem quantitatis, nisi haberent in se intrinsecam integritatem et continuitatem. Quod etiam satis manifestat successiva continuitas mutationis, qua hujusmodi qualitas per corpus extenditur; nam in hoc instanti calor extenditur usque ad hunc solum terminum, quem immediate ante hoc non attingebat, et immediate post hoc ultra progredietur, et ita procedit continue extensio. Ergo necesse est ut, sicut partibus quantitatis correspondent partes qualitatis, ita indivisibilibus quantitatis correspondeant indivisibilia qualitatis.

53. Atque hæc ratio eadem proportione urget in forma substantiali; nam etiam substantialis aggeneratio continue fit; ut forma ignis continue extenditur seu crescit in materia stuppæ, aut paleæ, ut nunc suppono. Ac denique in rationali anima in hunc modum declaratur: nam illa est præsens toti corpori humano; est ergo tota non solum in toto corpore et in singulis partibus ejus, sed etiam in omnibus terminis, seu continuativis ejus; alias non esset ejus præsentia continua, et sine interruptione in toto corpore; non est autem præsens, nisi ubi informat; ergo sub tota quantitate, et sub omnibus indivisibilibus ejus proportionaliter respondet aliquid materiæ, quod potest anima informari.

54. Sic igitur ad sextum argumentum dicendum est, totam quantitatem habere subjectum sibi proportionatum; nam in corpore substantiali est integralis compositio ex partibus et terminis substantialibus inter se proportionatis, et hoc corpus induitur (ut ita dicam) corpore quantitativo, ita ut partes ejus afficiantur partibus quantitatis, et termini ejus terminis quantitatis; atque ita redditur extensum et impenetrabile naturaliter in ordine ad spatium. Idemque proportionaliter est in omni qualitate, imo etiam in omni re corporea, quæ per adhæsionem ad quantitatem, vel alio modo, quanta efficitur; nam in omni hujusmodi re dantur indivisibilia proportionata entitati ejus, et correspondentia indivisibilibus quantitatis, ut in quibusdam qualitatibus supra, exempli causa, declaratum est, et paulo inferius, tractando de continuitate motus et temporis, magis explicabitur.

Prior difficultas circa dicta de indivisibilibus substantialibus.

55. *Diviso corpore substantiali, an pereant indivisibilia substantiæ.* — Supersunt vero duæ objectiones. Prior est, quod non possint esse in materia indivisibilia substantiæ, alioqui sæpe amitteretur aliquid materiæ, et aliquid de novo fieret. Nam per divisionem continui destruitur una superficies, quæ continuabat partes corporis, et resultant duæ terminantes; ergo, si superficiebus quantitativis correspondent substantiales termini proportionales, fit ut per illam divisionem amittatur etiam communis terminus continuans materiam, et duo extremi seu terminantes resultent; est enim omnino eadem proportio et ratio. Consequens autem videtur falsum, alias oporteret illa indivisibilia materiæ, quæ de novo insurgunt, creari, et consequenter, ea, quæ desinunt, annihilari. Patet sequela, quia non possunt fieri per eductionem; non enim sunt in subjecto; participant enim essentiam et naturam primi subjecti substantialis. Unde, licet sint unita partibus materiæ, non tamen sunt in illis ut i

subjecto, sed cum illis componunt unum primum et adæquatum subjectum quantitatis, et formarum substantialium.

56. Ad hanc difficultatem respondetur, admittendo primam sequelam; nam si partes materiæ uniuntur suis terminis substantialibus, quando per disjunctionem dividuntur, necesse est ut terminus, quo illæ partes uniebantur, destruatur, quia nec potest in utraque parte totus manere, neque etiam est cur maneat in una potius quam in alia. Deinde partes illæ divisæ manent intrinsece terminatæ substantialiter sicut partes quantitatis in suo ordine; ergo necesse est ut de novo insurgant substantiales termini, sicut et quantitativi. Quomodo autem fiant illi termini, difficile est ad explicandum; nam admittere ibi creationem aliquam, vel annihilationem, non est philosophicum. Et ideo dicendum videtur, illa indivisibilia terminantia materialia, fieri per resultantiam ab ipsis partibus materiæ.

57. Sed potest quis urgere, nam hæc resultantia, aliqua efficientia est, cum per eam incipiat esse aliqua nova res; illa autem efficientia non est a partibus materiæ, ut a principio activo, quia materia non est activa, neque etiam est ex illis partibus, ut ex causa materiali, quia non sunt subjectum talium terminorum. Respondetur non esse inconveniens quod materia habeat aliquam activitatem per resultantiam, ut supra dictum est; ad hanc vero sufficere ut terminus ille pendeat in suo esse et fieri a materia cui unitur; nam illa dependentia ad materialem causam revocatur. Sicut dicunt Theologi, quod si Verbum dimitteret corpus humanum, resultaret ab illo subsistentia creata; tunc enim ab ipsa materia resultaret subsistentia partialis per aliqualem activitatem intrinsecam et receptionem propriæ subsistentiæ. Vel dici etiam potest, hæc indivisibilia materialia resultare ex vi illius actionis, qua Deus conservat materiam, esseque veluti quamdam concreationem; non tamen ita appellari, quia fit ex vi et debito præexistentis actionis.

58. *Formarum extensarum indivisibilia quas patiuntur difficultates.* — Altera difficultas est, quod non possint in formis vel qualitatibus, quæ extenduntur in materia, vel quantitate, hæc indivisibilia admitti, quia alias sequitur, duas qualitates contrarias in summo secundum aliquid reale et positivum ipsarum simul conjungi in eodem indivisibili subjecto, quod repugnantiam includit. Sequela patet, nam si in superficie continua parietis dimidia pars sit summe alba, et dimidia summe nigra, et illæ qualitates habeant proprios terminos indivisibiles, quibus continuantur et terminantur, necessarium erit ut ex ea parte, qua sunt contiguæ, habeant proprios terminos simul inhærentes eidem lineæ continuanti superficiem quantitativam. Et eadem ratione, si lignum sit ex una parte media calidum ut sex, et ex alia frigidum ut sex, in superficie continuante erunt simul calor et frigus secundum totam illam intensionem, quamvis per aliquid indivisibile secundum extensionem. Ex quo fit ulterius, ut in eodem termino indivisibili materiæ simul sint duæ formæ substantiales specificæ secundum aliquid indivisibile extensive; ut in virga viridi et sicca, cujus quantitas continua est, in superficie continuante utramque partem erit indivisibilis terminus materiæ, qui simul informabitur utraque forma secundum aliquid indivisibile ejus.

59. Ad hanc difficultatem, quod spectat ad qualitates, aliqui non reputant inconveniens admittere totum consequens, quia qualitates contrariæ inter se non repugnant in eodem subjecto ratione indivisibilium, sed per se ratione ipsarum formarum, ideoque non est inconveniens ut, quando formæ tantum sese contingunt in indivisibili qualitatis per sua extrema indivisibilia, non sese expellant a proportionato subjecto. At vero de formis substantialibus inquiunt, hoc ipso quod in materia extensa sunt formæ specie distinctæ, quæ inter se continuari non possunt, etiam partes materiæ et quantitatis non esse continuas; ut in exemplo posito de virga partim viridi et partim sicca, negant partes illas esse continuas. Quod si verum est, cessat inconveniens illatum, quia non erunt duæ formæ substantiales in eodem indivisibili termino materiæ, sed erunt simul duo indivisibiles termini materiæ, duabus formis informati. Et potest hæc sententia quoad ultimam partem sumi ex Aristotele, 5 Metaph., cap. 6, quatenus ait, *ea esse unum numero, quorum est materia una*; et quæ unum numero sunt, etiam esse unum in specie. Cum ergo virga illa non sit una specie, neque una numero erit; ergo neque habebit unam materiam numero; ergo nec illa materia erit continua, quia materia continua est una numero. Unde Commentator, 10 Met., comm. 4, ait, continuationis causam in individuis esse ip-

sam formam. Hinc etiam vulgare est inter philosophos axioma, ea quæ specie differunt, non posse esse continua; quod sumptum est ex Aristotele, 5 Phys., text. 89. Potestque ratione suaderi, tum quia alias unum accidens, nempe una superficies, communis erit duobus subjectis specie distinctis, cum non sit ratio cur sit in una parte potius quam in alia. Tum etiam quia alias omnia corpora specie distincta, si essent propinqua statim fierent continua, quia si formarum diversitas non impedit, nihil est quod impediat.

60. Sed, ut incipiamus ab hac posteriori parte, difficile creditu est necessario esse discontinuam materiam et quantitatem, si partes ejus diversis formis partialibus informantur, maxime si supponamus, quod probabilius supra existimavimus, eamdem numero quantitatem manere in materia rei genitæ, quæ erat in corrupto; nam si non variatur quantitas per introductionem novæ formæ in parte materiæ, nulla est causa cur discontinuetur. Maxime quia aggeneratio substantiæ continue fit et successive; ergo signari potest instans, in quo verum sit dicere aggenerationem pervenisse usque ad hunc terminum et ultra non processisse; ergo forma introducta per generationem intrinsece attingit illum terminum, et in illo jam non est forma rei corruptæ; ergo in illo non sunt duo termini quantitatis vel materiæ, sed unus tantum; ergo partes quantitatis et materiæ manent habentes unum terminum communem; ergo manent continuæ. Simile argumentum sumitur ex eo quod etiam potest signari instans, in quo aggeneratio pervenit ad talem terminum, et immediate ante illud nondum pervenerat, et tamen in tota quantitate seu materia antecedente facta jam erat; ergo in illo tempore immediato ante illud instans forma corrupti adhuc erat in illo termino, et forma geniti ad illum non pervenerat; ergo partes illius materiæ vel quantitatis erant continuæ, seu habebant terminum communem, etiamsi partialibus formis informarentur.

61. Quocirca, quamvis formæ specie differentes inter se continuæ esse non possint, quod Aristoteles intendit in loco citato ex 5 Phys., tamen, quod sint in subjectis partialibus habentibus inter se continuitatem, non repugnat. Unde ipsemet Aristot., 5 Metaph., c. 4, docet, aliqua esse unum continuatione, quæ non sunt unum forma, quem locum aliqui exponunt de continuatione imperfecta et artificiali. Sed cum Aristoteles absolute loquatur, nihil vetat intelligi etiam de propria et physica, seu quantitativa. Et ratio differentiæ est, quia termini continuantes unamquamque formam specificam, pertinent suo modo ad speciem illius formæ, ut indivisibilia albedinis ad speciem albedinis, etc.; et ideo formæ differentes specie non possunt habere terminum communem, quo continuentur; nam talis terminus neque ad unam speciem, neque ad aliam pertinere potest, tum quia non est major ratio de una quam de alia, tum etiam quia non potest utrique uniri, sed illi tantum ad cujus speciem pertinet. Et eadem ratione non potest pertinere ad tertiam aliquam speciem, quia esset improportionatus ad uniendas vel terminandas tales formas. Propter hanc ergo causam non possunt formæ specie distinctæ inter se uniri. Quod vero sint in subjecto continuo, nil impedit, quia possunt partes subjecti inter se uniri, etiam si partes formæ non uniantur, sed sint quasi contiguæ, vel una terminetur extrinsece, ubi alia intrinsece terminatur, ut necesse est fieri in aggeneratione continua ut rationibus factis declaratum est.

62. Imo etiam, qui tenent quantitatem variari in genito et corrupto, necesse est fateantur, in singulis instantibus continuæ aggenerationis, quantitatem rei genitæ esse intrinsece terminatam illo termino ad quem actio pervenit; reliquam vero quantitatem rei quæ paulatim corrumpitur, carere in eo instante intrinseco termino; non enim potuit aliud intrinsecus pro eodem instante resultare. Alias in omnibus instantibus illius continuæ aggenerationis, infinitæ superficies successive resultarent, et statim seu immediate corrumperentur. Item illæ duæ quantitates in singulis instantibus essent vere contiguæ et propriis terminis terminatæ, et tamen tota mutatio continue fieret. Denique in omnibus et singulis instantibus illius successionis in surgerent et desinerent novæ superficies terminantes in corpore, quod paulatim corrumpitur, et tamen nulla quantitas divisibilis, et existens inter illas superficies inciperet et desineret, quæ omnia impossibilia sunt. Dicendum ergo est, si aggeneratio est continua, ut revera est, unam formam intrinsece, aliam vero extrinsece terminari in singulis instantibus; ergo, supponendo quod quantitas est in materia prima, nihil impediet quominus subjectum illarum formarum continuum sit.

63. Hinc ergo facile respondetur ad difficultatem tactam de formis substantialibus specie diversis informantibus partes ejusdem materiæ. Dico enim, in termino continuante illas partes materiæ tantum esse alteram ex illis formis, illam, nimirum, ad cujus introductionem potuit vis agentis intrinsece attingere. Altera vero pro tunc caret intrinseco termino ; neque hoc est inconveniens, quia impeditur a forma et agente contrariis, ne resultare possit. Atque ita non sequitur unam superficiem esse in duobus subjectis ; nam solum est in illo termino uniente partes materiæ, qui etiam sola una forma seu termino unius formæ informatur, ut dictum est. In quo potest esse major ratio unius quam alterius , propter majorem vim agentis , seu dispositionum. Neque etiam propterea sequitur , quælibet corpora specie distincta posse esse continua, quia potius est valde accidentarium, quod partes ejusdem continui ita informentur diversis formis, quia, scilicet, unum est in via corruptionis, et paulatim transit in aliud. At vero, per se loquendo, res specie diversæ postulant proprios terminos, si sint in statu connaturali, quem non amittunt, nisi aliqualis alteratio vel corruptio in eis fiat. Denique illud compositum, verbi gratia, virga partim sicca, partim viridis, etiamsi quantitas et materia ejus continuæ sint, non est proprie unum numero, physice loquendo. Nam licet materia prima una sit continuatione , tamen materia proxima non est una, et maxime quia unitas numerica magis sumitur a forma quam materia. Et partes ipsius materiæ, licet continuatione habeant quemdam modum unitatis, tamen proprias entitates partiales habent distinctas, secundum quas possunt diversis formis informari, et componere individua simpliciter diversa, licet secundum partem sint unita et continua.

64. *Qualitates diversæ, an possint secundum aliqua indivisibilia esse in uno quantitatis.* — Et juxta hanc doctrinam respondendum existimo ad alteram partem de qualitatibus contrariis ; nam quando duæ qualitates ejusmodi extenduntur in partibus ejusdem superficiei continuæ, non possunt ambæ intrinsece inhærere in linea continuante superficiem, quia sicut tota superficies non potest simul informari illis duabus qualitatibus in gradibus intensis, ita neque una linea, aut unum punctum proportionaliter ; nam in quolibet continuativo illius qualitatis secundum extensionem ejus sunt omnes illi gradus intensionis, qui ubique habent eamdem repugnantiam formalem inter se. Item, quia eodem modo comparatur linea ad superficiem, quo superficies ad corpus ; hæ autem qualitates, ut calor et albedo, licet penetrare possint totum corpus et in illo habere extensionem secundum profunditatem, nihilominus æque repugnant in eadem superficie ac in eodem corpore ; ergo æque etiam repugnant in eadem linea, et in eodem puncto cum proportione, id est, secundum id in quo possunt illis inesse.

65. Dicendum est ergo, ex illis duabus qualitatibus alteram terminari intrinsece , alteram vero extrinsece, unde in illo termino continuante superficiem intrinsece inhærebit terminus unius qualitatis, albedinis, verbi gratia. Altera vero qualitas nullum habebit ibi proprium terminum, sed extrinsece tantum illud attinget. Quod si ratio quæratur, cur potius una quam alia ita terminetur, ex causa efficiente petenda est, scilicet, quia causa efficiens unam illarum qualitatum potuit efficacius attingere illum terminum quam alia, et postquam illa qualitas ita effecta est, formaliter resistit, et impedit ne altera illic introducat suum terminum. Neque hoc est singulare aut novum in physicis mutationibus ; nam si sphæra activitatis agentis extrinsece terminetur, etiam effectum ejus, aut formam ab eo introductam extrinsece terminari necesse est. Vel e converso, si sphæra activitatis terminetur intrinsece, forma existens in reliqua parte passi extrinsece terminabitur. Vel si duo agentia contraria e regione sibi objecta in idem passum secundum diversas partes, et per lineas oppositas efficiant, necesse est ut si actio unius ad unum terminum intrinsece attingat, alterius illuc perveniat tantum extrinsece, quia non potest idem secundum idem simul moveri motibus contrariis in gradibus intensis, seu excedentibus latitudinem, ut loquimur.

66. Sed quæres quomodo illæ qualitates seu formæ propinquæ tunc sint, quia nec contiguæ dici possunt, quia non habent ultimos terminos simul, nec continuæ, quia non habent unum terminum communem. Quidam respondent esse continuas ratione subjecti. Sed certe illud est valde materialiter. Et præterea Aristoteles, 5 Phys., non vocat motus continuos, etiamsi sint in eodem subjecto, et immediate unus alteri succedat sine interpositione quietis, si non sint ejusdem

speciei, et habeant mutatum esse ejusdem rationis, quo suo modo uniri ac continuari possint. Potius ergo accedunt illæ duæ formæ ad contiguitatem, quia non habent communem terminum, et sunt inter se immediatæ. Proprie vero nec contiguæ sunt, propter rationem factam, sed dici possunt immediate cohærentes, vel succedentes, una post aliam. Neque est necesse ut omnia, quæ sunt immediata, sint continua aut contigua, nisi utrumque sit intrinsece terminatum. In quo, ut existimo, est differentia inter quantitatem ipsam, quæ est per se quanta, et formas omnes, quæ sunt quantæ per accidens; nam quantitas si non sit continua cum alia, semper habet suum intrinsecum terminum, quia naturaliter resultat, et non habet contrarium a quo possit impediri. Et quoad hoc eadem est ratio de materia, et ideo in his omnes quantitates aut continuæ sunt aut proprie contiguæ. At vero formæ sunt quantæ per accidens, quatenus extenduntur in subjecto quanto, in quo possunt interdum impediri a forma, vel agente contrario, ne intrinsecum terminum habeant, et ideo interdum sunt inter se immediate sine propria contiguitate.

Quomodo partes uniantur in puncto.

67. Ad septimum argumentum respondetur, hæc indivisibilia copulantia non proprie habere contactum ad partes quas continuant, sed illis intrinsece uniri. Nec potest in linea assignari pars adæquata, cui punctus uniatur, quia nulla pars secundum se totam est immediate in puncto, alioqui vel illa esset æque indivisibilis ac punctum, vel punctum esset quasi extensum vel præsens divisibili spatio ac lineæ. Unit ergo punctum partes lineæ indivisibiliter sese totum uniens utrique, non adhærens toti alicui parti divisibili determinate, sed quasi intime assistendo utrique parti. Quod æque necessario dicendum est, sive ponantur in rebus indivisibilia tantum terminantia, sive etiam continuantia. Fateor tamen hoc argumentum non parum enervare rationem superius factam de tactu globi in puncto, aut plani in superficie. Sed nihilominus, quia ille contactus est inter res non unitas, et esse non potest cum penetratione aliqua, videtur necessarium ut sit in terminis indivisibilibus; hic vero, quia fit intrinseca unio inter superficiem et corpus, aut lineam et punctum, intelligi melius potest, quod superficies immediate per seipsam uniatur entitati corporis, etiamsi in illa entitate non possit signari tota aliqua pars cui uniatur. Et idem est de puncto respectu partium lineæ. Quam vero efficaciam habeat (nam hoc etiam in illo argumento tangitur) discursus, quo Aristoteles, in 6 Physicor., probat indivisibile non posse per se moveri, in illum locum remittendum est. Nam sive puncta actu dentur, sive non, eamdem difficultatem habet discursus Aristotelis, qui non supponit dari punctum separatum, sed ex hypothesi inquirit, si daretur, an posset per se moveri. Et similis quæstio erit, si detur in globo, an possit per accidens moveri, sive actu detur, sive non.

Testimonia Aristotelis exponuntur.

68. Ad alia testimonia Aristotelis in octavo argumento posita, responsio sumenda es ex his quæ supra diximus de variis modis quibus hæc dici possunt esse in potentia ve in actu. Aristoteles enim non affirmat hæ indivisibilia esse in potentia in magnitudin bus, eo sensu, ut ab illis veram entitate excludat; nam 4 Metaph., text. 43, ita dic esse indivisibilia in potentia, sicut numer etiam est in potentia in magnitudine; at ve ro constat numerum quoad totam entitate esse in magnitudine, solumque deesse illi a tualem divisionem seu terminationem. S ergo ait indivisibilia esse in potentia, n quia non sint, sed quia separata non su Unde in fine illius textus ita concludit: *Atq harum* (id est, linearum) *extremum aliqu sit necesse est. Itaque qua ratione linea e concluditur, punctum quoque esse colligit* Cum vero in 3 Metaph., ait, punctum, aut s perficiem esse in potentia, sicut est figu Mercurii in lapide, loquitur de punctis te minantibus, quatenus sunt in potentia in m dio lineæ. Et idem est proportionaliter de superficiebus. Nam, ut supra dicebam hi termini revera non sunt donec result et ideo in toto rigore sunt in potentia. Et dem modis exponitur locus ex 8 Metaph., eodem modo loquitur de partibus contin quo de indivisibilibus, et dicit eas esse potentia in magnitudine. Alia vero loca ficultatem non habent; nam in 3 de Ani potius supponit punctum esse aliquid posi vum, quamvis a nobis per privationem claretur. Unde illud æquiparat nigredi quam per modum privationis albedinis gnoscimus. Et similiter in libro de Ani lium motu, supponit dari in cœlis puncta

divisibilia, quæ sunt poli; negat tamen ea esse substantiam aliquam, in qua possit virtus motiva residere.

SECTIO VI.

In linea et superficies sint propriæ species quantitatis continuæ inter se et a corpore distinctæ.

1. *Punctum nullo modo est species quantitatis.* — Hactenus solum ostendimus dari in rebus hujusmodi lineas, et superficies, ac puncta; nunc explicare oportet quomodo participent essentiam quantitatis. Quæ dubitatio in punctis locum non habet; nam cum omni ex parte indivisibilia sint, quantitatis essentialem rationem non participant. Et ideo omnes supponunt punctum non esse quantitatis speciem, nec vero aliud prædicamentum constituere, sed reduci ad prædicamentum quantitatis tanquam principium ejus, et quid incompletum in eo genere. E contrario vero de corpore, etiam nulla est quæstio ob causam oppositam, scilicet, quia, si quæ est species completa quantitatis, maxime hoc convenit corpori, quod extensum est undique, et divisibile secundum omnem dimensionem. Et ab illo maxime habet substantia materialis molem corpoream, et impenetrabilitatem cum aliis corporibus.

Difficultas quæstionis aperitur.

2. De linea vero et superficie est specialis difficultas. Primo quidem, quia videntur entia incompleta in genere quantitatis; nam sicut punctum est principium lineæ, ita linea est principium superficiei, et superficies corporis; ergo solum corpus est completa quantitas, reliqua vero omnia sunt principia ejus propinquiora, vel remotiora; sunt ergo omnia incompleta in eo genere. Responderi potest lineam et superficiem una ratione divisibiles esse, altera indivisibiles, et hac posteriori ratione non esse quantitates, sed terminos aut principia quantitatum; priori vero ratione esse completas quantitatis species; quia sunt essentialiter extensiones quædam. Sed contra hanc responsionem, quæ communis esse videtur, argumentor, quia cum tres sint dimensiones quantitatis, longitudo, latitudo et profunditas, aut singulæ ex his dimensionibus sunt de essentia singularum specierum, aut de essentia lineæ est una dimensio, de essentia superficiei duæ, et de essentia corporis tres. Primum dici non potest. Si vero dicatur secundum, plane sequitur priores species comparari ad ultimam, ut incompletas ad completam; ergo.

3. Minor quoad priorem partem probatur, quia illæ dimensiones non possunt ita præscindi, ut una non includat alteram, alias impossibile est eas distinguere. Nam si quis velit concipere et explicare extensionem latitudinis, non poterit id efficere per id præcise, quod addit latitudo supra longitudinem, sed necesse est ut in extensione latitudinis longitudinem intrinsece includat; ergo in essentia superficiei includitur linea, ut longitudo est, et non tantum ut indivisibilis est, et idem est de superficie respectu corporis. Et confirmatur hoc ac declaratur; nam si hæ dimensiones præcise et secundum singulas tantum divisibilitates considerentur, non videntur differre formaliter in ratione extensionis; ergo solum distinguuntur penes numerum (ut ita dicam), quatenus, scilicet, una includit tres, aut duas, vel unam tantum dimensionem. Antecedens patet, quia in superficie latitudo præcise sumpta, longitudo quædam est, cujus signum est, quia ipsam latitudinem seu quantitatem ejus linea metimur; ergo extensio lineæ et latitudinis ejusdem rationis sunt; nam mensura esse debet homogenea mensurato; ergo superficies nihil aliud esse videtur, quam extensio habens duplicem longitudinem versus diversas partes seu positiones, et corpus erit habens triplicem longitudinem; nam etiam profunditatem longitudine metimur; ergo non possunt hæ species distingui, nisi quatenus una aliam includit. Et confirmatur, nam hac ratione dixit Aristot., 1 Poster., lineam esse de definitione superficiei, et superficiem de definitione corporis.

4. Quoad aliam vero partem probatur minor; nam imprimis, si de ratione corporis sunt omnes tres dimensiones, ergo corpus in essentiali ratione sua includit superficiem et lineam, non tantum ut sunt indivisibiles, sed prout unam vel duas extensiones habent; ergo linea et superficies non erunt quantitates completæ, sed incompletæ et ordinatæ ad componendum corpus, secundum dimensiones quas habet. Ac deinde ad summum distinguentur hæc tria membra secundum magis et minus intra eamdem speciem. Nam si dimensiones ipsæ præcise ac sigillatim sumptæ formaliter non differunt, solum distinguuntur numero, et non ut entia totalia, sed ut partialia componentia unum; ergo solum hæc differunt inter se tanquam entia

magis vel minus composita intra eamdem rationem; nec refert si quis dicat in numeris causari diversitatem specificam ex additione unitatis, licet unitates omnes sint ejusdem rationis. Nam, quamvis id admittatur in quantitate discreta, quæ sicut non est verum ens per se, ita nec veras ac reales species habet, in quantitate autem continua hoc non habet locum, quæ sicut est verum ac per se ens, ita species ejus non nisi ex propriis rerum differentiis distinguendæ sunt. Sicut solet quantitas continua distingui in bicubitam, tricubitam, etc., et tamen illa distinctio non est in veras species quantitatis reipsa distinctas, sed ratione tantum; ita ergo erit in præsenti, si dimensiones istæ non formaliter, sed materialiter tantum distinguantur.

Quæstionis resolutio.

5. Dicendum nihilominus est, lineam et superficiem esse veras quantitatis species, inter se, et a corpore distinctas. Hæc est sententia Aristotelis, et ab omnibus philosophis et in scholis omnibus communiter recepta. Neque oportet aliter hanc sententiam probare, quam solvendo difficultatem tactam; nam ex ea constabit, quomodo unicuique harum specierum essentialis ratio quantitatis integre conveniat; quomodo item in unaquaque earum sit extensio formaliter diversa, ideoque ipsæ sint quantitates specie diversæ. Et hoc sumi etiam potest ex scientia geometriæ, in qua distinctæ passiones de his speciebus demonstrantur. Quod autem præter has species quantitatis continuæ non sint aliæ, constabit magis ex sectionibus sequentibus. Nunc in quantitate permanente et intrinseca (ut aliqui vocant), res est etiam communis et clara, quia non possunt intelligi plures modi extremorum, aut terminorum continuantium, præter puncta, lineas et superficies. Unde mathematici, ut colligant numerum harum specierum, cogitatione effingunt lineam describi ductu puncti, superficiem ductu lineæ versus latus, corpus ductu superficiei versus latitudinem; nec possunt concipi plures differentiæ harum dimensionum. Item hoc demonstrant, quia lineæ rectæ non possunt perpendiculariter sese intersecare, ita ut angulos rectos conficiant, nisi tribus modis, scilicet, describendo crucem duabus lineis, et tertia utramque per illud punctum, in quo se secant, configendo; his namque tribus lineis tres dimensiones respondent, ut constat, nec plures possunt excogitari. Solet etiam hoc magis physice ostendi ex differentiis positionum quæ tantum sunt tres, tribus dimensionibu correspondentes, scilicet, sursum et deorsum longitudini; dextrum et sinistrum, latitudini ante et retro, profunditati. Lege Arist., 1 d Cœlo, c. 1; et Ptolom., lib. de Dimens.; nostrum Clavium, in sua Sphæra, c. 1.

Ad rationes dubitandi respondetur.

6. Ad difficultatem ergo propositam rect in principio responsum est, lineam (et ide est proportionaliter de superficie) esse entit tem quamdam ex se et per se habentem pr priam extensionem, quam substantiæ com municat, et ideo sub ea ratione esse veram completam quantitatis speciem. Quanqua quia hujusmodi ens simul etiam indivisibi est, sub alia ratione possit terminare et cop lare partes alterius extensionis, et ut sic po sit ens incompletum appellari; incomplet (inquam) non in toto genere quantitatis, s in specie superficiei. Punctum enim et toto genere quantitatis est incompletun quia nullam habet extensionem, et peculia ter in specie lineæ, quia est proprium prin pium ejus, et in illius definitione ponitur; nea vero in genere quantitatis complet quid est, tamen in specie superficiei est q incompletum, quatenus est principium ej et aliquo modo illam componit.

7. *Objectio.* — Dices: hac ratione respo dere potest aliquis, etiam materiam prim vel formam, esse speciem completam subst tiæ; nam licet, prout componunt unam s stantiam, sint incompletæ, prout sunt ta entitates substantiales, habent suas ratio et essentias completas. Et e converso igni aqua dici poterunt entia incompleta; nam cet secundum se in suis speciebus compl sint, quatenus componunt unum universi sunt incompleta.

8. *Responsio.* — Respondetur, neque e novum aut singulare, ut unum et idem secundum diversas rationes et respectus completum et incompletum, neque id extendendum ad quælibet entia sine vera tione aut fundamento. Primum patet, eadem dependentia in ratione viæ est completum ens, et in ratione actionis ens completum in illo genere, et alia exen superius proposita sunt. Maximeque h hoc locum in accidentibus, quia cum abso in genere entis sint incompleta entia, f possunt diversis respectibus esse comp vel incompleta accidentia in ordine ad di

as species. Alteram vero partem recte pro- ant exempla adducta; tamen quod ad præ- ens spectat, non sunt similia; nam materia t forma sub nulla ratione participant integre ssentiam substantiæ, et ideo non possunt i eo genere completa entia vocari. E contra- io vero aqua et ignis, ita sunt completa entia i genere substantiæ, ut natura sua non ordi- entur ad componendum aliquod completum ns, quod sit vere ac per se unum in aliquo enere; neque enim universum est hujusmo- i ens; neque ipsa entia ipsum componunt er veram et realem unionem inter se, sed ntum ordine quodam. Linea vero proprie per se unitur superficiei partibus, et ad ic est natura sua instituta, neque alio mo- potest naturaliter existere, etiamsi alio- ii completam quamdam extensionem quan- atis habeat. In quo est magnum discrimen ter substantiam et accidentia, ut dixi; nam ıbstantia, quæ est simpliciter completa in nere substantiæ (physice loquimur), nun- ıam potest esse talis, ut natura sua insti- atur vel ordinetur ad componendam ali- ıam completam substantiam, formaliter ac r seipsam; eo quod ens completum in ge- re substantiæ sit simpliciter completum in nere entis. At vero accidens, licet sit com- etum in aliqua specie accidentis, potest sub a ratione habere aptitudinem, ut institua- r ad componendam aliam speciem acciden- . Sicut etiam in genere qualitatis, tam po- itia, quam actus, est qualitas completa, nihilominus una ordinatur ad aliam, ut tentia ad actum, vel ut actus ad potentiam; b qua ratione utrumque incompletum quid istimari potest.

Quomodo tres dimensiones inter se comparentur.

9. Ad alteram partem, seu replicam contra nc responsionem, si modum loquendi phi- sophorum consideremus, satis incertum est, id sentiant de his dimensionibus, et de mo- quo in his speciebus quantitatis includun- . Mihi tamen ita videtur sentiendum, ut primis dicamus has tres dimensiones, lon- udinem, latitudinem, et profunditatem, se inter se diversarum rationum. Quod fa- e probatur, quia longitudo sola, etiamsi rsus quamcumque partem protendatur, rsum, deorsum, et versus omnia latera, n efficiet planitiem aut latitudinem, quia n potest latitudo componi ex solis indivisi- ibus lineis secundum eam rationem qua indivisibiles sunt, neque etiam quatenus sunt divisibiles, quia ut sic non efficient, nisi majorem longitudinem. Unde nec lineæ solæ poterunt quasi continue extendi versus omnem partem, nisi inter eas interponatur aliud genus extensionis, diversæ rationis ab extensione linearum, et hanc extensionem vocamus latitudinem. Eademque proportio est latitudinis ad profunditatem. Neque contra hoc obstat ratio superius facta de mensura longitudinis. Ex illo enim indicio solum habetur, in superficie aut corpore reperiri lineas ex omni parte et secundum omnem positionem, atque ita esse permistas has dimensiones, ut non possit aliqua planities vel profunditas reperiri, in qua non sit interposita longitudo; atque inde fit, ut omnis quantitas ex quacumque parte possit per longitudinem mensurari. Illa autem mensura non est formalis mensura latitudinis vel profunditatis, quia una non commensuratur aut adæquatur immediate alteri; sed potest dici mensura virtualis seu mediata, quatenus ex longitudine unius lateris et alterius colligi potest, per principia mathematicæ, quanta sit extensio totius plani. Cum autem Aristoteles dixit, mensuram debere esse homogeneam mensurato, loquitur de mensura formali et adæquata, quæ per coaptationem ad rem quantam ejus magnitudinem notificat. Et hoc modo planum plano immediate mensuramus, et corpus corpore, quomodo vini quantitatem amphora mensuramus.

10. *Formalis differentia inter lineam, superficiem et corpus.* — Deinde dicendum est, has species non differre proprie penes numerum dimensionum, formaliter loquendo, sed quasi præsuppositive; superficies enim proprie differt a linea, quia habet propriam quamdam extensionem diversæ rationis ab extensione lineæ; et corpus similiter differt ab utraque, quia aliam propriam extensionem habet; tamen, quia extensio lineæ alias non includit, neque etiam formaliter supponit, ideo definiri solet linea, quod sit quantitas unius seu primæ dimensionis, vel longitudinem habens sine latitudine et profunditate. At vero extensio superficiei necessario supponit et includit aliquo modo extensionem lineæ, non quia formaliter illa constituatur, sed quia indiget lineis ad suarum partium continuationem et terminationem, et ideo dicitur superficies quantitas duarum dimensionum, seu habens latitudinem et longitudinem sine profunditate, quamvis non

eodem modo utramque dimensionem includat; nam formaliter (ut sic dicam) includit latitudinem; longitudinem vero quasi materialiter aut præsuppositive, quod alii dicunt includere latitudinem in recto, longitudinem vero in obliquo; nam superficies definiri potest, quod sit latitudo, longitudine continuata. Atque eadem proportione loquendum est de corpore; nam definiri potest, quod sit quantitas trium dimensionum, seu habens profunditatem cum latitudine et longitudine, quod eodem sensu accipiendum est.

11. Solum est in his nominibus cavenda æquivocatio; hæ namque voces in alia significatione vulgo accipi solent; nam in plano inæqualium laterum minor extensio appellari solet latitudo; major vero dicitur longitudo, cum tamen, mathematice loquendo, in utroque latere sit longitudo linearum, et propria extensio latitudinis, quæ ad superficiem pertinet. Unde in plano quadrato, vel nullum latus potest dici planum aut longum in eo vulgari sensu, vel æqualiter, et ad arbitrium loquentis utrumque latus potest ita appellari. Similiter altitudo, profunditas, et crassities appellari solent in corporibus penes quamdam proportionem ad corpus humanum, seu ad differentias positionum; altitudo enim dicitur extensio seu expansio versus superiorem locum, profunditas versus inferiorem; extensio vero, quæ est in transverso, seu penes ante et retro, sinistrum aut dextrum, vocatur crassities seu corpulentia, quæ omnia nos per modum longitudinis mensuramus. Proprie tamen et philosophice loquendo, profunditas seu corpulentia significat propriam corporis extensionem a latitudine et longitudine distinctam.

SECTIO VII.

Utrum locus sit vera species quantitatis continuæ ab aliis distincta.

1. *In loco quot inveniantur.* — Suppono sermonem esse de loco corporum, in quo tria possunt considerari. Primum est, spatium illud seu intervallum quod corpus replet et occupat sua quantitate. Secundum est præsentia, quam corpus ipsum habet in tali spatio. Tertium est superficies ultima corporis continentis. Quartum addit Scot., Quodlib. 11, scilicet, relationem continentis, quæ est in loco respectu locati, in qua putat rationem loci positam esse. Nos vero, quod ad præsens attinet, hanc relationem omissam facimus, quia vel nihil est, vel posterior est, et resultans ex circumscriptione loci; et quia de illa satis notum est non esse speciem quantitatis.

Spatium non est quantitas.

2. De primo autem supra nominato anti- qui philosophi putarunt, intervallum hoc quod a nobis concipitur inter parietes hujus aulæ, esse veram quantitatem et dimensiones quasdam a corporibus separatas, ut ex Aristotele habemus in 4 Physic., ubi Philopon., in digress. de loco, refert, Stoicos et Academicos in ea fuisse sententia, a qua ip se non dissentit. Juxta eam tamen sententiam illud spatium non videtur esse specie quantitatis distincta a præcedentibus, qui in illis dimensionibus non esset aliud exten sionis genus præter longitudinem, latitudi nem, vel profunditatem.

3. Merito tamen Aristoteles eam senten tiam rejicit, et cum eo omnes interpretes præsertim Commentator, D. Thom., Alber tus, et Themistius, 4 Phys., text. 36; Sim plicius, text. 40. Tum quia vel illæ dimen siones essent separatæ ab omni substanti et hoc repugnat accidentibus ex natura re ut loquimur. Vel si essent in substantia cor porea, illa non esset locus, sed potius loca tum quid. Tum etiam quia, utcunque esse illæ dimensiones, si essent vera quantitas potius impedirent ingressum alterius corpo ris in hujusmodi intervallum. Quapropter u hujusmodi intervallum possit corpore com pleri, potius concipiendum est, ut ex se ca rens omni reali dimensione. De quo spati sic concepto certum est non esse ens real positivum, et consequenter non esse speciem quantitatis. Quod, præter dicta, est nobis ev dens, quia illud spatium non est aliqui creatum, aut temporale, sed eo modo qu esse concipitur, æternum est; non potest e go esse verum ac reale ens. An vero poss locus appellari, quæstio forte est de nomin sed ad nos nunc non spectat. Item an sit ta tum fictitium aliquid et imaginarium, vel al quo modo dici possit vere esse, dicemus i ferius, disputantes de Ubi, et de entibus ra tionis.

Præsentia in spatio non est quantitas.

4. De secundo, id est, de præsentia ill seu modo existendi quem habet corpus in sp tio quod replet, nunc etiam non agimus, se supponimus hoc non pertinere ad prædic

entum quantitatis, sed ad speciale prædimentum Ubi, de quo infra dicturi sumus. bet quidem hujusmodi præsentia in corralibus rebus extensionem, ratione cujus anta dici potest. Sed tamen non ex se, l ex subjecti quantitate talem habet extennem, qua ratione supra, sect. 1, adnotanus, præsentiam rei spiritualis in spatio isibili, non esse proprie quantam, etiamsi uo modo divisibilis sit, quia ex subjecto habet extensionem, nec divisibilitatem. circa, sicut alia accidentia, quæ sunt in pore quanto, licet extendantur ad quantem subjecti, non tamen habent proprias ntitates, sed sunt quanta per accidens, hic modus præsentiæ, quoad extensio quam habet ex parte subjecti, est quod quantum per accidens a quantitate sub-, non tamen constituit propriam spe quantitatis. An vero per habitudinem spatium habeat ex se propriam aliquam nsionem, quæ possit quantitas appellari, arabitur sectione sequenti, simul cum nsione motus.

superficie continente versatur quæstio.

De tertio igitur, id est, de superficie inente, præcipue tractatur quæstio. Et difficultatis est, quia Aristoteles, 4 Phys., concludit hanc superficiem esse verum alem locum. Et tamen in prædicamenantitatis numerat locum inter species titatis continuæ, et distinguit illum a speciebus supra numeratis. Et ratione ari potest, quia esse formam intrinseet extrinsecam, sunt rationes sufficiend distinguendas species, imo interdum ad distinguenda prædicamenta, ut pa actione et passione. Sed locus distinr a superficie, ut forma extrinseca ab seca; nam superficies, ut terminat pro corpus cui inhæret, habet rationem incæ formæ, et est una ex tribus spes supra numeratis; ut autem circumt et continet aliud corpus, habet se ut extrinseca ejus; ergo ut sic constituit ctam speciem, quæ ad genus quantitartinet, quia confert locato quamdam sionem extrinsecam, ratione cujus et ensura ejus, et illi est æqualis, quæ proprietates quantitatis.

n contrarium autem est, quia Aristot., Metaph., cap. 13, in numerandis spe quantitatis continuæ locum omittit. er quod omnes fere auctores in hoc conveniunt, sub aliqua ratione dividi quantitatem continuam et permanentem adæquate in illas tres species, ac proinde rationem illam quantitatis loco minime convenire. Laborant autem multi in conciliandis his testimoniis Aristotelicis.

Prima opinio refertur et improbatur.

7. Et pervulgata quidem distinctio est, quantitatem posse considerari aut in ratione mensuræ, aut in ratione extensionis seu divisibilitatis. Et priori quidem modo dicitur locus numerari inter species quantitatis, quia est mensura extrinseca; posteriori autem modo non est species quantitatis, quia non habet peculiarem extensionem, neque illam locato confert. Verumtamen distinctio non est necessaria, neque prior pars ejus veritatem continet. Primo quidem, quia jam ostensum est rationem mensuræ nullo modo esse essentialem quantitati, nec secundum illam posse distingui species ejus. Quin etiam ostendimus rationem mensuræ non posse alicujus rei aut prædicamenti essentiam constituere. Nam si sumatur in actu, est denominatio extrinseca ab actu animæ; si vero sumatur aptitudine, supponit in re propriam naturam, ratione cujus est apta, ut per eam alia cognoscatur, quæ aptitudo nihil addit entitati rei, sed connotat aliquid extrinsecum, ut in passionibus entis, et in aliis sæpe declaratum est.

8. Unde argumentor secundo, nam superficies, ut intrinsece terminat proprium corpus, non est mensura ejus, quia non notificat quantitatem ejus, sed potius, quantum est ex se, reddit illud mensurabile; ergo sub ratione mensuræ non potest distingui specie a loco. Imo esse mensuram, saltem aptitudine, non est alio modo proprietas superficiei, nisi quatenus alteri corpori potest aliquo modo coaptari, quo modo non tantum locus potest assumi, ut mensura locati, sed etiam locatum loci; sicut enim per capacitatem vasis quantitates aquarum mensuramus, ita per quantitatem aquæ interdum mensuramus quantitates distinctorum vasorum. Et hoc modo non solum per superficiem, sed quodammodo per totam corporis molem quantitatem alterius mensuramus, quod maxime conspicitur in ponderibus. Unde oporteret corpus etiam in duas species distinguere. Quod si dicatur pondus non mensurari per quantitatem, sed per gravitatem, quæ est qualitas, oportebit vel ob illam rationem mensuræ aliud genus

accidentis constituere, vel certe concedere illam esse peculiarem speciem quantitatis, quia, licet gravitas sit qualitas, tamen non mensurat, nisi ut aliquo modo quanta est, sicut de tempore aliqui dixerunt, ut infra videbimus. Simile argumentum fieri potest de linea, quia, licet nos non utamur lineis indivisibilibus ad mensurandum, tamen cum quantitatem panni ulna mensuramus, per se non utimur nisi sola longitudine; unde illa non est proprie mensura loci; constituet ergo distinctam speciem. Ratio ergo mensuræ nullo modo distinguit species quantitatis, sed sicut in communi est proprietas generis, ita determinatis modis est proprietas singularum specierum.

Alia opinio improbatur.

9. Alii ergo distinguunt de quantitate intrinseca et extrinseca, et dicunt superficiem continentem respectu locantis esse terminum intrinsecum; respectu vero locati esse extrinsecum terminum, et ita distinguunt diversas species quantitatis extrinsecæ et intrinsecæ. Et juxta hanc sententiam videntur locus et superficies distingui etiam in ratione extensionis; nam locatum quodammodo extrinsece extenditur ad extensionem loci, unde etiam illi configuratur. Sed hæc etiam distinctio non est conveniens. Nulla enim est quantitas extrinseca, si vere ac proprie de quantitate loquamur; nam per extrinsecam quantitatem nullo modo extenditur aliena substantia vel quantitas. Quod enim locatum dicitur coextendi loco, non est quia formaliter per illum extendatur, sed solum per juxtapositionem, quo modo etiam locus extenditur juxta exigentiam locati, et interdum locus se accommodat seu configuratur locato potius quam e converso, ut cum aqua circumdat arborem vel columnam; unde id non provenit ex ratione loci aut locati, sed ex eo quod unum corpus est liquidum, et facile cedit, aliud vero resistit. Atque eadem ratione, esse terminum extrinsecum commune est tam locato quam loco, et non constituit propriam aliquam vel specialem rationem quantitatis, aut alicujus accidentis, nisi fortasse alicujus relationis, quia esse terminum extrinsecum non est informare vel efficere, sed vel esse juxtapositum, vel obsistere alteri, ne ultra progrediatur.

Locus non est propria quantitatis species.

10. *Duplex loci continentis consideratio.* — Dicendum ergo absolute censeo, locum non esse peculiarem speciem quantitatis distinc tam a reliquis, sed vel nullo modo pertiner ad quantitatem, vel ad summum esse pro prietatem quamdam superficiei aut superf cierum. Declaratur et probatur, nam dupl citer potest considerari locus : uno modo, aptitudine tantum continens aut locans aliud alio modo, ut actu locans, et actu circumscr bens aliud. Priori modo, quamvis in re ips non detur locus cum ea aptitudine sine actu quia non datur realis locus vacuus, absolu tamen non involvit repugnantiam, et præte ea potest facile secundum eam præcisam r tionem a nobis considerari, quomodo v cuum definitur, esse locum vel superficie aptam repleri corpore et illo carentem. H ergo modo locus in re nihil addit superfici sed declarat quamdam aptitudinem, qua superficies per seipsam habet, vel si (ut v lunt aliqui) de ratione loci est, ut sit supe ficies concava, ad summum addet quamd figuram; in ratione tamen quantitatis null differentiam addere potest, aut speciem co stituere. Sicut quod superficies sit apta recipiendam albedinem, aut ut possit e æqualis vel inæqualis, solum dicit propri tem superficiei, ratione distinctam. Et o mum exemplum est de veste, quæ secund superficiem suam apta est peculiari m circumdare et denominare vestitum, q aptitudo requirit quidem peculiarem fi ram, nihil tamen addit ad prædicament quantitatis per se pertinens, sed ad summ includit vel supponit aptitudinem illam, quamdam proprietatem superficiei, rati distinctam. Et pari modo, in superficie locatæ seu locabilis, potest considerari a titudo quædam, ut circumscribatur lo etiamsi actu non circumdetur extrinseca perficie, ut de ultima sphæra cœlesti dici let. De qua aptitudine proportionaliter et dici poterit, requirere specialem figuram mirum convexam; non tamen constitu specialem rationem quantitatis, sed ad s mum explicare proprietatem cujusdam su ficiei ultimæ, ratione distinctam ab illa igitur aptitudine tantum consideratus lo in ratione quantitatis solum dicere p proprietatem quamdam ratione distinct superficie ultima. Dixi autem, *superficie* *superficierum*, quia non est de ratione h modi loci, ut sit una superficies conti nam, licet arbor aut homo, partim aqua, tim aere circumdetur, unum locum h censetur constantem ex duabus superfici

nter se contiguis. Imo, quatenus locus debet esse immobilis, teste Aristotele, superficies variæ sibi succedentes in eadem distantia ad polos, dicuntur esse idem locus numero, quod etiam declarat, locum physicum non esse speciem quantitatis continuæ, tum quia ipse per se non postulat continuitatem, tum etiam quia nulla quantitas est illo modo immobilis.

11. Posteriori autem modo considerando locum, ut actu circumdantem, denominantem locatum, multo minus potest speciem quantitatis constituere; nam vel talis species sit quantitas corporis locantis, aut corporis locati; si locantis, non est nisi superficies, tum illa denominatio locantis nullam extensionem aut magnitudinem illi corpori addit, neque aliquid aliud ad rationem quantitatis pertinens, sed ultra explicatam aptitudinem, addit solum propinquitatem alterius corporis et relationem ad illud. Nec vero locus ipse circumstans potest dici quantitas corporis circumdati, quia licet in eo supponat quantitatem, non tamen addit illi ullum extensionis genus, ut supra declaratum est. Unde nec formaliter illi confert effectum ullum ad quantitatem pertinentem. Quocirca, etiamsi demus, superficiem circumscribentem comparari ad corpus circumscriptum aliquo modo ut formam extrinsecam ejus, et ut sic habere rationem aliquam, quamvis improprie tamen, accidentis, tamen sub ea ratione non potest pertinere ad prædicamentum quantitatis. Primo, quia quantitas dicit accidens verum ac proprium, et consequenter intrinsece ac proprie inhærens; locus autem circumstans, non nisi improprie et per analogiam potest dici accidens corporis circumscripti. Secundo, quia effectus formalis quantitatis, quam supra explicuimus, est primo distinctus ab illo quasi effectu, vel potius denominandi modo quem habet corpus circumscribens in circumscriptum. Et hoc etiam optime declarat exemplum de veste supra allatum; nam revera etiam vestit secundum ultimam superficiem, et ut sic est forma extrinseca, et ut sic non pertinet ad prædicamentum quantitatis, sed ad aliud. Simileque est de albedine gypsi comparata ad ipsum, vel ad parietem gypsatum; nam respectu gypsi, quod album denominat, comparatur ut forma inhærens, et ut sic est propria qualitas; respectu vero parietis, quem denominat dealbatum, comparatur ut forma adjacens, et denominans solum medio corpore adjuncto, et ideo ut sic non pertinet ad prædicamentum quantitatis. Ad quod autem prædicamentum omnes hæ denominationes pertineant, dicemus infra explicando prædicamenta Ubi, et habitus.

Ad fundamenta contrariæ sententiæ.

12. *Aristoteles in Prædicamentis quas species assignarit quantitati.* — Ad Aristotelem ergo in Prædicamentis respondetur, ibi non examinasse exacte propriam rationem quantitatis et specierum ejus, sed eas species numerasse, quæ in aliorum ore circumferebantur, et multi satis probabiliter censent, ibi per locum intellexisse spatium, quod antiqui putabant propriis dimensionibus plenum esse. Ad rationem autem jam responsum est, superficiem continentem consideratam ut formam extrinsecam, non pertinere ad quantitatem, nec conferre formaliter aliquam extensionem corpori circumscripto, sed vel efficiendo, vel resistendo, conferre ad terminationem ejus. Quomodo, ut dixi, etiam locatum potest ad ipsum locum comparari, et gladius dividens dici potest terminare partes divisas. Quod autem hic locus possit esse æqualis, et assumi ut mensura, non fundatur in propria ratione loci, aut formæ extrinsecæ, sed in propria ratione quantitatis et superficiei. Cujus signum est, quia etiam locatum, ratione suæ superficiei, habet quod possit esse æquale, et assumi etiam in mensuram ipsius loci, si quantitas locati notior sit, ut supra declaravimus.

SECTIO VIII.

Utrum motus aut extensio ejus propriam speciem quantitatis continuæ constituat.

1. *Utrinque ratio dubitandi.* — Ratio difficultatis est, quia motus est de genere continuorum, teste Aristotele, 3 Physicor., in princip.; ergo motus est quoddam quantum continuum; ergo habet quantitatem, qua sit quantum et continuum; illa autem non est corpus, nec superficies, nec linea; ergo est distincta species quantitatis. In contrarium vero est, quia Aristoteles hoc loco 5 Metaph., c. 13, numerat motum inter quanta per accidens, quia solum est quantitas ratione magnitudinis, supra quam fit motus, ubi peculiariter videtur loqui de motu locali; proportione autem servata, intelligendus est de omnibus. Species autem quantitatis non multiplicantur propter ea quæ

sunt quanta per accidens; alias quot essent in substantia accidentia quanta, tot multiplicandæ essent species quantitatis.

Opinio affirmans.

2. Suppono sermonem esse de motu proprie dicto, id est, successivo et continuo; nam de mutatione, quæ in instanti fit, clarum est non esse quantam, cum divisibilis non sit; de successione autem discreta nunc non agimus; spectat enim ad disputationem sequentem, ubi de quantitate discreta disseremus. De motu igitur sic sumpto est multorum opinio, licet essentialiter non sit quantus, aut quantitas, in eo tamen esse propriam quamdam quantitatem, quæ est proprietas ejus, per se secundo illi conveniens, constituens autem sub genere quantitatis peculiarem quamdam speciem distinctam a tribus enumeratis, atque etiam a tempore. Ita tenet Fonseca, lib. 5 Metaph., c. 13, quæst. 8. Et omissa priori parte negativa, de qua postea nonnihil dicemus, quia ad præsens institutum fere nihil pertinet, posterior probatur. Quia in motu est peculiaris modus continuitatis, quæ in successione distinguitur ab omni continuitate permanente. A successiva vero continuitate temporis distinguitur, quia continuitas motus solet esse magna, cum temporis est parva, et e converso; nam in celeri motu est magna continuitas motus, et parva temporis, quod contra accidit in tardo motu. Item quia continuitas temporis est mensura continuitatis motus, teste Commentat., 4 Phys., com. 119. Cujus ratio est, quia temporis successio seu continuitas invariabilis est. Et potest hæc pars posterior confirmari ex priori; nam continuitas motus est quædam proprietas ejus extra essentiam ipsius existens, et hæc univoce convenit omni motui; ergo pertinet per se ad aliquod prædicamentum; sed non pertinet nisi ad prædicamentum quantitatis, et in illo non potest reduci ad alias enumeratas species; ergo per se constituit propriam speciem. Tandem, motus habet proprias partes extensionis, nimirum mutationes partiales; habet etiam propria continuativa, quæ a philosophis vocantur *mutata esse;* ergo habet propriam continuitatem, et compositionem quantitativam distinctam a reliquis.

Contraria sententia probatur, et quæstio resolvitur.

3. Nihilominus dicendum censeo, motum non esse ita per se quantum, ut ratione illius necesse sit quartam speciem quantitatis continuæ adjungere; hanc existimo esse sententiam Aristotelis, qui tam in dialectica quam in metaphysica motum dicit esse quantum per accidens. Atque ita sentiunt frequentius expositores ejus, præsertim D. Thom., 5 Metaph. Ut autem eam probem suppono in motu duplicem intelligi poss extensionem et continuitatem: una est e parte subjecti, quæ est propria corpora lium motuum; alia est ex parte termi seu latitudinis ejus, quæ communis e omni motui successivo, sive corporali, siv spirituali. De priori extensione et continu tate nulla est controversia, quin secu dum illam motus dicatur quantus per a cidens, et ideo ad eam non requirat pec liarem speciem quantitatis, sed eam suf cienter habeat ex quantitate subjecti corp rei in quo existit. Quomodo dixit Philos phus, 2 de Generat., text. 2, motum es continuum, propter id quod movetur; et Physic., text. 33, ait motum dividi secu dum divisionem mobilis; totumque mot esse totius mobilis, et partem partis. Q fit ut, sicut alia accidentia, quæ extendu tur per corpus, sunt quanta per accidens ita etiam motus secu dum hanc extensionem sit quantus per ac dens, nam extenditur ad extensionem su jecti.

4. Unde etiam fit, ut hæc extensio n solum in motu proprie dicto, sed etiam mutatione instantanea reperiatur, ut c illuminatio subito fit in toto corpore, visio in oculo, in quo habet extension aliquam; nam sicut lumen ipsum, vel ac videndi, ut est qualitas corporea, sunt ext sa in subjecto, et quanta per accidens, a actiones, vel mutationes, quæ in illis q litatibus efficiendis interveniunt, haben milem extensionem in subjecto, et sunt et quantæ per accidens. Ex quo etiam inf gitur, licet interdum contingat, hanc ext sionem motus in subjecto successive fi nihilominus extensionem et continuitam ejus non pertinere ad distinctam vel pe liarem speciem quantitatis; nam etiam provenit illa extensio ex quantitate subj adjuncta (quoad successionem) imperfect vel voluntate agentis, quod vel non v vel non vult totum subjectum simul im tare, sed prius unam partem quam al quia modus seu ordo agendi non p

ariare intrinsecam et propriam rationem uantitatis. Cujus etiam signum est, quod i mutatio talis sit, ut effectus, qui per eam t, pendeat ab agente in fieri et conservari, tiamsi actio ipsa, vel mutatio in prima effecone successive extendatur per subjectum, ihilominus tota simul sic extensa conserari possit aliquo tempore in subjecto, ut anifeste patet in illuminatione; nam licet cerna, quæ per motum applicatur, sucssive extendat actionem suam ad remotas artes aeris, postea simul conservat illumiationem extensam per easdem aeris pars; quod ergo inter partes illius mutationis t ille ordo successionis vel simultatis quoad ceptionem vel durationem, per accidens t, et non oritur ex aliqua quantitate illis trinseca, sed ex imperfectione, ut dixi, l voluntate agentis.

5. *Motus localis, augmentatio et altera-o, in quo conveniant, et in quo differant.* — enio ad alium extensionis modum, de quo t proprie controversia et difficultas, et ut arius procedat demonstratio, distinguamus es motus, quos Aristot., 7 Physic., disxit, alterationem, scilicet, augmentatioem, et motum localem; nam inter eos est qua convenientia quoad radicem vel capaatem continuationis et successionis, et qua etiam diversitas. Conveniunt siquim, quia in omnibus radix successionis et ntinuationis est aliqua latitudo termini malis; differunt vero, quia in augmentane per se etiam est necessaria extensio bjecti; in alteratione vero minime; loquor im late de alteratione pro quacumque inisione qualitatis, quæ etiam in actibus vel bitibus animæ invenitur. Motio item loca-, licet, physice seu materialiter sumpta, quirat mobilis extensionem ad successiom suam, tamen absolute potest in rebus orporeis reperiri. Et secundum totam hanc itudinem oportet nos considerare succesnem motuum, cum metaphysice et abscte illam contemplemur. Deinde oportet urate distinguere inter continuationem, cessionemque alicujus mutationis; hæc m duo non sunt omnino idem, nec contuntur; potest enim mutatio aliqua esse tinua, etiamsi successiva non sit, quod et, tum in continuatione extensionis, tum im intensionis; nam si in momento tota erficies calefiat, sicut illa calefactio habet ensionem in superficie illa, ita etiam ha- continuationem suarum partium, etiamsi non habeat successionem. Et idem est, si calefactio ut octo (quod non repugnat) in instante fiat in aliquo subjecto; nam sicut forma illa habet gradus intensionis inter se unitos, quam unionem per proportionem ad quantitatem, continuationem appellamus, ita in illa mutatione sunt partes correspondentes gradibus formæ, et habentes inter se proportionalem unionem; sic igitur est in illa mutatione continuitas sine successione; differt ergo continuatio mutationis a successione, et ratio est clara, quia successio requirit prius et posterius in duratione; continuitas vero solum requirit unionem partium habentium terminum communem, etiamsi simul fiant.

6. At vero e contrario successio proprie sumpta, prout de illa loquimur, intrinsece includit aliquam continuationem; nam licet aliqua successio dicatur esse discreta, illa tamen proprie non est in una et eadem mutatione, sed in diversis, ex quibus una non efficitur, nisi per accidens aut consideratione nostra, ut latius dicemus disputatione sequenti, et infra, explicantes prædicamentum Quando; successio autem de qua hic agimus, est illa quæ in uno et eodem motu reperiri potest, et hæc requirit sine dubio continuationem. Nam unitas motus, teste Aristotele, 5 Phys., ex continuatione temporis maxime pendet. Consistit autem hæc continuitas in hoc, quod partes mutationis, quæ simul non fiunt, immediate et sine interruptione sibi succedant, et aliquo indivisibili termino copulentur, ita ut ante illum immediate una pars motus præcedat, et post illum alia pars immediate subsequatur; hæc ergo continuitas est de intrinseca ratione talis successionis.

7. Unde, mea sententia, valde errant, qui dicunt successionem esse de essentia motus, non vero continuationem, cum in propria successione intrinsece includatur continuatio, ut declaratum est. Item, quia non potest esse successio in communi de essentia motus, quin determinata successio sit de essentia determinati motus; est autem omnis successio, aut continua, aut discreta, sicut et motus; ergo si successio est de essentia motus, successio continua erit de essentia motus continui, qui solus est proprie unus per se. Et ideo illum tantum intelligimus nomine motus proprie sumpti, ut dictum est; eadem ergo proportione loquendum est de successione, et continuitate successionis. An

vero talis successio sit de essentia motus, dicemus inferius, explicantes prædicamentum passionis, et ex parte etiam constabit ex his quæ nunc subjiciemus.

In continuitate intensionis nullam esse veram quantitatem.

8. His ergo positis, sigillatim probandum est, in nullo motu esse continuitatem, seu extensionem, quæ propriam et distinctam speciem quantitatis requirat. Et imprimis hoc clarius liquet in mutatione intensiva ; nam in ea potest considerari continuitas partium, aut simul existentium si simul fiant, aut sibi continenter succedentium, si fiant successive. Priori modo illa continuitas non pertinet ad extensionem quantitatis, sed ad intensionem qualitatis. Unde, sicut latitudo intensiva diversi generis est ab extensiva et non pertinet ad genus quantitatis, sed reducitur ad prædicamentum et ad genus vel speciem talis qualitatis, tanquam modus ejus, vel tanquam entitativa integritas et compositio ejus, ita prorsus, et eadem proportione, dicendum est de mutatione tendente ad intensionem illius qualitatis, et de continuatione partium ejus ; nam solum est modus intrinsecus ejus, et compositio ac integritas entitativa illius, pertinens ad idem genus. Nam si mutatio illa consideretur præcise ut via quæ reducitur ad prædicamentum sui termini, ad illud etiam reducetur dicta continuitas ; si vero consideretur illa mutatio in ratione actionis vel passionis, ad hæc eadem prædicamenta pertinebit dicta continuitas ; nam, sicut qualitas intensa, et ejus intensio, et unio, seu continuitas graduum intensionis, ad idem genus qualitatis pertinent, ita actio vel passio intensa, et ejus intrinseca compositio et unio, seu continuitas in sua ratione, ad proprium uniuscujusque genus spectant.

9. Posteriori etiam modo sumpta hæc continuitas, etiam cum successione, non potest ad prædicamentum quantitatis pertinere ; nam imprimis hæc successio non fundatur in aliqua quantitate, sed in latitudine intensiva formæ, quæ est terminus mutationis ; sicut ergo illa latitudo intensiva non spectat ad genus quantitatis, ita nec successio, quæ in illa fundatur. Deinde sola latitudo intensiva formæ, licet sufficiat (ut ita dicam) ad capacitatem successionis in ejus intensione, non tamen per se ac necessario illam successionem requirit, quia, sicut plures gradus qualitatis intensæ possunt simul esse, ita etiam possent simul fieri, quantum est ex parte ipsius qualitatis. Quod ergo non simul, sed successive fiant, provenit ex conditione agentis comparati ad tale passum, id est, aut ex voluntate agentis, si liberum sit, aut ex impotentia, quia non potest simul vincere totam resistentiam passi, aut ex applicatione quia successive magis ac magis ad passum applicatur ; ergo illa successio non provenit ex aliqua intrinseca quantitate talis mutationis. Patet consequentia, quia extensio proprie quantitativa includit aliquam impenetrabilitatem, vel necessariam extensionem ex vi talis quantitatis; in partibus autem hujus mutationis nulla est intrinseca quantitas, quæ reddat illas inter se impenetrabiles, aut loco cum in eadem parte subjecti fiant, aut duratione, cum possint simul fieri quantum est e se, et quod non ita fiant, proveniat ex conditione agentis. Unde quoad hoc eadem e ratio de successione, quæ est in mutation ad qualitatem secundum intensionem, a secundum extensionem partium subjecti nam utraque accedit qualitati secundum spectatæ, et provenit ex conditione agent aut passi. Sicut ergo successio extensior non provenit ex aliqua specie quantitat ita nec successio intensionis. Accedit tande quod extensio successionis non est omni positiva, sed privationem includens ; nam hoc consistit, quod actio non simul tota fi sed pars post partem ; in quo hæc negatio i cluditur, scilicet, quod quando unum aliud nondum fiat, sed deinceps ; hæc aut negatio non provenit ex aliqua positiva qu titate, sed ex imperfectione aut applicatio agentis, ut declaratum est. Quæ ratio ge ralis esse potest ad omnes successiones n tuum, et ideo inferius amplius illam exp demus.

Successio augmentationis non requirit peculiarem speciem quantitatis.

10. Deinde idem facile probari potest successione augmentationis, quatenus co nua esse potest, ut nunc suppono ; illa er successio tota provenit ex subjecti exten ne. Unde si præcise ac per se considerer terminum illius mutationis, quamvis ex p illius sit capacitas, aut non repugnantia successive fiat, tamen id non est per se simpliciter necessarium ex vi talis termi ; nam sicut partes quantitatis simul sunt, ta ex parte earum non repugnat simul acqui. Quomodo dixerunt aliqui, augmentatio

fieri discrete per mutationes instantaneas, ita ut per singulas aliqua portiuncula quantitatis simul tota acquiratur. Quod quidem non repugnaret, si aut ex parte agentis esset sufficiens virtus ad adæquate agendum in partem distantem, ac in proximam, aut si ex parte passi, seu alimenti esset inæqualis dispositio, aut resistentia in partibus distantibus ac propinquis ; ita ut ratione illius inæqualitatis, compensando nimirum majorem distantiam cum minori resistentia, possint eodem tempore æqualiter disponi. Sic enim conversio alicujus certæ partis alimenti posset in instante consummari, et tunc aggeneratio et accretio aliqua in instanti fieret, et ita in ea non esset extensio successiva, sed solum esset extensio continua ex parte subjecti, de qua jam ostendimus non provenire ex nova specie quantitatis, sed esse quantam per accidens ad extensionem subjecti ; nam si hoc verum habet etiam in mutationibus ad qualitatem, multo magis in mutatione ad quantitatem ipsam. Igitur successiva extensio hujus mutationis etiam provenit ex conditionibus agentis et passi præter latitudinem termini, et ita eadem est ratio de tali successione, et de successione tendente ad qualitatem, sive in extensione subjecti, sive in intensione termini. Non ergo fit per se hæc extensio per propriam quantitatem, sed est per accidens, seu per aliud ex quantitate subjecti, inæqualiter applicati ad finitam virtutem naturalis agentis. Unde etiam fit ut talis extensio non proprie positiva sit, sed per admissionem privationis, quia nimirum agens, dum unum agit, non agit aliud, sed deinceps unum post aliud.

Successio motus localis non requirit peculiarem speciem quantitatis.

11. Venio ad localem motum, in quo necesse est distinguere inter motum corporum et spirituum; nam, licet in utroque possit esse extensio et continuatio successiva, longe tamen diverso modo, et ideo de illis est sigillatim dicendum. In motu enim Angeli potest esse successio continua, non ex necessitate mobilis, cum in eo non sit partium extensio, sed ex voluntate ; nam cum possit esse præsens divisibili spatio, existens totus in toto, et in singulis partibus ejus, potest et simul et unico momento adesse toti loco sibi adæquato, vel paulatim et successione continua illum acquirere. Hinc ergo facile intelligitur, illam extensionem et continuitatem successivam, quæ in tali motu esse potest, non provenire ab aliqua vera quantitate seu quantitatis specie. Primo quidem, quia in partibus illius mutationis nihil est quod necessario illas reddat tempore impenetrabiles (ut sic dicam), seu quod ex necessitate postulet ut non simul fiant, sed successive ac continue ; utroque enim modo fieri possunt pro Angeli arbitrio ; ergo illa successio, quando fit, non provenit formaliter ab aliqua intrinseca quantitate successiva, sed ab extensione aliqua alterius rationis, ut statim declarabo. Sicut dicebamus supra, substantiam materialem privatam quantitate posse a Deo conservari præsentem spatio divisibili et extenso, ita ut diversæ partes ejus sint in diversis partibus spatii; quæ extensio non esset quantitativa, quia non esset per impenetrabilitatem partium, sed esset vel substantialis, seu entitativa, vel secundum solam præsentiam localem provenientem non ex intrinseca repugnantia partium, sed ex capacitate proveniente ex earum distinctione, adjuncta causa agente. Sic ergo proportionaliter intelligendum est de successione illius angelici motus.

12. Quod declaratur secundo, quia illa successio non fundatur in aliqua vera quantitate, sed in sola illa extensione, quæ est in præsentia locali Angeli, quam supra, sect. 1, diximus non esse vere quantam, quia, licet aliquo modo sit divisibilis quoad designationem, per comparationem ad spatium divisibile, tamen neque in spatio, neque in mobili seu locato, requirit aliquam veram et realem quantitatem, neque est materiali modo divisibilis in ea quæ insunt, etc. ; ergo neque successio motus tendentis ad talem præsentiam localem potest provenire ab aliqua intrinseca et vera quantitate. Quo fit ut, si proprie ac in rigore loquamur, talis modus non solum non sit quantus per se, verum etiam neque per accidens, quia ejus extensio nullo modo provenit ab aliquo per se quanto. Sicut etiam præsentia localis Angeli non est quanta per se nec per accidens, etiamsi sit aliquo modo divisibilis, ut supra declaratum est. Possunt vero lato modo hæc vocari quanta per accidens, quia eorum extensio, vel non est, vel non intelligitur a nobis sine aliqua habitudine ad quantitatem corpoream, vel saltem ad spatium aptum repleri quantitate corporea.

13. Restat dicendum de successione motus localis corporum ; in eo enim apparet quæ-

dam major necessitas hujus quantitatis successivæ, quæ motui attribuitur, quia partes hujus motus ex intrinseca sua ratione habent successionem, et quasi impenetrabilitatem in duratione, eo quod ita fiunt successive, ut repugnet saltem naturaliter alio modo fieri; illa ergo intrinseca repugnantia et impenetrabilitas provenire videtur ex intrinseca et speciali quantitate successiva. Verumtamen etiam in hoç motu non est necessaria talis quantitas, quia tota illa extensio provenit a quantitate mobilis et spatii. Unde respectu motus non excedit latitudinem quanti per accidens. Quod declaratur primo ex Aristotele, locis supra citatis, dicente, motum esse quantum per accidens, ratione magnitudinis circa quam fit; unde constat, specialiter loqui de motu locali corporum. Secundo, nam motus localis corporis ideo successivus est, quia partes corporis, quod movetur, non possunt simul esse in loco proximo et remoto; sed hæc repugnantia intrinsece provenit ex quantitate corporis, et inde derivatur ad partes ipsius motus, quæ partibus mobilis adhærent, et ab eis participant illam extensionem; ergo sunt extensæ per accidens, et non per se per propriam quantitatem ad modum aliorum accidentium materialium. Tertio declaratur idem, quia intrinsecus terminus hujus motus, qui est præsentia corporis in spatio, solum est quantus per accidens, etiam si habeat suam extensionem, et quasi impenetrabilitatem suarum partium, quia totum id habet ratione quantitatis subjecti; sed motus tendens ad hunc terminum, non habet dictam extensionem successivam, nisi ratione extensionis sui termini, et magnitudinis sui subjecti; ergo illa successio non provenit ex aliqua speciali quantitate successiva ipsius motus. Tandem confirmatur hoc, argumento supra facto, quia hæc successio non est vera aliqua extensio positiva, sed consistit in quadam negatione simultaneæ existentiæ partium motus; nam de essentia successionis, ut sic, est ut una pars sit prior, et alia posterior duratione, et quod una post aliam sequatur; in hoc autem intrinsece includitur hæc negatio, scilicet, quod dum una pars fit, altera nondum sit facta, vel quæ præcessit, jam non sit. Hic ergo modus extensionis non provenit per se ab aliqua intrinseca quantitate, quæ sit species distincta a reliquis, sed provenit quasi per accidens ab ipsa magnitudine mobilis, et extensione spatii, quatenus in causa est, vel potius impedit ne actio seu transitus mobilis per spatium simul fiat.

Argumentis oppositæ sententiæ satisfit.

14. Ad argumenta prioris sententiæ dicendum imprimis generatim est, posse quidem in motu considerari continuitatem propriam et peculiarem ipsius motus, id est, pertinentem ad propriam compositionem entitatis ejus ex propriis partibus et continuativis; inde autem non recte colligi esse in motu peculiarem aliquam speciem quantitatis; nam ut ex superioribus constat, etiam in substantia ipsa intelligitur propria continuatio substantialis, quæ non est aliud quam unio substantialium partium integrantium, quam necesse est propriis substantialibus terminis fieri. Et in qualitate quatenus extensa est in superficie vel corpore, etiam intelligitur esse propria unio, seu continuatio partium per proprios terminos, ad prædicamentum vel speciem talis qualitatis pertinentes. [...] secundum intensionem etiam intelligitur qualitas habere suam latitudinem graduum quasi continuam propria continuitate, seu unione suorum graduum, qui sunt veluti partes divisibiles illius latitudinis, quæ sub indivisibili termino copulantur et terminantur. Hæ vero continuitates omnes non constituunt proprias species quantitatis, quia per se non habent extensionem quantitativam aut aliquam impenetrabilitatem partium, sed tantum dicunt entitativam compositionem hujusmodi rerum; unde in unaquaque est modus, qui pertinet, vel reducitur ad speciem ejus; nam in substantia est modus substantialis intrinsece pertinens ad compositionem, vel integritatem substantiæ corporis, et in cæteris proportionali modo. Sic igitur motus, prout est aliquid ex natura rei distinctum ab aliis rebus, habet propriam partium compositionem, et unionem per propria continuativa; illa tamen continuatio non est quantitas per se, sed est entitativa compositio talis entis, pertinens ad genus vel speciem ejus, qualiscumque illa sit.

15. *Tempus unde habeat esse quantum per accidens.* — Sicut autem aliæ res materiales per unionem ad quantitatem habent impenetrabilitatem partium, et extensionem quantitativam, ratione cujus dicuntur quantæ per accidens, ita etiam materialis seu corporalis motus habere potest similem extensionem a quantitate, non tamen habet illam nisi a linea, superficie et corpore; et ideo non re-

quirit propriam quantitatis speciem, magis quam aliæ res quantæ et continuæ. Nam si illa extensio sit per impenetrabilitatem partium in ordine ad spatium, evidenter provenit ex adhæsione ad diversas partes quantitatis corporeæ, inter se impenetrabiles naturaliter. Si vero illa extensio sit per impenetrabilitatem in ordine ad durationem, quæ proprie est successio vel negatio simultaneæ existentiæ, sic talis extensio, et est improprissima impenetrabilitas, et est imperfecta valde, magisque consistens in negatione quam in positivo modo extensionis, qui quantitatem requirat; ac denique qualiscumque illa sit, a quantitate tantum ipsius magnitudinis provenit. Et ideo quomodocumque motus præter continuitatem entitativam intelligatur habere extensionem aliquam quantitativam, non minus est quantus per accidens, quam reliqua accidentia, quæ media quantitate insunt materiali substantiæ.

16. Sigillatim vero ad primam rationem respondetur negando consequentiam; nam successio motus, ut declaratum est, non requirit propriam aliquam quantitatem. Quod vero in illa ratione tangitur de distinctione temporis et motus, tractabitur sectione sequente, et latius infra circa prædicamentum quando. Ad secundum respondetur, continuitatem motus esse intrinsecum modum entitatis ejus, qui, ut dictum est, ad illud prædicamentum reducitur, ad quod motus pertinuerit. Quod vero ibi ut certum sumitur, continuitatem, scilicet, hanc univoce reperiri in omni motu, certum non est, neque fortasse verum; nam, sicut unio, vel continuitas, quæ consideratur in qualitate intensa, et quæ reperitur in quantitate continua, non habent univocam convenientiam, sed proportionalitatem quamdam, ita continuitas, quæ est in motu alterationis, et in motu locali, non erit per univocam convenientiam, sed per proportionem. Deinde, etiamsi admittatur illa univoca convenientia, non oportet ut continuitas illa constituat proprium genus, vel speciem alicujus prædicamenti; non enim repugnat res diversorum prædicamentorum habere aliquam convenientiam univocam in aliquo modo intrinseco, vel essentiali, ut in superioribus tactum est. Ad tertium jam responsum est, concedendo habere motum in latitudine suæ entitatis propriam compositionem ex propriis partibus et continuativis, et tamen in eis non habere per se extensionem quantitativam, sed tantum per accidens ex quantitate mobilis, vel spatii, ut declaratum est, et ideo non esse in motu aliquam quantitatem, quæ peculiarem speciem constituat.

SECTIO IX.

Utrum tempus sit per se quantitas peculiarem speciem a reliquis distinctam constituens.

1. *Ratio dubitandi pro utraque parte.* — In hac re etiam habemus dissentientes Aristotelis locos; nam in Prædicamentis, inter species quantitatis ponit tempus, ultimam sedem illi attribuens. In hoc autem loco 5 Metaph., cap. 13, tempus sicut et motum numerat inter quanta per accidens, unde sentit non constituere propriam speciem quantitatis. Rationes item pro utraque parte possunt facile adduci. Nam quod tempus sit quantitas proprie et per se, inde probari videtur, quod tempus est ens reale et per se extensum ac divisibile; ergo per se quantum; ergo per quantitatem distinctæ speciei a reliquis; nam extensio motus diversæ rationis est ab omni alia extensione. Antecedens patet, quia tempus per se et essentialiter requirit extensionem; in hoc enim differt ab omni alia duratione permanente, seu indivisibili; unde de intrinseca ratione temporis est, ut partes ejus non sint simul, habeantque propria indivisibilia instantia quibus continuentur; est ergo tempus per se extensum, et consequenter per se quantum. In contrarium vero est, quia tempus non est aliud quam duratio motus; ergo, si motus non est per se quantus, ut ostensum est, nec tempus erit per se quantum, et consequenter nec propriam speciem quantitatis constituet.

Prima sententia affirmans.

2. Propter hæc diversæ sunt sententiæ. Prima simpliciter constituit tempus in propria quadam specie quantitatis, et in hac sententia explicanda, sunt duo modi diversi. Nam quidam aiunt, tam tempus, quam motum esse species quantitatis distinctas tum inter se, tum etiam a reliquis, propter argumentum superiori sectione factum, quod alia videatur extensio motus ab extensione temporis, et e converso, cum crescente una minuatur alia, et e contrario. Sed hæc sententia hoc modo exposita probari non potest; nam hæc multiplicatio specierum quantitatis nec in Aristotele habet fundamentum ullum, neque in re ipsa. Nam tempus non est nisi du-

ratio motus; duratio autem uniuscujusque rei non est aliquid ex natura rei distinctum ab ipsa re, seu ab existentia talis rei; ergo supervacaneum est in una et eadem re duas fingere quantitates specie distinctas, unam, qua res ipsa, aliam, qua extendatur ejus duratio. Alioqui, quoniam actio et passio ratione distinguuntur et inter se, et fortasse etiam a motu, et unaquæque suam extensionem seu successionem habet, unicuique propriam quantitatem tribuere oportebit, vel potius duas, alteram, quæ extendat actionem, alteram, circa durationem ejus, et sic de cæteris, quod supervacaneum est. Et præterea faciunt contra hanc explicationem omnia quæ contra sequentem dicemus.

3. Alius ergo modus explicandi hanc sententiam est, motum esse quantum non per se, sed per tempus; tempus autem esse quantitatem qua motus ipse extenditur, et formaliter fit quantus, ideoque tempus ipsum per se constituere propriam speciem quantitatis. Et hic modus videtur magis consentaneus Aristoteli in Prædicam. quantit., ubi numerans actionem et motum inter quanta per accidens, rationem reddit, quia fiunt quanta per tempus.

Improbatur dicta sententia.

4. Nihilominus tamen hæc sententia hoc etiam modo exposita probari non potest. Primo quidem, quia in superiori sectione ostendimus, in motu nullam esse quantitatem propriam, qua fiat quantum; ergo non potest tempus esse hujusmodi quantitas. Secundo, quia tempus non est nisi duratio motus; nullius autem rei duratio est quantitas ejus, quia in re non est aliud ab existentia ejus; secundum rationem autem ad summum concipi potest, ut quædam proprietas ejus, quæ talis est, qualis est existentia, quam comitatur; nam si existentia sit permanens, etiam duratio; si vero existentia sit successiva et continua, similiter duratio; ergo nulla duratio est specialis quantitas rei durantis. Unde argumentor tertio: nam si in motu est aliqua propria quantificatio (ut sic dicam), maxime successio continua; nam hæc videtur extensio maxime propria motus; sed hanc extensionem non habet motus a tempore; quin potius tempus a motu, quatenus illa duo, ut distincta concipiuntur; ergo tempus neque est quantitas motus, neque est per se quantum, sed per accidens, multo majori ratione quam motus; nam si tempus non extendit motum, sed potius extenditur ad extensionem motus, et motus solum est quantus per accidens, a fortiori etiam tempus. Minor propositio (cætera enim omnia clara sunt) est expresse Aristot., in hoc c. 13, lib. 5 Metaph., ubi concludit, tempus et motum esse quanta per accidens, quia motus est quantus ratione magnitudinis, tempus autem ratione motus. Et ratio, quam ibi indicat, est optima, in illis verbis: *Hæc autem quanta et continua dicuntur, eo quod illa divisibilia sunt, quorum hæ sunt passiones.* Tempus ergo est quædam passio motus, et cum illo proportionem habet; unde quia motus successive fit, ideo duratio ejus est successiva, et tempus dicitur; habet ergo tempus successionem ex motu, et non e converso. Quod etiam declarari potest ex definitione temporis, tradita a Aristotele, 4 Physic., ubi ait esse *numerum motus secundum prius et posterius.* Ex quo omnes colligunt prius et posterius in tempore sumi ex priori et posteriori in motu.

Secunda sententia distinctione utens.

5. Est ergo secunda sententia distinguens quantitatem, vel sub ratione mensuræ, vel sub propria et essentiali ratione quantitatis. Priori modo ait, tempus esse speciem quantitatis, et ideo numeratum esse ab Aristotele in Prædicamentis. Posteriori autem modo negant esse speciem quantitatis, aut per se quantum, prout Aristoteles loquitur in 5 Metaph. Et hæc est communis sententia, Commentatoris, D. Thomæ et aliorum interpretum 5 Metaph., et in lib. etiam Prædicam. Quæ quidem distinctio inventa est ad conciliandum aliquo modo dicta Aristotelis. Et de posteriori quidem parte hujus sententiæ nobis dubium non est; circa priorem vero est advertendum, dictos auctores non loqui de mensura passive sumpta, seu mensurabili, sed de mensura active, seu mensurante. In qua est ulterius advertendum, quod, licet in omni motu sit propria et intrinseca duratio, quia omnis motus circumscripto quovis alio habet per se et intrinsece suam durationem, nihilominus non quælibet duratio cujusque motus est accommodata mensura activa durationis, vel motus, quia duratio (ut nunc supponimus, ex his quæ dicemus circa prædicamentum Quando) non est propria mensura activa ejus rei, cujus est duratio, quia neque est notior illa, neque habet in alia quod mensuret, nisi seipsam; nulla autem res potest esse suiipsius mensura. Tempus

'go, quod mensura motus dicitur, non est ensura ejus motus, cujus est intrinseca dutio, sed aliorum; ut tempus, quod est in otu solis, est quidem mensura aliorum otuum, non tamen ipsiusmet motus solis, si fortasse quatenus per unam partem ilis motus mensuramus totum; ubi jam est re distinctio inter mensuram et mensuram; si tamen aliquam certam partem illius otus mensurare velimus, necessario utenm nobis est alio motu. Igitur hæc ratio ensuræ, secundum quam dicitur tempus rtinere ad quantitatem, est ratio mensuræ trinsecæ, quia unum motum per alium, 1 per durationem ejus mensuramus. Ad nc autem rationem mensuræ subeundam, n quilibet (ut dicebam) accommodatus motus, sed requiruntur aliquæ determitæ conditiones, nimirum, quod sit uniforis ac regularis, et notior; imo si de mensura undum proximam aptitudinem loquamur, cessarium est ut talis motus, licet in se ntinuus sit, per actum animæ, seu (quod m est) per institutionem humanam sit vei divisus in partes, et secundum determiam partem destinetur, ut per repetitionem s ad mensurandum deserviat, sicut nos motu diurno solis dividimus horam, diem nnum. Quomodo dixit Aristot., 4 Physic., . 14, tempus secundum completam ration suam pendere ab anima, quia illa nuratio, et institutio temporis sub hac ratiomensuræ, omnino pendet ex operatione ntis, estque aut ens rationis, aut denomiio extrinseca. Atque de hoc tempore rte loquitur Aristoteles, non solum in 4 ys., sed etiam in c. de Quantit., ubi inter sic inquit: *Si quis assignet quanta sit io temporis, definiet anni mensuram.*

Secunda sententia non probatur.

. Ex his ergo manifestum videtur, impriissime dici, tempus secundum eam onem pertinere ad species quantitatis, a illa ratio mensuræ, sumpta secundum npletam institutionem suam, non est ens le intrinsecum rebus, sed completur per rationis, aut denominationem extrinsen provenientem ab actu animæ, quæ, ut ra dictum est, ad nullum prædicamen1 proprie pertinet, nedum ad prædicantum quantitatis. Si vero illa ratio menæ sumatur secundum aptitudinem remo1, ratione cujus talis motus, vel duratio s apta est assumi et institui in mensuram, sic etiam pertinere non potest ad speciem quantitatis, quia imprimis illa aptitudo etiam est per quamdam denominationem vel habitudinem ad actum mentis, quatenus talis motus potest esse medium ad cognoscendas durationes aliorum, vel ad hoc munus destinari, quod totum est valde extrinsecum. Denique, quia illa aptitudo ut instituatur aliquid in rationem mensuræ, non solum in quantitate per se, sed etiam in re quanta per accidens inveniri potest. Nam cum mensura debeat esse homogenea mensurato, si res, quæ mensuratur, solum est quanta per accidens, et ut talis mensuratur, sufficiet ex parte mensuræ quod sit eodem modo quanta, ut possit ad munus mensurandi designari, si habeat alias conditiones requisitas, quæ ad rationem quantitatis etiam sunt valde accidentales, ut sunt uniformitas motus, aut velocitas.

7. Atque hæ rationes (ut hoc obiter notemus) etiam probant, motum aut durationem ejus, prout habet rationem mensuræ passivæ, seu prout mensurabilis est, non posse certam aliquam speciem quantitatis constituere; ac proinde quamvis tempus sub hac ratione sumatur (quod quidam volunt), non esse speciem quantitatis. Primo, quia illa mensurabilitas solum est denominatio quædam in ordine ad rationem, quatenus res est cognoscibilis per tale medium, seu per comparationem ad extrinsecam mensuram. Secundo, quia fundamentum, quod ex parte rei supponitur, ut sit tali modo mensurabilis seu cognoscibilis, non est semper quod sit per se quantitas, sed sufficit quod sit res quanta per accidens, vel etiam quod aliquo modo imitetur quantitatem. Sic enim Aristoteles supra ait, albedinem, prout quanta est, mensurari superficie. Imo ad hujusmodi mensurabilitatem sufficit, ut secundum proportionem, vel imitationem quamdam, ad modum quantitatis concipiatur. Nam etiam gravitas mensurabilis est; sic enim pondera etiam instituuntur ad mensurandum, et tamen non sunt quantitates per se, sed potius ad qualitatem spectant; si ergo tempus, vel duratio quantitatis sub ratione mensuræ activæ, aut mensurabilis consideretur, ad species quantitatis per se non pertinet.

Tempus non est peculiaris species quantitatis.

8. Superest ergo ut dicamus, tempus non esse peculiarem speciem quantitatis. Quam sententiam revera intendunt antiqui exposi-

tores, in 5 Metaph., nam quod addiderunt de ratione mensuræ, solum fuit ut aliquo modo explicarent sententiam Aristot., in Dialect., cap. de Quantit., ubi Cajetanus eamdem sententiam satis indicat; neque ab ea discrepat Soncin., 5 Metaph., quæst. 24. Quamvis addat tempus sub ratione quantitatis discretæ esse aliquo modo quantitatem per se, eo quod in definitione temporis ponatur, quod sit numerus. Sed hoc non recte dictum est, quia tempus non est simpliciter numerus, qui sit quantitas discreta; agimus enim de tempore continuo, de quo locutus est Aristoteles. An vero sit aliquod tempus discretum, infra dicemus, in disputatione de Durationibus. Tempus autem continuum non est numerus simpliciter, sed numerus partium ejusdem continui, qui in re tantum est numerus in potentia, actu vero solum per animæ operationem aut numerationem. Non est ergo tempus quantitas per se discreta; quod vero neque etiam sit species per se quantitatis continuæ, satis probant argumenta facta contra duas priores sententias, nec plura adjungere oportet.

9. Neque obstat sententia Aristotelis in Prædicament., nam illam vel emendasse, vel declarasse videtur in Metaph. In Dialectica enim non exacte naturas rerum investigabat, et ideo plures species quantitatis numeravit juxta vulgarem loquendi modum, quæ vere ac essentialiter quantitates non sunt. Neque item obstat, quod in tempore sint propriæ partes, et propria continuativa indivisibilia, quæ vocantur instantia. Nam præterquam quod hæc sola ratione distinguuntur a partibus et indivisibilibus quæ sunt in motu, non habent per se propriam extensionem, sed ex motu illam participant, et ideo habere non potest tempus extensionem, aut magis realem, aut magis per se, quam habeat motus.

Satisfit præcipuo fundamento contrariæ sententiæ.

10. *Duplex tempus necessario distinguendum.* — Ad illam vero rationem, quæ est potissimum fundamentum contrariæ sententiæ, scilicet, quod aliter variatur extensio temporis quam motus, cum in celeri motu parva sit extensio temporis, et magna motus, et in motu tardo e converso, dicendum est duplex esse tempus, ad quod potest motus comparari: unum est extrinsecum, aliud intrinsecum. Prius est duratio motus cœli respectu aliorum motuum, et de hoc est verum id quod assumitur; inde vero solum conclu ditur, extensionem, vel durationem unii motus esse distinctam ab extensione, v duratione alterius. Tempus intrinsecum e duratio propria et intrinseca in unoquoq motu successivo inventa, quæ duplicit etiam considerari potest. Primo, absolute secundum realem entitatem suam, et pa tium suarum compositionem et unionem, s continuationem, et hoc modo falsum e minus temporis esse in motu celeri ejusde mobilis per idem spatium, quam in mo tardo, quia revera tot sunt partes duratio in uno, quot in alio, et æqualis sunt latit dinis, ut patet in calefactione ut octo, cele aut tarda. Alio modo potest considerari i duratio motus per comparationem, et qu coexistentiam ad successionem imaginaria quam nos ut infinitam apprehendimus, et h modo duratio, quæ est in motu celeri p æquale spatium, est minor, et in motu ta major, quia coexistit, et quasi replet (ut dicam) majorem vel minorem partem ill temporis imaginarii. Hoc vero non ideo quia duratio motus aliam habeat extens nem aut successionem ab ipso motu, sed q sicut partes motus celeris quodammodo s inter se magis unitæ, et quasi condens (ut sic dicam), ita etiam partes duratio ejus proportionaliter quasi comprimuntur propterea minorem partem illius temp imaginarii consumant.

11. Hinc vero potius inferre licet, ext sionem temporis sequi, nostro modo co piendi, et imitari successionem motus, modum illius. Sicut enim substantia m rialis ex quantitate continua habet reple occupare spatium locale imaginarium, q vero eadem quantitas repleat majus vel nus spatium, non provenit ex sola quan te, nude considerata, sed sub tali modo densationis, vel rarefactionis, ita motus cessivus ex sua reali duratione et suc sione habet, quod occupet (ut sic dicam repleat tempus illud imaginarium; quod idem motus, eamdem realem duratione bens, majorem vel minorem partem i temporis consumat, non provenit ex la dine motus absolute sumpta, sed cum modo velocitatis, vel tarditatis. Unde, extensio, quæ est in ipso Ubi, seu in sentia locali, provenit ex magnitudine, e quanta per accidens ratione illius, ita ex sio, quæ est in intrinseca duratione m

ovenit, et est quanta per accidens ratione sius motus, vel potius ratione illius maitudinis, vel latitudinis, unde habet ipse otus, quod sit etiam quantus per accims.

12. *Omnis quantitas continua per se est permens, nulla successiva.*—Ex his ergo omnis concluditur, omnem quantitatem contiam, ac per se, esse permanentem; nam ane successivum continuum, aut est mos, aut tempus, sub motu comprehendendo tionem et passionem, quas etiam conjunt continue et successive fieri; imo quoties otus est successivus et continuus, in eo njungitur actio et passio successiva et conua; tamen quantum ad præsentem quæsnem attinet, hæc sub motu comprehenntur, vel quia eadem est de illis ratio, m solum distinguantur a motu ratione et spectu quodam, vel certe quia motus et ssio cum proportione sumpta idem sunt; tio vero proportionaliter respondet passio-. Unde non satis consequenter loquuntur, ui motum dicunt esse per se quantum, pasonem vero et actionem transeuntem vocant anta per accidens, cum tamen eadem ra- continuationis et successionis in his ombus inveniatur. Melius ergo, magisque conquenter dicitur, excluso motu a ratione antitatis per se, excludi etiam actionem et ssionem, et consequenter etiam tempus, denique omne continuum successivum; m præter hæc nullum aliud excogitari pot. Relinquitur ergo ut nulla sit per se antitas nisi permanens, cujus tantum sunt s species supra numeratæ, linea, superies et corpus; igitur hæ tantum sunt proiæ ac veræ species continuæ quantitatis.

DISPUTATIO XLI.

QUANTITATE DISCRETA, ET COORDINATIONE PRÆDICAMENTI QUANTITATIS, ET PROPRIETATIBUS EJUS.

Postquam dictum est de quantitate conua, dicendum sequitur de discreta; qua peculiaris est difficultas, propter mirem unitatem quam in se videtur habere. declaratione autem hujus partis facile nstabit, quod sit genus summum hujus ædicamenti, et quænam genera vel spe:s sub illo agnoscenda sint; ac denique ile etiam patebit, quomodo quantitati conniant proprietates, quæ illi solent attribui. Quoniam vero unitas quantitativa seu numeralis principium est quantitatis discretæ, ideo dicendum prius a nobis esset de hujusmodi unitate, nisi in disp. 3, sect. 9, ad conferendam unitatem transcendentalem cum quantitativa hæc explicuissemus. His ergo suppositis, quæ ibi dicta sunt, de ipso numero seu quantitate discreta tractandum superest.

SECTIO I.

Utrum quantitas discreta sit propria species quantitatis.

Rationes ad partem negantem

1. Ratio dubitandi est, quia quod non est per se ens, non est per se quantitas; sed quantitas discreta non est per se ens; ergo neque est per se quantitas; quod autem non est per se quantitas, non potest esse species quantitatis; ens enim quod in decem prædicamenta dividitur, est ens per se; nam entia per accidens, sicut definitionem non habent, ita nec genera aut species, nec in prædicamentis collocantur; ergo. Probatur minor principalis argumenti, in qua est tota difficultas, quia, sive consideres subjectum numeri, seu res numeratas, sive formam seu rationem formalem, quæ numerum, ut numerus est, constituere potest, in neutro invenitur unitas sufficiens ad constituendum ens per se. Prior pars videtur per se evidens, quia tale subjectum, si remote consideretur, constat ex substantiis integris, interdum numero, interdum specie differentibus, quæ nullo modo componunt ens per se unum. Si autem proxime tale subjectum consideretur, constat ex pluribus quantitatibus, quæ licet singulæ in se continuæ sint, tamen inter se nec continuitatem, nec aliam unionem realem habent; ergo nullo modo possunt constituere subjectum per se unum. Et hinc probatur altera pars, quia in hujusmodi subjecto, vel potius aggregato subjectorum, nullum potest esse formale accidens per se unum unitate vera ac reali, quia vel esset unum unitate simplicitatis, et hoc non, quia una entitas simplex non potest esse in subjectis ita distinctis; vel esset unum unitate compositionis; sed hoc etiam dici non potest, quia, sicut inter subjecta illa nulla est unio vel compositio realis, ita nihil est in eis, aut aliquo eorum, quod cum aliis habeat realem unionem, et consequenter nihil est quod realem compositionem facere possit.

2. *Evasio occluditur.* — Dices fortasse ex Aristotele in Prædicamentis, cap. de Quantit., esse inter unitates numeri quemdam ordinem, quatenus una est prima, alia secunda, alia tertia, ratione cujus priores unitates comparantur ad ultimam, ut indeterminatum ad determinatum, et e contrario ultima unitas dicitur comparari ad cæteras per modum formæ, 8 Metaph., c. 3 et 6, et hoc satis esse ad componendum ens per se unum in genere quantitatis, quia non est in rebus omnibus æqualis exigenda unitas. Contra hoc obstat primo, quia sola unitas ordinis non sufficit ad constituendum ens per se et prædicamentale, ut patet in exercitu et similibus. Secundo, magis adhuc obstat, quod neque hæc unitas reipsa reperitur in numero, sed solum apprehensione aut numeratione nostra; nam si ternarium hominum secundum se consideres, in nullo eorum est prima unitas, secunda, aut tertia; nulla enim ratio talis ordinis potest inter eos assignari; ille ergo ordo, si quis est, solum est rationis; ergo non sufficit ad unitatem realem, quam reale accidens requirit.

3. Tertio est præcipuum argumentum, quia tantum abest ut numerus constituatur per aliquam unionem suarum partium, ut potius requirat negationem talis unionis, eamque negationem in sua essentiali ratione includat, quod est novum argumentum ostendens, numerum, ut numerum, non esse reale ens, neque veram quantitatem. Antecedens patet, quia de ratione numeri est actualis divisio et discretio unitatum; sed actualis divisio includit negationem unionis, ut constat ex supra dictis de unitate et multitudine, in disp. 3, et ex definitione Aristotelis, dicentis, quantitatem discretam esse, *cujus partes non copulantur termino communi.* Consequentia vero probatur, tum quia reale ens aut quantitas non potest negatione constitui, et præsertim negatione unionis realis, cum unum, quod simplex non est, nonnisi ex unione possit consurgere; tum etiam quia contra rationem quantitatis est, quod sit actu divisa, cum de ratione ejus sit, quod sit divisibilis; nam quod actu est divisum, jam ut sic divisibile non est; ergo ut sic non erit quantitas, sed erunt quantitates.

4. Unde tandem argumentor quarto, quia multitudo transcendens, seu aliorum entium, neque est aliquid per se unum, neque constituit aliquam speciem in entibus; ergo nec multitudo quantitatum constituit aliquam speciem per se unam in genere quan titatis; sed quantitas discreta non est aliu quam multitudo quantitatum continuarum ergo. Major constat ex dictis supra, dispu 3. Estque per se satis evidens, tum qu multa et unum ut sic opponuntur; tu etiam quia multitudo entium non est en sed entia, ut significavit Aristoteles, lib. 1 cap. 9. Consequentia vero probatur a pa tate rationis, nam sicut multitudo absolu constat unitatibus, quarum quælibet in est indivisa, est autem divisa a qualibet ali ita quantitas discreta constat unitatib quantitativis in se indivisis, et inter se di sis. Unde etiam multitudo absolute dic videtur comparari ad quantitatem discreta per modum generis, seu prædicati superi ris essentialiter, ut sumitur etiam ex Arist tele, 10 Metaph., cap. 9, ubi numerum p multitudinem definit, ut D. Thomas et a notarunt; ergo non major potest esse u tas, aut vera species entis in quantitate d creta, quam in qualibet alia rerum multi dine.

Rationes in oppositum.

5. In contrarium esse videtur senten Aristotelis, tum in Prædicament., cap. Quantit., tum hoc loco 5 Metaph., et u cumque de quantitate loquitur; sem enim eam dividit in continuam et discreta sentitque esse divisionem generis in speci cum ex illa prædicamentalem coordinat nem constituat, et ideo hic prius præmi descriptionem quanti in communi, qu sentit æque convenire continuo et discre Proprietates etiam, quas assignat quantit æque convenire censet discretæ ac contin ut esse æqualem vel inæqualem, esse finita vel infinitam, et esse mensuram; imo h ultima prius convenire censetur quanti discretæ quam continuæ, ex sententia A totelis, 10 Metaph., in principio. Denique essentialem rationem quantitatis conside mus, quæ est habere extensionem, qua pars est extra aliam, propriissime conve videtur quantitati discretæ, cum unita quantitativæ ita comparentur, ut una ex nec sitate extra aliam existat.

Referuntur sententiæ contrariæ.

6. Propter hæc variæ sunt sententiæ et extreme oppositæ. Prima simpliciter affirmat numerum esse propriam quantitatis specie, ita ut licet numerus materialiter sumptus

deatur ens per aggregationem, tamen formaliter dicat unum accidens partialiter existens in pluribus subjectis. Hæc videtur esse sententia D. Thomæ, 1 p., quæst. 11, art. 1 et 2, et quæst. 30, art. 3. Eamque sequuntur communiter Thomistæ, ut patet ex Capreolo, in 1, d. 24, quæst. 1, concl. 5, ubi alia refert testimonia D. Thom.; Soncin., 10 Metaph., quæst. 6; Cajet. et Soto in Logica. Eamdem opinionem tenet Argentin., in 1, dist. 24, quæst. 1, ubi Scot., quæst. unica, dubius in hac re manet; in 5 autem Metaph., quæst. 9, hanc sententiam sequitur; et Henric, 1 p. Summ., art. 29, quæst. 7, ubi affert Avicennam, lib. 3 suæ Metaph., cap. 5, et cum fatetur difficilem esse ad inveniendam unitatem hanc convenientem numero, ut constituti ex pluribus unitatibus. Fundamenta hujus sententiæ tacta sunt in argumentis secundo loco propositis.

7. Secunda sententia est extreme contraria præcedenti, nimirum, quantitatem discretam, quamvis in rebus sit, non tamen habere in rebus unitatem realem, quæ ad constituendum veram aliquam speciem accidentis realis sufficiat. Ita tenet Albert., lib. 8 Metaph., tract. 1, cap. 8; et Aureol., apud Capreol., in 1, dist. 24, ubi idem tenet Gregor., q. 2, a. 2; et Marsil., in 1, q. 1, art. 37; Ocham, in 24, q. 2; quam etiam sequitur Fonseca, 5, 13, q. 4, quamvis in modo loquendi dicat, non esse negandum numerum esse speciem quantitatis. Favet etiam Averroes, 3 Phys., t. 68, dicens, *numerum esse acervum unitatum*. Cui sententiæ fere æquivalet alia, quam Aristoteles habet, 10 Metaph., c. 3, ubi ait, *numerum esse multitudinem unitatum*. Et ut verum fatear, quantum ad rem spectat, non dubito quin hæc posterior sententia vera sit; argumenta enim primo loco facta, quæ illam confirmant, mihi videntur plane convincere. Oportet tamen eam amplius explicare, et quæ certiora sunt, a reliquis minus certis distinguere, ac denique, quoad fieri possit, rem hanc ad communem modum loquendi accommodare.

Prima suppositio ad quæstionis resolutionem.

8. Suppono itaque imprimis ut certum, unitatem quantitativam nullum peculiare accidens reale aut positivum addere supra rem quantam et continuam, ut talis est. Hoc satis probatum est supra, disp. 3. Dico autem, *ut talis est*, quia, ut ibidem dixi, unitas quantitativa attributa substantiæ addit illi quantitatem, quæ secundum se spectat ad aliquam speciem quantitatis continuæ; nunc autem non ita loquimur, sed comparamus unitatem quantitativam, quam supponimus esse principium numeri, ad ipsam quantitatem continuam, prout ab ea aliquo modo distinguitur, et sic dicimus nihil rei illi addere, nec per positivum aliquid ab illa distingui, sed ad summum per negationem divisionis actualis, servata proportione ad unitatem transcendentalem, ut dicto loco fusius declaratum est. Atque in re hoc sentit Ægid., 4 Metaph., 6, quoad hanc partem, quod unitas quantitativa non addit aliquid rei, nec differt in re a quantitate continua. Quanquam modus, quo explicat distinctionem rationis inter eas, mihi non placeat. Ait enim quantitatem, ut absolute perficit rem in se sine comparatione ad partes, habere rationem unitatis; quatenus vero rem perficit per comparationem ad suas partes, habere rationem quantitatis continuæ. Hic modus (inquam) distinctionis mihi non probatur. Primo, quia illa habitudo formæ, quæ est perficere rem in se absolute, non pertinet ad rationem unitatis, sed potius ad rationem entitatis constitutæ per formam. Secundo, quia si ratio illa abstracte sumatur, non est propria quantitatis, sed pertinet etiam ad qualitatem, et ad formam substantialem, et in his non habet rationem unitatis transcendentalis, ex eo præcise quod perficit subjectum, nisi adjungatur ratio indivisionis. Si vero consideretur illa ratio, ut peculiari modo convenit quantitati, sic vix potest concipi, quod quantitas continua perficiat subjectum in se sine comparatione ad partes, cum formalis perfectio ejus consistat in aliqua extensione partium, ut supra declaratum est, et multo minus potest intelligi unitas quantitativa sine comparatione ad partes, cum illa unitas, ut talis est, non sit simplex, sed resultans ex unione vel copulatione talium partium. Verius ergo dicitur unitatem quantitativam nihil esse, præter ipsam quantitatem continuam ut indivisam.

Secunda suppositio seu assertio.

9. *Numerus quid addat rebus numeratis.*— Hinc sumo secundo ut certum, licet numerus, qui est quantitas discreta, in rebus sit, tamen non addere ipsis rebus numeratis aliquod accidens in re distinctum ab illis, collective sumptis. Prior pars per se nota est, quia omnis realis multitudo in rebus est; nu-

merus autem est realis multitudo, cum ex realibus unitatibus consurgat; ergo. Item hic numerus consurgit ex divisione quantitatis continuæ, ut dicitur 3 Phys., c. 6 et 7. Unde lib. 3 Metaph., c. 2, et lib. 6, c. 1, ostendit Aristoteles, entia mathematica, inter quæ numeri computantur, non esse a rebus naturalibus separata; ac denique 2 de Anim., c. 6, et lib. 3, c. 1, inter sensibilia communia ponitur numerus. Est ergo numerus in rebus ipsis quantis et sensibilibus. Unde Plato, in Sophista, numerum ait computandum esse inter ea quæ in rebus sunt.

10. Nec minus certa mihi videtur altera pars, quanquam nonnulli Thomistæ de illa dubitare videantur; eam vero docent Gabriel, Marsilius, et alii supra citati; et Major, in 1, dist. 24, q. 2; et plane colligitur ex Aristotele, 10 Metaph., c. 3, ubi ait numerum esse multitudinem unitatum. Sumitur etiam ex illo 3 Physic., quod numerus consurgit ex divisione continui, nam ex divisione non resultat aliqua entitas præter intrinsecos terminos singularum partium. Unde 3 Physic., c. 7, text. 68, ait idem Aristoteles, numerum esse plures, aliquotve unitates. Et similiter 3 Metaph., c. 9, text. 20., dicit, *numerum esse multa una*. Et lib. 8, c. 3, text. 10, ait: *Aut numerus unum non est, sed velut cumulus, aut si sit, dicendum est quidnam illud sit, quod efficit unum ex multis;* sentiens non fieri unum nisi per ultimam unitatem, quæ non sumitur nisi in ordine ad rationem. Præterea hinc confici potest prima ratio; nam sicut quantitas continua intelligitur esse una præcise ex indivisione, ita quantitas discreta intelligitur esse numerus præcise ex divisione singularum partium continuarum, quæ divisio supra terminos singularum quantitatum solum addit negationem termini communis; ergo numerus, ut sic, non addit accidens reale et positivum ultra unitates seu quantitates singularum unitatum.

11. Secundo, quia singulæ unitates non addunt rem aliquam singulis quantitatibus; ergo nec totus numerus addit rem aliquam omnibus unitatibus simul sumptis. Antecedens probatum est supra. Consequentia vero est evidens, tum quia positis unitatibus, et quacumque re alia ablata, vel per intellectum, vel per divinam potentiam. non potest non esse numerus; tum etiam quia ita comparatur numerus proprie dictus ad unitates quantitativas, sicut quælibet multitudo rerum ad unitates transcendentales; tum denique quia illa res addita, vel esset una omnino et eade[m] in omnibus unitatibus, simul sumptis, et in si[n]gulis earum; vel esset tantum una collectio[ne] aliquid ponens in singulis unitatibus. Primu[m] est plane impossibile; quomodo enim una en[ti]tas simplex potest esse in subjectis realiter d[is]tinctis ac distantibus et nullo modo uniti[s]? Secundum vero repugnat priori suppositio[ni]; nam si in singulis unitatibus ponit numer[us] rem aliquam, ab ejus quantitate, et ab om[ni] entitate aliarum unitatum distinctam, ergo i[lla] entitas pertinet ad rationem talis unitatis [ul]tra quantitatem; quod falsum esse probatu[m] est.

12. Tandem confirmatur, quia eadem u[ni]tas apta est componere binarium, ternariu[m], et quemlibet numerum in infinitum; ergo [vel] est apta per seipsam sine additione ulla, [et] hoc est quod intendimus; nam hinc pl[ane] fit, numerum nihil addere supra unitates [si]mul sumptas; vel apta est unaquæque uni[tas] ad componendum numerum per aliquid [sibi] additum, et sic ad singulos numeros com[po]nendos indigebit peculiari addito distin[ctæ] rationis, quod est satis absurdum; alioqui [ha]berent illæ entitates in infinitum multiplic[ari]. Et sequela patet, quia singuli numeri [di]sentur esse diversarum rationum. Simile [ar]gumentum est, quod numerus non solum [po]test componi ex unitatibus simplicibus, [sed] etiam ex aliis numeris, quatenus unusq[uis]que est unus numero, ut datur binarius [bi]nariorum, etc.; nemo autem finget hu[jus]modi numerum addere aliquid rei supra [nu]meros simul sumptos; alias, cum hæc ve[l] reflexio et compositio in infinitum abire [pos]sit, etiam additio rerum esset infinita; [et] nec numerus ex simplicibus unitatibus [con]stans addit aliquid illis.

13. *Aliqui auctores contrarium indicant, explicantur.* — Contra hanc vero partem [incli]nari videntur Capreolus, in 1, dist. 24, [q.] conclus. 1; et Soncin., 10 Metaphys., qu[æst.] 11; citantque varia loca D. Thomæ, scili[cet] 1 part., quæst. 30, art. 3, et in 1, dist. [24], quæst. 1, art. 3, et Quodlib. 10, art. 1 [et] quæst. 9 de Potentia, art. 2. Verumtame[n hi] auctores, si attente legantur, non senti[unt] ternarium, verbi gratia, addere aliquod [ac]cidens realiter distinctum supra unitates [om]nes, ut unitates sunt, et simul sumptas, [ne]que ad hoc suadendum in hoc sensu u[llam] afferunt rationem probabilem, cui respo[nde]re necesse sit. Sed ideo dicunt nume[rum] quantitativum addere aliquid rebus num[era]

, quia putant singulas unitates quantitati- ɜ addere aliquid rei, quæ sic est una; quod ıtum verum est comparando hanc unitatem substantiam, cui additur quantitas indi- a, ut per eam fiat hoc modo una; et ita imus explicandum esse D. Thomam, quid- d alii sentiant. Quod vero ultra hanc quan- item aliqua alia res positiva necessaria sit singulis unitatibus, improbabile est.

Tertia assertio.

14. *In quo consistat ratio formalis nu- ri.* — Hinc ulterius colligo, et addo tertio, nerum supra singulas quantitates conti- ıs et unitates simul sumptas non addere uem modum realem, sed in re ipsa præ- ɜ consistere in collectione tot unitatum. c etiam sumo ex Aristotele et Commenta- e, locis citatis. Et videtur mihi æque effi- iter probari rationibus factis in superiori ertione; nam illa probant numerum non um non addere supra unitates simul sum- s rem realiter distinctam, sed neque etiam dum realem ex natura rei distinctum. ia vel ille modus separari potest ab uni- bus simul existentibus, vel non. Si sepa- ilis non est, sine fundamento fingitur dis- tus in re, ut patet ex supra dictis de inctionibus in communi. Si vero separari est, ponamus separari; at vero tunc duæ tates existentes non minus essent bina- , quam modo; ergo signum est binarium ı constitui per modum illum ex natura rei inctum. Idemque argumentum et æque cax fiet per separationem aut præcisionem llectus; nam si, præciso tali modo, intel- tur binarius existens, si duæ unitates stant, ergo signum est non constitui forma- r per illum modum, nam præciso formali stitutivo, non potest intelligi res constitu- Item explicari non potest in quo subjecto ille modus, quia non potest esse in sola ua unitate, quia non est major ratio de ı quam de aliis. Nec potest esse in omni- simul, nam vel esset totus in singulis, et est impossibile; vel esset, ut per se no- ı est, partim in singulis, et hoc etiam fa- improbatur ex dictis, quia jam in singulis tatibus aliquid reale et ex natura distinc- ı adderetur supra quantitatem continuam indivisam, quod falsum esse ostensum

5. Et declaratur deinde in hunc modum: n si numerus dicit specialem modum rea- ı partialiter existentem in singulis unitatibus, interrogo, si sit una tantum unitas in rerum natura, an in illa sit ille partialis modus, vel illi addatur, quando fit altera unitas. Neutrum enim potest cum probabilitate dici. Primum patet, tum quia quotiescumque unum compositum resultat ex multis per peculiarem modum compositionis, destructo altero extremo omnino tollitur ille modus, ut inductione constät in omni compositione, sive per veram unionem, sive per quamcunque habitudinem; ergo idem in præsenti, si compositio numeri fit per specialem modum. Tum etiam quia, si in rerum natura sit unum tantum corpus, fingi non potest quid in illo sit in ordine ad componendum numerum, præter ejus quantitatem indivisam; aptitudo enim vel ad divisionem, vel ad componendum numerum nihil est præter quantitatem. Altera vero pars facile probatur, nam si unum corpus tantum sit in rerum natura, ex eo solum quod aliud fiat, consurgit binarius, et tamen ex eo solum quod illud fiat, nihil rei additur alteri corpori, nisi fortasse relatio similitudinis, aut æqualitatis, quæ impertinens est ad rationem numeri. Tandem inductione potest facile ostendi, nullum esse talem modum realem additum unitatibus simul sumptis ad componendum numerum, quia neque est unio aliqua realis, neque ordo, neque situs, neque aliquid hujusmodi, quia omnia hæc sunt accidentalia ad numerum constituendum, nihilque ultra requiritur præter existentiam unitatum.

Quarta assertio, et propria quæstionis resolutio.

16. Quarto tandem videtur plane ex dictis colligi, numerum in re ipsa spectatum non esse propriam et peculiarem speciem entis, vel accidentis, quia in re non est ens aut accidens, sed collectio entium seu accidentium. Nihilominus tamen, prout a nobis concipitur per modum unius, dici potest habere aliquam unitatem sufficientem, ut de illo tanquam de una specie entis loquamur, et ut sub tali denominatione in prædicamento quantitatis collocetur. Prior pars est manifesta ex dictis, quia duæ quantitates duorum corporum duo accidentia sunt, et non unicum; et binarius numerus nihil rei addit illis duabus quantitatibus, ut ostensum est; ergo in rebus illis nihil est quod vere sit unum ens, aut unum accidens a parte rei; ipsa enim unitatum collectio in re non est una speciali unitate reali, sed sola collectione seu (quod idem est)

coexistentia unitatum. Hanc etiam partem convincunt argumenta in principio sectionis proposita.

17. Altera vero pars conclusionis posita est ad explicandum communem modum loquendi de numero quantitate discreta, ne ab illo omnino recedamus; in his enim rebus, quamvis sæpe cum paucis sentire necesse sit, oportet loqui cum multis. Potest autem imprimis ea pars ex eo confirmari, quod quantitas discreta, ut sic, est objectum ejusdem scientiæ mathematicæ, scilicet, arithmeticæ; objectum autem scientiæ sumitur, ut aliquid unum, de quo passiones demonstrantur; ergo concipitur a nobis numerus, ut habens aliquo modo unam essentiam et speciem. Præterea nos concipimus singulos numeros, ut constitutos ex tot unitatibus, et non pluribus neque paucioribus, eisque attribuimus suas proprietates, ut si talis numerus sit impar, quod non sit divisibilis in duas partes æquales, et alias hujusmodi; ergo in ordine ad conceptionem nostram habet numerus aliquam unitatem, ratione cujus potest denominari una quantitas. Deinde declarari hoc potest ex D. Thoma, 7 Metaph., lect. 17, littera F, ubi distinguens ea quæ sunt unum simpliciter, vel secundum quid, in priori ordine collocat numerum; subdit vero numerum habere unitatem suam non ex sola multitudine seu coacervatione unitatum, sed cum aliquo ordine. Quod amplius exponens, libr. 8, lect. 13, littera L et M, ait numerum esse per se unum, in quantum ultima unitas dat numero speciem et unitatem. At vero constat unitates alicujus numeri secundum se non habere ordinem realem inter se, neque in eis aliquam esse ultimam vel primam; ergo oportet ut hæc sumantur aliquo modo in ordine ad conceptionem nostram.

18. *Objectionibus aliquot satisfit.*— Dices : ergo numerus ut numerus, et ut aliquid unum, est ens rationis, et non rei, et consequenter non poterit dici quantitas realis. Item, ergo numerus non erit actu numerus, nisi quando actu numeratur; quod est plane falsum, quia numerans non facit numerum, sed cognoscit illum. Unde non solum intellectus, sed etiam sensus numerum cognoscit, cum tamen sensus non faciat entia rationis. Ad hoc aliqui non verentur absolute concedere utramque sequelam, ut intelligere licet ex iis quæ Capreolus refert ex Aureolo, in 1, d. 24, q. 1, articulo primo, in argum. quarto loco factis contra primam conclusionem, et ex Scoto, in argum. contr. quintam conclus[ionem]. Nam, licet multitudo unitatum, ut m[ul]titudo, a parte rei sit, tamen ut habens a[li]quam unitatem per se, secundum aliqu[em] ordinem vel constitutionem, non est nisi p[er] intellectum, et dependenter ab intellec[tu]. Unde quantitas discreta licet sit realis qua[n]tum ad multitudinem substractam, quant[um] vero ad formalitatem numeri, quæ se habe[t] ut per se una, solum est per denomination[em] ex conceptione mentis, neque sub ea ratio[ne] cadit sub sensum, sed solum ut est pluri[um] rerum collectio.

19. Secundo vero responderi potest, n[u]merum, ut sic, non dicere aliquid actu num[e]ratum, sed numerabile, et sub ea ratio[ne] non pendere ab actuali animæ numeratio[ne], sed solum dicere fundamentum, quod est [in] ipsis unitatibus, ut sub tali numero co[nci]piantur, vel ut tali modo numerabiles si[nt]. Hanc vero numerabilitatem existimant ali[i] esse modum aut rationem formalem real[em] in unitatibus ipsis existentem, ratione cu[jus] dici possit numerus habere in rebus unitat[em] realem ac per se absque ullo ordine ad a[ni]mam. Re tamen vera illa numerabilitas p[ræ]ter fundamentum plurium quantitatum in [se] se diversarum tantum est denominatio q[uæ]dam a facultate animæ potentis numer[are] seu mensurare multitudinem unitatum, ea[m] per modum unius numeri concipere. Q[uod] non obscure docuit Aristoteles, 4 Phys[.], text. 131, cap. 14, dum ait, *si id, quod [nu]merare debet, esse non potest, nec numera[bile] quicquam esse posse.* Igitur ratione illius [nu]merabilitatis non habet numerus majo[rem] unitatem realem, quam ex se habeat rati[o] plurium quantitatum. Quia illa extrin[seca] denominatio nec unitatem realem ei con[fert], ut per se notum est, neque illam in eo s[up]ponit, cum possit mens ea, quæ in se p[lura] sunt, per modum unius concipere, et m[ulta] ut multa numerare seu mensurare. Cor[rectius] tamen illa habitudo seu denominatio ap[titu]dinalis, etiamsi connotet ordinem ad fac[ulta]tem animæ, ut numerus, etiam ut nume[rus] dicatur esse in rebus, quando actu non [nu]meratur seu cogitatur. Atque hic modus [uni]tatis sufficit ut de numero, quatenus talis [est], possit esse scientia arithmeticæ; quæ qui[a] non considerat in numero formalem unita[tem] ejus, qualis et quanta sit; hoc enim m[eta]physico relinquit; nec etiam considerat an habeat veram et realem essentiam, [quod] etiam est munus metaphysici; sed consid[erat]

roportiones quasdam inter ipsos numeros, uæ prout in rebus sunt, non requirunt in is propriam unitatem, sed potius discretionem et multitudinem. Prout vero sub unam cientiam cadunt, sufficit ut per modum unius nguli numeri concipiantur, et inter se conrantur.

Ad rationes dubitandi.

20. Argumenta igitur priori loco facta in incipio sectionis recte probant, in quantite discreta, prout in rebus ipsis existit, n esse veram ac propriam unitatem reaa et per se ; et existimo quoad hanc parn non posse habere convenientem solution. Neque contra hoc procedunt argumenta undo loco facta. Aristoteles enim numeit quantitatem discretam inter species ntitatis, non quia in re habeat veram uniem, sed quia in re habet suum modum ensionis seu multiplicationis, et commuer concipitur per modum unius habentis m definitionem et proprietates ; quod saest ut in prædicamentali coordinatione stituatur. Neque enim omnia, quæ in dicamentis collocantur, habent in rebus priam ac per se unitatem. Quodque nihil d Aristoteles intenderit, ex aliis ejus loquos supra citavimus, constare potest. ationem concedimus, formalem rationem roprietates quantitatis convenire suo moquantitati discretæ, ita tamen ut veram item realem in ea non requirant. Nam nsio hujus quantitatis solum est multitio quædam unitatum ; multiplicatio auut sic non requirit unitatem realem ina quæ multiplicantur. Item divisibilitas s quantitatis non est in ordine ad realem rationem eorum quæ in re unum erant, n ordine ad designationem mentis, quæ rare et dividere potest unitates, ex quinumerum coalescere intelligebat. Rursus litas vel inæqualitas inter numeros t est proprietas quantitatis, non est una relatio, quæ in toto uno numero intur respectu alterius, sed est ipsa mul- unitatum, prout in uno numero est r vel minor, quam in alio. Quomodo acervus tritici aut lapidum potest esse lis aut inæqualis alteri. Præterea, vis numerus proprie sit finitus, tamen tiam denominatio aut proprietas non rit unitatem realem, sed solum defini- multitudinem unitatum. Unde aliter magnitudo finita dicitur, quam multitudo ; magnitudo enim est finita, quia in re ipsa clauditur extremo termino, vel uno, vel pluribus ; numerus autem non habet in re aliquem designatum terminum, nam partes ejus non habent in re ordinem aut positionem, tamen in ordine ad mentem semper habet ultimam unitatem, qua finitur ejus numeratio. Denique, etsi ratio mensuræ propriissime conveniat numero, tamen illa proprietas, ut supra dixi, magis est rationis quam realis, ideoque non requirit in numero veram unitatem realem.

SECTIO II.

Utrum quantitas discreta in rebus spiritualibus inveniatur.

1. Ex resolutione præcedentis quæstionis facile potest hæc expediri, quam latissime aliqui auctores tractant, suntque in ea diversæ sententiæ.

Prima opinio affirmans.

2. Partem enim affirmantem defendunt late Marsil., in 1, quæst. 27, art. 1 et 2; Greg., in 1, dist. 24, quæst. 2, art. 3 ; et idem tenuit ibi Aureol., ut refert Capreol., et ibid. Major, Ocham, et Gabr., quam etiam insinuat Richard., in 1, d. 19, art. 3, q. 1, ad 4, et d. 24, art. 1, quæst. 1, et clarius art. 2, q. 1. Favetque huic sententiæ August., 2 lib. de Liber. arb., c. 16, ubi ex professo probat, numerum intelligibile quid esse, et in omnibus rebus reperiri. Damasc. etiam, lib. 5 de Fide, cap. 8, numerum inquit esse in omnibus rebus, quæ inter se differunt. Unde concludit, duas Christi naturas ad quantitatem discretam pertinere. Favet etiam huic sententiæ communis modus loquendi ; dicimus enim tantum esse numerum Angelorum, et esse majorem vel minorem numerum hominum. Favet denique definitio numeri, quam Arist. ponit, 10 Metaph., in princ., nimirum, *quod sit multitudo numerabilis unitate;* sed quaternarius Angelorum est vera multitudo finita, mensurabilis unitate, nam eamdem proportionem servat illa multitudo ad suam unitatem, quam multitudo corporum ad suam.

3. Et confirmatur ultimo, quia omnis ratio extensionis discretæ, et similiter omnis ratio unitatis, quæ reperitur in numero rerum corporalium, reperitur etiam in numero rerum spiritualium ; illa enim extensio solum est divisio unius ab alio ; unitas vero est nu-

merabilitas usque ad talem unitatem, quæ ut ultima in tali numero concipitur; et in his duobus formalis ratio numeri consistere videtur. Quod vero singulæ unitates in se sint continuæ, et extensæ, ac divisibiles, videtur materiale quid ad rationem numeri, quia unitates non comoonunt numerum ut divisibiles, sed ut indivisibiles. Unde sicut tria grana tritici non minus componunt numerum ternarium, quam tria ingentia corpora, ita tria puncta separata non minus componunt ternarium, quam tria grana tritici; pari ergo modo tres Angeli, et quælibet alia tria entia component verum ternarium, cum sint species quantitatis discretæ. Unde de illo ternario possunt omnia demonstrari, quæ de ternario quantitativo mathematici demonstrant; et idem de omni alio numero.

Secunda sententia negans.

4. *Fundamentum præcedentis sententiæ.*— Verum contraria sententia communis est in schola D. Thomæ, quam ipse docet 1 part., quæst. 3, art. 3. Et in 1, dist. 24, quæst. 1, art. 3, et quæst. 9 de Potent., art. 7, et Opusc. 48; Capreol., in 1, d. 24, q. 1; et ibidem Deza, Ægidius, et alii; Soncin., 10 Metaph., quæst. 13; Javell., lib. 8, quæst. 11; et sine dubio Aristoteles, ubicumque agit de numero seu quantitate discreta, solis rebus materialibus illam attribuit; et ideo dicit 3 Physicor., c. 6 et 7, numerum consurgere ex divisione quanti continui. Et 2 de Anim., c. 6, inter sensibilia communia numerum ponit; et ubicumque agit de scientiis mathematicis, docet quantitatem esse objectum ejus, et non abstrahere a materia secundum rem, sed tantum secundum abstractionem mentis, ut patet 3 Metaph., c. 2, et 3 Physic., text. 41; et notat Commentator, 5 Metaphysic., comment. 2. Et fundamentum hujus sententiæ est, quia in rebus spiritualibus nulla est vera quantitas; in hoc enim maxime differunt a rebus corporalibus, quod quantitate carent. Item ac præcipue quia unum transcendens ut sic non spectat ad prædicamentum quantitatis, neque ad aliquod speciale prædicamentum, cum sit passio convertibilis cum ente; ergo nec multitudo, quatenus ex unitatibus transcendentalibus consurgit, pertinet ad prædicamentum quantitatis; nam multitudo etiam est æque transcendens ad omnia entia, et cum proportione respondet unitati. Præterea, quia sicut unum transcendens non addit enti nisi negationem, ita multitudo constans ex unitatibus transcendental[i]bus ut sic solum addit pluribus entitatibus n[e]gationem, qua unum dicitur non esse aliu[d], in qua distinctio seu divisio entitativa consist[it]; ergo non magis constituit aliquam speciem e[n]tis multitudo transcendentalis, quam unit[as] transcendentalis; imo eo minus potest co[n]stituere, quo vera unitatis ratio minus p[o]test in multitudine, ut sic, reperiri. Dei[n]que, si Theologice argumentemur, in trib[us] personis divinis non reperitur talis ratio te[r]narii numeri, quæ possit dici quantitas d[is]creta, ut omnes fatemur; idque non prove[nit] ex infinitate singularum; hæc enim est i[m]pertinens ad rationem numeri, nam, li[cet] illæ infinitæ sint in perfectione, numerus [ta]men earum finitus est. Unde etiam de illo t[er]nario possunt ostendi omnia quæ arithme[tici] de ternario demonstrant; ergo si ille terna[rius] non pertinet ad quantitatem discretam, [so]lum est, quia unitas uniuscujusque perso[næ] non est quantitativa, sed transcendenta[lis]; quæ ratio in omnibus rebus spiritualibus [lo]cum habet.

Resolutio.

5. Hæc vero controversia videtur fer[e] [de] modo loquendi, nam in re constat, si q[uan]titatis nomine significetur moles corpo[rea], sic non posse attribui numero rerum [spiri]tualium. Si vero quis mordicus conte[ndat] nomine quantitatis discretæ tantum si[gnifi]cari quamcunque rerum multitudinem, fa[cile] defendet quantitatem discretam in An[gelis] reperiri. Qui vero sic loquuntur, imp[ro]prie abutuntur voce quantitatis; cum hæc [vox] absolute dicta in usu omnium philoso[pho]rum molem corpoream significet; ide[o] nullus philosophus absolute concedet [esse] quantitatem in Angelis; at vero cum ad[di]tur illa differentia discreta, non censetu[r es]se conditio diminuens rationem quantitatis, sed sumitur potius ut specificans, seu divisi[fi]cans unitatem ejus. Igitur, proprie loquendo, non magis potest rebus spiritualibus attribui quantitas discreta, quam quantitas abs[olute]. Deinde, etiam admisso illo usu talis [vo]cis, falso dicitur quantitatem discretam sic acceptam, id est, multitudinem ut sic, per[tinere] ad aliquod determinatum genus prædic[amen]tale; hoc enim recte convincunt argu[menta] posterioris sententiæ. Nam multitudo [ut] si[c] non habet veram unitatem, neque es[t] ens, sed entia, ut supra, disp. 4, tractatu[m] est; eo vero modo quo habet aliquam rat[io]ne[m]

nitatis, non determinatur ad aliquod prædicamentum, sed vagatur per omnia, non ut tale accidens, quod cæteris omnibus inesse potest, sed ut attributum quoddam negativum, seu negationem includens. Et non ut univocum, sed ut analogum, æque ac unum transcendens; nam si unum non est univocum, quomodo multitudo erit univoca ?

6. Quocirca absolute dicendum est, numerum proprie sumptum pro quantitate discreta non inveniri extra res quantas et materiales. Non possumus autem negare, si in numero solum consideremus id, quod est rationis, nempe intellectualem numerationem, vel numerabilitatem, et quemdam ordinem unitatum, inter quas prima et ultima censeantur, et ut sic numerum ut quid unum concipiamus, quoad hæc (inquam) omnia numerum æque reperiri aut considerari posse in Angelis ac in lapidibus. Verumtamen in illa consideratio præcisa, denominatio quædam rationis sit, non sufficit illa sola, ut talis numerus in prædicamento quantitatis constituatur, nam quantitas discreta non dicetur realis quantitas ob illam considerationem, aut denominationem rationis præcise sumptam, sed ut fundatam in vera et reali quantitate singularum unitatum. Quod potest hunc modum declarari. Nam ratio formalis quantitatis in communi est extensio corporis, quam nos per impenetrabilitatem declaramus; quantitas ergo discreta non collocatur sub quantitate, nisi quatenus hanc rationem participat in suis unitatibus; in eis talem discretionem requirit, quæ non solum distinctionem et disjunctionem entitatum, sed etiam separationem localem seu impenetrabilitatem inter eas efficiat ex natura. Quo fit (ut hoc obiter notemus), materiam et formam, et accidentia omnia, quæ eodem sunt composito, et eadem quantitate extenduntur, non componere proprium numerum, qui pertineat ad quantitatem discretam, quod magis in sequentibus sectionibus declarabitur. Et per hæc satisfactum est omnibus prioris sententiæ.

SECTIO III.

Utrum oratio sit vera species quantitatis.

Resolutio.

1. *Quid nomine orationis intelligatur.* — Hæc etiam quæstio ex dictis resoluta est; dictum est enim orationem non esse veram et realem speciem quantitatis. Nomine etiam orationis hic intelligimus quamcunque articulatam vocem pluribus syllabis constantem; non enim necesse est ut pluribus dictionibus seu terminis constet, quomodo solent dialectici nomen orationis interpretari. In hujusmodi autem voce multa possunt considerari, ex quibus talis vox aut dictio artificiose componitur, ac profertur. In quibus omnibus nihil reperietur, quod per se pertineat ad aliquam speciem quantitatis; ergo neque tota oratio ex eis composita potest propriam aliquam speciem quantitatis constituere. Antecedens probatur, nam imprimis oratio, et quælibet ejus syllaba est sonus quidam, qui per se non pertinet ad quantitatem, sed est qualitas quædam. Deinde, in eo sono proferendo aut perficiendo intercedit quidam motus, et consequenter successio aliqua et mora temporis; nihil autem horum pertinet per se ad quantitatem, ut ex dictis in superiori disputatione constat, ubi ostendimus motum et tempus non esse per se quantitates continuas; in oratione autem quamvis tota dictio motu ac tempore discreto proferatur, singulæ tamen syllabæ continuis moris et mutationibus successivis fiunt; ergo singulæ syllabæ non sunt quantitates per se, sed quantæ per accidens, sicut quilibet alius continuus motus, et tempus ejus. Unde, licet una syllaba sit longa et altera brevis, atque ita sint tempore mensurabiles, inde solum fit, eas esse aliquo modo quantas, saltem per accidens, ad modum aliorum motuum.

2. Denique potest in oratione considerari tota dictio, ut ex pluribus syllabis, certo ordine, certisque morulis composita, et ut sic nihil proprium habet, quod ad veram speciem realem quantitatis spectet. Primum quidem, quia illa non est vera et realis compositio, sed numeratio quædam, et discreta successio; ostendimus autem quantitatem discretam ut sic, non habere veram ac realem unitatem quantitatis. Deinde, quia si unaquæque syllaba non est per se quanta, sed tantum per accidens, non potest ex omnibus coalescere peculiaris species quantitatis discretæ; ostensum est enim superiori sectione, quantitatem discretam constare debere ex quantitatibus continuis, et consequenter ea, quæ sunt quanta per accidens, per se non componere quantitatem discretam, sed tantum ratione quantitatis continuæ, a qua talis res habet quod quanta sit. Præterea, quia eo modo, quo ex pluribus syllabis componi potest quantitas discreta,

intra genus quantitatis non potest esse alia ab specie numeri, qualis erit, verbi gratia, binarius, aut ternarius syllabarum; nam id, quod addit dictio artificiose composita, nimirum, quod illæ syllabæ tali ordine proferantur, ut prima sit brevis, secunda longa, vel aliquid hujusmodi, hoc (inquam) totum nihil refert ad rationem quantitatis, sed est ex humana quadam institutione vel usu ita proferendi hanc vel illam dictionem, ut apta sit ad hoc vel illud significandum ex humana etiam impositione, vel ut commodius proferatur, aut jucundius audiatur. Hæc autem humana institutio nihil addit numero syllabarum, nisi relationem rationis prioris et posterioris, aut extrinsecam denominationem talis mensuræ aut mensurati. Igitur oratio, prout est quid artificiosum ex his omnibus consurgens, non est propria ac peculiaris species quantitatis. Imo neque est unum aliquod ens reale ac per se ad aliquod prædicamentum spectans, sed ens per accidens, partim ex multis rebus aut motibus, partim ex relationibus, et ex humana institutione pendens. Atque huic sententiæ favet Aristoteles, hoc loco 5 Metaph., ubi in recensendis quantitatibus nullam fecit mentionem orationis; ubi Albertus Magnus id sequitur; et Cajetan. et alii in Prædicam. Quant.; D. Thom. vero, Alex. Alens., Comment., omnino prætermittunt hanc speciem, sicut Aristoteles.

Objectio, ejusque solutio.

3. Objectio tamen communis sumitur ex eodem Aristotele, c. de Quantit., ubi orationem numerat inter species quantitatis discretæ, et etiam ratione confirmat, quia oratio ex propria ratione habet longitudinem ac brevitatem syllabarum, quibus constat; unde per illas intrinsece mensuratur. Ad quam objectionem communis responsio est, orationem numerari inter species quantitatis sub ratione mensuræ consideratæ, quanquam secundum propriam essentiam quantitatis non sit peculiaris species. Quæ responsio in re admittit quod intendimus; tamen jam sæpe diximus, rationem mensuræ neque esse realem proprietatem, quæ aliquam speciem rerum possit constituere, sub quacumque ratione reali consideretur, neque etiam esse proprietatem solius quantitatis per se, sed convenire etiam quantis per accidens. Addo præterea, in oratione non inveniri peculiarem rationem mensuræ, sed conjungi mensuram temporis et numeri cu[m] certo ordine ab hominibus definito ad illa[m] mensurandam. Et ita, vel ibi non est pec[u]liaris mensura per se, sed congregatio pl[u]rium mensurarum; vel si ex illis efficit[ur] mensura aliquo modo una, solum est secu[n]dum rationem, non secundum aliquam d[is]tinctam ac realem speciem alicujus accide[n]tis. Igitur, ut sæpe dixi, Aristoteles in P[ræ]dicamentis, et in recensendis illis specieb[us], secutus tunc fuit vulgarem loquendi m[o]dum, et magis receptam opinionem, ut [et] Albertus, et Commentator, 5 Metaphys., co[m]ment. 18, notarunt. Nec ratio sumpta [ex] mensuris syllabarum est alicujus mome[nti], quia inde solum fit, in qualibet syllaba e[sse] intrinsecam moram, quæ non est nisi qu[o]dam intrinsecum tempus extrinseco temp[ore] mensurabile. Unde ex hac parte neque [est] quantitas per se, neque differt essentialit[er a] tempore; aliunde vero includit multa, [quæ] neque efficiunt ens per se unum, ne[c] omnia ad rationem quantitatis pertinen[t, ut] declaratum est.

SECTIO IV.

Qualis sit coordinatio generum et specier[um] quantitatis.

1. Resolutio etiam hujus quæstionis ex [dic]tis in hac et præcedenti disputatione bre[viter] colligi potest. Primo enim constat, qua[ntita]tem per se ac completam esse genus [sum]mum hujus prædicamenti, cujus comm[unem] rationem seu descriptionem in prima sec[tione] præcedentis disputationis cum Aristotel[e de]claravimus. Dividitur autem immedia[te et] sufficienter quantitas in continuam et [dis]cretam; inter has enim est prima et m[a]x[ima] diversitas, quæ in hoc genere excogita[ri po]test. Est etiam sufficiens, quia contra[dicto]riam oppositionem includit.

Sitne quantitas genus ad continuam [e]t discretam.

2. Illud vero difficile est juxta su[pe]ri[us] dicta, quomodo possit hæc divisio esse [gene]ris in species, si quantitas discreta n[on est] per se et realiter una quantitas. Nam [quod] non est per se et realiter unum ens, s[impli]citer non est ens; ergo quod non est [per se] et realiter una quantitas, simpliciter n[on est] quantitas; ergo non potest quantitas t[anquam ve]rum genus contrahi ad tale membr[um]. [Et] confirmatur ex dicto simili, nam ens [in]

litur univoce per unum et multa; ergo c quantitas dividitur ut genus per conti- iam et discretam. Posset ergo quis dicere, antitatem in rigore sumptam pro vera antitate reali non esse genus, sed analo- m quoddam ad continuam et discretam, iquam ad quantitatem unam unitate rei l rationis. Juxta quam sententiam dici pos- consequenter, Aristotelem, in hoc lib. 5 taph., non tradere solum univocas accep- nes seu divisiones singulorum prædica- ntorum, sed etiam analogas acceptiones rum vocum, quibus prædicamenta singula nificantur. Quod satis constat, tum ex in- itione ejus toto lib. 5 Metaph., tum ex dis- rsu singulorum capitum; in omnibus enim clarat analogas significationes variarum vo- m, ut in fine hujus operis in Aristotelico lice annotavimus. Quod ergo in cap. 13, plicando significationes quanti numeret itinuum et discretum, non est sufficiens umentum, quod illa sit partitio generis in ecies.

3. Ex dialectica vero minus efficax argu- ntum sumi potest, quia, ut sæpe dixi, ibi i numerat species juxta rei veritatem, sed ta vulgarem loquendi modum. Neque de- runt auctores graves et antiqui, qui hunc endi modum insinuaverint; nam Albertus, Prædic. Quantit., significat numerum se- idum veram essentiam quantitatis non e speciem ejus, sed collocari ibi sub ra- ie mensuræ; a qua sententia non multum repat D. Thomas, opusc. 48, tract. 3, . 1 et 2; et ex modernis, Fonseca, lib. 5 aph., cap. 7, quæst. 5, sect. 2, ait, nu- rum revera non habere locum in prædi- iento quantitatis, tanquam verum genus speciem, sed quia se habet ad modum eris vel speciei, et commodius ac utilius ita tatur ac consideratur, ideo sub quanti- dividi, ut speciem sub genere. Idemque etit cap. 13, quæst. 4, per totam.

. Et fortasse in re nihil hæc sententia repat a veritate; tamen, ne a communi ecepto modo loquendi recedamus, abso- dicendum est, prædicamentum quanti- confici primo ex divisione quantitatis in mmuni in continuam et discretam, et has s esse primas species subalternas conten- sub genere supremo. Ad hocque satis est parte quantitatis discretæ (nam de alio nbro nulla est difficultas), quod in re ha- t suum modum quantitativæ extensionis, inctum ab illo, qui est in quantitate continua, et quod sub ea ratione habeat aliquem modum unitatis, secundum quem possit a nobis concipi, et scientifice tractari ad modum unius entis per se. Sic enim genera et species, quæ in prædicamentis collocantur, non habent realem unitatem ut genera et species, et nihilominus ratione suarum essentiarum realium in prædicamentis collocantur. In accidentibus etiam, quæ imperfecta entia sunt, non semper requiritur propria et perfecta unitas realis, sed interdum sufficit unitas ordinis, vel secundum se, vel in ordine ad modum concipiendi nostrum, ut in aliquibus qualitatibus, et aliis prædicamentis, ex discursu eorum quæ dicemus, constabit.

Quantitas continua ut genus subalternum dividitur in lineam, superficiem et corpus, ut in species ultimas.

5. Secundo dividitur quantitas continua in lineam, superficiem, et corpus. De quorum membrorum distinctione et sufficientia satis in superioribus dictum est. Nec dubitari potest quin hæc sit divisio generis in species, juxta superius dicta. Dubitari autem potest an hæ sint ultimæ species hujus prædicamenti secundum hanc subordinationem. Et ratio dubitandi esse potest, quia interdum solent sub his membris variæ species numerari, nempe sub linea quod pedalis sit, aut bipedalis, bicubita, vel tricubita, circularis aut recta; has enim ut species distinctas videtur distinguere D. Thomas, 1 p., q. 7, art. 3, ad 2, et 1. 2, quæst. 52, art. 1. Alii vero, ut Soto, in Prædicament. Quantitat., distinguunt de quantitate sub propria et essentiali ratione ejus, aut sub ratione mensuræ, et priori modo aiunt has esse species ultimas quantitatis, posteriori autem modo esse species subalternas, et subdividi posse juxta varias rationes mensuræ. Quod posset facile sustineri, si per has species mensuræ non intelligerentur aliquæ species reales, sed intentionales seu per extrinsecam denominationem ex humana impositione. At vero, simpliciter loquendo de speciebus realibus quantitatis, dicendum est, illas esse species ultimas quantitatis continuæ; quæ est communis sententia, et sumi potest ex D. Thom., quæst. 9 de Potentia, art. 7, et 5 Metaph., lect. 8, litter. C., et lect. 15, litter. B. et C. Ex quo sumitur ratio a priori, nam cum essentialis ratio quantitatis consistat in extensione, quæ a nobis per divisibilitatem ex.

plicatur, non potest essentialiter contrahi, nisi per modos extensionis, aut divisibilitatis essentialiter diversos; in variis autem lineis non possunt inveniri aut cogitari tales modi extensionis aut divisibilitatis essentialiter diversi; semper enim est extensio aut divisibilitas tantum in partes longitudinis. Quod vero hæ partes, si proportionales sint, majores sint vel minores, vel quod sint plures aut pauciores, si sint æquales, accidentarium est quantitati continuæ, ut per se constat, et idem proportionaliter est in superficie et corpore.

6. Unde omnes divisiones, quæ his attribuuntur, plane sunt accidentales, ut quod linea sit recta aut circularis; nam illi duo modi pertinent ad prædicamentum qualitatis; cujus apertum signum est, quod eadem linea potest ex recta fieri circularis, et e converso. Similiter quod linea sit tantæ vel tantæ longitudinis, accidentarium est; sicut etiam accidit igni, quod sit majoris vel minoris magnitudinis. Unde ex qualibet majori linea possunt fieri plures minores, et e converso, quælibet minores continuari possunt, et unam componere, quæ homogenea erit secundum omnes partes; sunt ergo omnes lineæ ejusdem speciei. Cujus etiam signum est, quod omnia puncta inter se sunt ejusdem speciei; nulla enim essentialis differentiæ ratio in eis potest assignari; ergo omnes partes lineæ continuabiles punctis sunt etiam ejusdem speciei, quia hæc servant inter se proportionem; sed quælibet linea, quantum est ex se, est continuabilis puncto alteri lineæ; ergo sunt omnes ejusdem speciei. Et inde rursus potest idem concludi simili argumento de superficiebus, quia quælibet superficies sunt ex se continuabiles linea; idemque proportionaliter est de corpore. Dico autem, *quantum est ex se*, quia quantitates rerum naturalium sæpe non possunt continuari; id tamen provenit ex subjecto, et accidentarium est quantitati secundum se.

7. *Linea infinita cujusnam generis esset et speciei.* — Sed urgebit aliquis: ergo etiamsi daretur linea infinita (et idem est de superficie et corpore), illa esset ejusdem speciei cum aliis finitis. Consequens est falsum; ergo. Sequela patet, quia etiam in illa linea omnia puncta essent ejusdem rationis, et quælibet pars separata ab illa, esset linea finita et continuabilis aliis. Falsitas autem consequentis patet, quia linea infinita, juxta probabilem sententiam, involvit in se repugnantiam. Respondetur concedendo sequelam, ut omnes docent; idque attigit D. Thom., 1 p., q. 85 art. 8, ad 2; Soncin., 5 Metaph., q. 15, qu citat Avicennam, lib. 2 suæ Metaphysicæ, e Arist., 6 Topic., dicentem, quod licet linea es set infinita, adhuc illi conveniret definitio li neæ. Quocirca ex vi essentialis rationis linea non potest concludi, quod repugnet dari act infinitam; an vero aliis de causis repugnet et quænam illæ sint, in libro Physicorum e de Cœlo, ex professo disputatur.

8. *Illatio ex dictis.* — Ultimo ex dictis col ligitur, in hac serie et coordinatione tantum inveniri unum genus supremum, et aliud in termedium, et tres species ultimas. Quod verum est, considerando res secundum se quantitatem non esse genus ad discretam continuam, fiet consequenter, in hoc gener accidentium tantum esse unum genus imme diate sub se continens tres species ultimas quod aliquibus videtur magnum inconv niens; quia inter genus supremum et spe ciem ultimam debet esse aliquod genus su balternum. Sed non video ex quo princip hoc sit simpliciter necessarium; nam, cu hæc genera et species abstrahantur secu dum convenientias seu similitudines rerum cur fieri non potest ut tres species inter habeant unicam convenientiam genericam et ab aliis generibus primo diversam? Itaq ex terminis non video in hoc repugnantiam neque inconveniens ullum. Tamen, qu aliunde supponimus abstrahi posse conv nientiam a quantitate continua et discret sufficientem ad prædicamentalem coordin tionem constituendam, ideo genus, in q cæteræ species conveniunt, non summum sed subalternum censetur.

Tertia divisio quantitatis discretæ in sua species.

9. *An omnes numeri differentes essentia ter differant.* — Tertio dividitur quantitas d creta seu numerus in varias numerorum sp cies. Per quam divisionem perficiatur a series et coordinatio hujus prædicamen Circa quam divisionem nonnulla, quæ levio momenti sunt, inquiri possunt. Primum e an omnes numeri, inæquales in unitatib differant specie in hoc prædicamento. Et tio dubii esse potest, quia solum differt secundum magis et minus in eodem gene extensionis. Cur enim in lineis non est tinctio secundum speciem, quod sit bicubi vel tricubita, et in numeris est essentia

differentia, quod sit binarius vel ternarius? Secundo, quia alias vel nulla erit in mundo species numeri præter unam tantum, illa, nimirum, quæ consurgit ex omnibus unitatibus quantitativis in mundo existentibus; vel certe quælibet unitas simul componet quamplurimas rerum species; utrumque autem videtur inconveniens. Imo illud etiam sequitur, quod una species componatur ex aliis completis, et sub eodem genere contentis.

10. *Numerus species est subalterna.* — Nihilominus tam arithmetici, quam philosophi omnes, de illis numeris ut de speciebus distinctis loquuntur; unde eo modo quo supponimus numerum esse speciem quantitatis, consequenter dicendum est non esse speciem ultimam, sed subalternam, et omnes numeros inæquales in multitudine unitatum esse specie diversos. Nam de omnibus ita dicendum est, vel de nullo, quia non est major ratio quorumdam, quam aliorum; nullus autem hactenus dixit omnes numeros esse ejusdem speciei. Ratio autem distinctionis esse videtur, quia additio unitatis formaliter diversificat extensionem seu divisibilitatem numeri. Cujus signum est, quia ex pari facit imparem, et e converso. Item hinc fit ut unus numerus sit divisibilis in duas partes æquales, et non alius; et unus tantum in unitates, alius etiam in numeros; alius partim in unitatem, partim in numerum. Et similes proprietates variæ ac proportiones considerantur in numeris ab arithmetico. Propter hæc ergo formalior distinctio censetur esse inter numeros inæquales quam inter æquales; cum ergo hi numero differant, illi merito censentur specie differre.

11. Si quis autem has rationes, et quæ in contrarium fiebant, attente consideret, facile intelliget, totam hanc numerorum compositionem, et specificationem, ac distinctionem, non esse sine ordine ad rationem. Ex quo non parum confirmatur doctrina superius tradita in sect. 1. Atque hoc modo facile solvuntur priores rationes; nam diversi numeri in suo modo extensionis et divisibilitatis non tantum differunt secundum magis et minus, sed etiam secundum diversam rationem extensionis seu numerabilitatis, quod non ita contingit in linea bicubita, vel tricubita; hæc enim numeratio omnino illi accidit, quatenus continua est. Denique in ordine ad rationem non est inconveniens, eamdem unitatem componere plures numerorum species. Atque hoc etiam modo intelligi facile potest, esse in rebus numeros plures, vel specie vel numero distinctos, etiamsi a parte rei non sit major unio inter unitates unius numeri inter se, quam cum unitatibus alterius. Et simili ratione non dicitur proprie una species numeri componi ex aliis, formaliter loquendo, sed tantum materialiter. Quomodo dixit Aristoteles, 5 Met., c. 14, *senarium non esse bis tria, sed semel sex.*

Quomodo ultima unitas dicatur forma numeri.

12. Atque hinc facile expeditur alia dubitatio, quæ ad hunc locum spectat, an et quomodo ultima unitas dicatur forma numeri; quæ fuse ac serio disputatur a multis auctoribus, ac si esset res alicujus momenti, cum tamen solum in nominibus, et in quadam metaphorica locutione posita sit. Qua quidem locutione usus est D. Thom., 8 Metaph., circa text. 10; et ideo pro illa pugnant Thomistæ, Capreolus, in 1, dist. 24, quæst. 1 concl., 5; et Javellus, 8 Metaph., quæst. 10; Soncinas, 10 Metaph., quæst. 6, quamvis et Soncinas mediam quamdam et probabiliorem viam teneat explicandi locutionem illam. Alii vero illam impugnant, ut Aureol., apud Capreolum supra; et Major, eadem dist. 24, q. 1. Sed breviter dicendum est, ultimam unitatem non dici formam numeri, eo quod in rebus ipsis sit aliqua unitas prima, vel ultima, vel aliquis realis ordo inter illas unitates, quod recte notat et probat Sonc., etiamsi Capreolus aliter sentire videatur in argumentorum solutionibus. Et patet breviter, quia in rebus ipsis non potest esse ordo, nisi vel perfectionis, vel situs, aut distantiæ a cœlo, aut temporis, aut causalitatis, vel naturæ. Sed omnes isti ordines sunt per accidens, et impertinentes ad numeri compositionem, ut facile constabit discurrenti per singulos; ergo. Debet igitur necessario id intelligi in ordine ad rationem, quæ in singulis numeris concipit ordinem unitatum, inter quas ea, quæ est ultima, censetur numerum complere, et ab aliis illum distinguere, et ideo dicitur comparari ad illum, ut formam ejus.

13. In quo est secundo considerandum, non fuisse D. Thomæ sensum, hanc esse formam proprie dictam, sed analogia et proportione quadam, quæ jam fere explicata est, scilicet, quia forma est, quæ complet rei essentiam, eamque ab aliis distinguit, et in certo ordine et gradu quasi indivisibiliter constituit; hæc autem omnia suo modo confert ultima unitas numero. Propter quod etiam Aristote-

les dixit species rerum se habere sicut numeros. Unde etiam multitudo priorum unitatum videtur comparari ad ultimam, ut quid actuabile per illam. Ac tandem per additionem vel subtractionem ultimæ unitatis mutatur species numeri; in his ergo omnibus assimilatur unitas ultima formæ seu differentiæ ultimæ, quod satis est ad illam analogicam locutionem. Quam Javellus et alii amplificantes dicunt, si in ternario, verbi gratia, consideretur integra ratio formalis consurgens ex tribus unitatibus, illam esse formam totius seu totalem; unitatem vero ultimam esse formam partis seu physicam; quæ omnia sub eadem proportionalitate admitti possunt. Et tamen cum proprietate, vel etiam cum realitate, seu reali compositione intelligere aut defendere ineptissimum mihi videtur; nam rationes Aureoli et aliorum, quas breviter Soncinas congerit, et jam insinuatæ sunt, contrarium aperte demonstrant, vel ex eo solum quod in rebus nullus est ordo, nullave unio aut compositio inter has unitates potius quam inter alias. Quare in hac re amplius immorari non oportet.

14. *Divisio numeri in parem et imparem qualis.* — Alia dubitatio hic esse posset, an numerus immediate descendat ad omnes species, vel per duas differentias immediatius dividi possit, ut, verbi gratia, in parem et imparem. Multi enim attribuunt hoc disjunctum numero, ut passionem ejus; alii vero, et fortasse probabilius, existimant esse differentias divisas. Sed cum hæc et similia pendeant plurimum ex habitudine ad rationem, facile possunt variæ differentiæ hujusmodi ac convenientiæ excogitari; sic enim etiam dividi solent numeri in simplices et compositos, et aliis modis, qui a mathematicis traduntur.

SECTIO V.

Quæ proprietates quantitati attribuantur.

1. De præsenti quæstione nihil fere tradit Aristoteles in hoc loco 5 Metaph.; tamen in Prædicamentis, cap. de Quantitat., tres illi proprietates attribuit, ex quibus duæ primæ magis sunt negationes quædam, quam positivæ proprietates.

Quantitatem non habere contrarium.

2. Prima est, quod quantitas non habet contrarium. Cujus ratio assignari hæc potest, quia contrarietas supponit specificam differentiam; est enim oppositio eorum, quæ sub eodem genere maxime distant; at ver inter quantitates quæ specie differunt, no est contrarietas, quia non se expellunt a eodem subjecto, sed potius ex natura rei ne cessario debent esse conjunctæ; imo secun dum rem habent talem subordinationem, u una sit alterius principium; quæ omnia pu gnant cum vera contrarietate. Unde nulliu momenti est, si quis objiciat, divisibile et in divisibile secundum eamdem rationem ess contraria; superficiem autem et lineam op poni, ut divisibile et indivisibile, secundur latitudinem. Respondetur enim, divisibile e indivisibile, formaliter sumpta, non oppor nisi privative; rem autem divisibilem, et in divisibilem, proprie nullo modo opponi, se distingui specie, vel tanquam principium e principiatum. Inter quantitates ergo speci distinctas non est contrarietas; nec vero es se potest inter quantitates ejusdem speciei quia propria contrarietas supponit distinctic nem specificam, ut dictum est.

3. *Objectioni satisfit.* —Statim vero occu rit objectio, nam augmentatio et diminuti sunt motus contrarii; ergo tendunt ad te minos contrarios, nam contrarietas motuum sumitur ex contrarietate terminorum; se termini illorum motuum sunt quantitat ejusdem speciei, nimirum, corpus majus v minus; ergo inter quantitates ejusdem sp ciei est contrarietas. Hanc fere objectione posuit Aristoteles cap. de Quant., dicen magnum et parvum, quæ ad quantitate spectant, videri contraria; magnum enim e parvum videntur esse termini augmentatic nis et diminutionis. Et respondet, magnu et parvum non opponi contrarie, sed relat ve; nam idem esse potest magnum et pa vum respectu diversorum. Et in idem fere re dit quod hoc loco ait, magnum, scilicet, e parvum, majus et minus, longum et breve et similia, non esse per se quantitates, se affectiones quantitatis, quæ omnes reducun tur ad tertiam proprietatem statim declaran dam de æqualitate et inæqualitate; na omnes prædictæ relationes sub inæqualitat comprehenduntur.

4. Sed adhuc urget argumentum factum quia motus contrarii non sunt ad relatione oppositas; ergo augmentatio et diminuti non tendunt ad magnam et parvam quantita tem, ut relationes sunt; ergo tendunt ad il las, ut sunt absolute formæ contrariæ. Re

[1] Soto in Logica. 2 de Anim., text. 41.

dent aliqui, magnum et parvum posse siderari aut præcise, ut ad quantitatem tinent, abstrahendo a substantia, aut prout t termini naturales substantiæ, præser- viventis, cui a natura dati sunt certi ter- i augmenti aut decrementi; et sub hac unda ratione magnum et parvum esse ter- os contrariorum motuum, et ut sic non inere ad quantitatem, sed potius reduci substantiam tanquam ejus terminos. Sed placet hæc responsio, tum quia non mi- repugnat substantiæ habere contrarium, m quantitati; tum etiam quia, licet sub- tia requirat majorem vel minorem quan- em, tamen motio ipsa ad quantitatem lere censetur; sicut licet substantia sit, postulat locum supernum et infernum, en motus sursum et deorsum ad loca ip- ormaliter tendunt. Duo igitur dicenda vi- ur. Primum, ad contrarietatem motuum semper requiri propriam contrarietatem inorum, sed sufficere altitudinem seu intiam, ratione cujus, adjuncto etiam o tendendi diversorum motuum, quate- videlicet, terminus a quo unius, est ter- is ad quem alterius motus, et e con- , oritur contrarietas in ipso motu; sic motus locales contrarii sunt, quamvis cis ipsis non sit alia propria contrarie- rætter distantiam ac diversitatem. Hoc r ipsum dici potest de augmentatione et nutione.

Secundo vero magis in particulari dici- augmentationem et diminutionem, si te res consideretur, magis opponi pri- e, quam contrarie. In utroque enim ex notibus (ut latius in philosophia tradi- duæ mutationes conjunguntur: una est isitio alicujus quantitatis ex una parte; est amissio alicujus quantitatis per re- ionem, quæ ex alia parte viventis fit per ionem contrarii. Et si contingat acquisi- m quantitatis fieri sine illa deperditione. um minori, tunc dicitur augmentatio; ro accidat sola amissio quantitatis, vel minori reparatione, dicitur diminutio. go in utroque motu consideremus acqui- nem alicujus quantitatis, non sunt sibi arii, etiamsi per unum major, et per minor acquiratur: tum quia hinc potius tur unum esse viam ad alium, et alte- perfectionem alterius, sicut calefactio sa et remissa; tum etiam quia, per se quendo, utraque acquisitio sufficeret ad entum, si aliunde amissio non conjun- geretur. Amissio autem quantitatis non opponitur contrarie acquisitioni, sed privative, sicut corruptio generationi; quia ergo diminutio non opponitur augmentationi, nisi propter adjunctam amissionem majoris quantitatis, ideo non est proprie ibi contraria oppositio, sed privativa.

Quantitatem non recipere magis nec minus.

6. *Ratio ob quam non recipiat quantitas magis et minus.* — Secunda proprietas quantitatis ab Aristotele posita est, quod non recipiat magis neque minus, nimirum, secundum intensionem; nam secundum extensionem clarum est, unam quantitatem esse magis extensam quam aliam; intensive autem accidere non potest. Cujus rei ratio solet assignari ex præcedente proprietate, quia intensio et remissio formæ solet provenire ex admistione contrarii; et ideo cum quantitas non habeat contrarium, neque intendi poteri, nec remitti. Sed ratio non est universalis, nam sæpe qualitas intendi potest, quæ contrarium non habet, ut patet de lumine, scientia, visione, etc. Ratio ergo reddi potest, vel ex eo quod quantitas consequitur materiam, ut propria passio ejus; et ideo, quoad latitudinem intensivam, indivisibilem habet entitatem, sicut ipsa materia; vel ex parte effectus formalis, ad quem per se primo ordinatur quantitas, quæ est extensio partium substantiæ, ad quem effectum impertinens est intensio, imo intelligi non posset quomodo circa talem effectum locum habeat. Quod optime declarant exempla Aristotelis, nam, seclusa majori extensione, non potest intelligi magis aut minus inter duo quanta; ut res pedalis non potest esse magis quanta, quam alia etiam pedalis; sicut unus binarius non potest esse magis vel minus numerus quam alius binarius.

7. *Quantitas capax est condensationis et rarefactionis.*—Quanquam vero quantitas intensionem vel remissionem non recipiat, quantitas vero continua est capax condensationis vel rarefactionis; quam mutationem vocat D. Thom. interdum intensionem, ut patet in 1. 2, quæst. 52, art. 2, ad 1, et 2. 2, q. 24, art. 5, ad 1. Verumtamen non est id intelligendum per proprietatem, sed per analogiam et imitationem; nam sicut intensio qualitatum fit sine additione, vel simpliciter, vel sine additione in nova parte subjecti, juxta varias opiniones, ita rarefactio fit sine additione novæ quantitatis, præsertim juxta opi-

nionem D. Thomæ, de qua postea dicendum est.

8. *Interrogationi respondetur.* — Sed, inquies, cur Aristoteles non posuit hanc inter proprietates quantitatis, nimirum, quod possit condensari et rarefieri, sicut posuit inter proprietates qualitatis, quod posset intendi et remitti? Respondeo primo, Aristotelem non numerasse omnes proprietates, ut ex dicendis patebit. Deinde condensari et rarefieri, non convenire quantitati ratione sui, sed ratione naturalis substantiæ, in qua inest, et ideo non numerari inter peculiares proprietates quantitatis. Nam, quod ipsa quantitas proxime sit susceptiva densitatis et raritatis, quæ sunt qualitates quædam, non est alia proprietas ab ea quæ respectu aliarum qualitatum, vel accidentium corporalium potest quantitati attribui, nimirum, quod sit immediatum subjectum eorum; de quo paulo inferius dicam.

9. Aliter objici potest contra hanc et præcedentem proprietatem, nam grave et leve sunt affectiones quantitatis, teste Aristotele, hoc libr. 5 Metaph., cap. 13; sed grave et leve sunt proprie contraria, et intensionem ac remissionem recipiunt; ergo. Respondetur negando antecedens, nam gravitas et levitas sunt qualitates quædam; Aristoteles autem in eo loco, ut D. Thomas et omnes exponunt, illud exemplum adhibuit juxta opinionem quæ tunc circumferebatur, quod gravitas nil aliud sit, quam multitudo superficierum.

Æqualitas et inæqualitas quomodo sit proprietas quantitatis.

10. *Æqualis et inæqualis duplex consideratio.* — Tertia proprietas ab Aristotele assignata, est æqualitas vel inæqualitas, quam dicit quantitati maxime propriam, significans esse ita propriam quantitati, ut ratione ejus aliæ res dicantur æquales vel inæquales. Circa quam proprietatem primo advertendum est, æquale et inæquale duobus modis accipi posse. Primo, secundum proprietatem; secundo, per translationem. Primo modo dicuntur æquales duæ lineæ: posteriori modo dicuntur duo homines æquales in scientia, aut in viribus corporis; imo et duæ divinæ personæ dicuntu æquales in perfectione. Est enim æqualitas convenientia quædam; convenientia autem inter quascumque res ejusdem rationis intervenit per modum cujusdam unitatis formalis, quæ in substanti solet vocari identitas, in qualitate similitud in propria vero quantitate æqualitas propr sumpta; in aliis vero prædicamentis nc habet peculiare nomen, sed retinet gener cum convenientiæ vel unitatis specificæ. Qu vero hæc convenientia aut disconvenient inter quantitates notior nobis est, ideo tran lata est illa vox ad significandam quamcu que perfectam convenientiam in perfection intensione, aut virtute. In præsenti erg Aristoteles loquitur de æqualitate propi sumpta; ita enim sunt assignandæ propri tates rebus in omni scientia. Quanquam universe loqui velimus, dicemus omne æqualitatem consequi quantitatem, sed cu proportione; nam æqualitas propria sequit quantitatem proprie sumptam; æquali vero metaphorica consimilem quantitate Nam et est quantitas molis, quæ est prop quantitas; et est quantitas perfectionis s virtutis, et ad eam consequitur æqualitas p translationem dicta; in tantum enim h nomen admittunt, in quantum per mod quantitatis concipiuntur aut nominantur.

11. Per quantitatem autem molis non intelligenda sola corporis magnitudo extensio, sed omnis dimensio corpor nam omnis illa proprie quantitas dicitur, secundum omnem illam propriissime dic tur corpora æqualia vel inæqualia. Ac d que in mole corporea omnes illæ dimen nes includuntur. Sub quantitate autem p fectionis intelligimus non solum perfec nem substantiæ, sed etiam qualitatum, in eis perfectio essendi, sive virtus ag consideretur, quæ dici solet quantitas vi tis, tamen sub quantitate perfectionis co prehenditur. Atque hoc posteriori modo cuntur æquales motus in velocitate; pri autem modo dicentur æquales in extensi nam velocitatem habent ex perfectio extensionem vero ex quantitate. Simi duo pondera dicuntur æqualia vel inæqu ratione multitudinis secundum proprietat ratione vero intensionis secundum metap ram; ut si magnus lapis dicatur æqual in gravitate tribus aut quatuor minoribus, l tio videtur secundum proprietatem, quia æqualitas provenit ex multiplicatione, eu extensione partium, quæ ad quantitatem spectat. At vero cum aqua frigida dicitu in levitate inæqualis aquæ calidæ, nam per calefactionem aqua levior fit, sic locutio est metaphorica, quia illa inæqualitas non pro-

it ex multitudine vel extensione, sed ex nsione et remissione gravitatis.

2. *Quomodo se habeant ad quantitatem ualitas et inæqualitas sumptæ pro rela- e.* — Secundum observandum est, æqua- tem et inæqualitatem duobus modis su- : primo, pro actuali et reali relatione ; undo, pro aptitudine proxima ad talem tionem. Priori modo non oportet ut ad nem quantitatem æqualitas et inæqualitas uantur. Nam si esset in mundo unum tum corpus, nulli esset æquale vel inæ- le ; et si essent duo tantum, illa aut es- t solum æqualia, aut solum inæqualia, tamen simul æqualia et inæqualia ; nam non possunt simul convenire nisi res- tu diversorum. Sumpta ergo æqualitate actuali relatione, non necessario conve- quantitati. Nisi quis velit dicere omnem ntitatem necessario habere partes ; ideo- necessario ei convenire inæqualitatem us ac partis, et æqualitatem ac inæquali- m diversarum partium inter se. Quomodo ui putant tempus cum sit unum tantum, habere aliud æquale, vel inæquale ; in vero totali tempore esse plura partialia, næqualia, vel æqualia ; sic enim dies est ualis diei, et inæqualis horæ. Quod est babiliter consideratum : quanquam de ısmodi æqualitate vel inæqualitate par- ı ejusdem continui, vel totius ad partes, debeat censeri æqualitas realis, seu per tionem realem, vel rationis tantum, quæs- sit inferius tractanda. Et in tempore non m potest æqualitas vel inæqualitas illo lo considerari, sed etiam respectu alia- ı durationum, quæ in aliis motibus præ- cœlestem inveniuntur. Posteriori igitur lo, id est, secundum aptitudinem proprie per se convenit quantitati æqualitatis vel qualitatis ratio ; nam quantum est de se, nis quantitas apta est esse uni æqualis, et ri inæqualis.

3. *Æqualitas et inæqualitas quid addant ntitati.* — Unde obiter intelligitur, hanc prietatem in re nihil addere ipsi quanti- , neque esse modum aliquem ex natura ab ipsa distinctum ; nam quantitas per psam, ex eo præcise quod talem extensio- a habet, secluso omni alio modo vel ad- reali, apta est alteri esse æqualis vel qualis ; solum ergo distinguitur ratione proprietas, in quantum hæc æqualitas cipitur per modum cujusdam aptitudinis talem relationem.

14. Ultimo est observandum, non solum denominari proprie æquales et inæquales quantitates ipsas, sed etiam res quæ per quantitates extenduntur, et quantæ efficiuntur, ut de ponderibus supra dicebamus, quantum ad extensionem vel multitudinem ; et idem est de temporibus vel de motibus, et de substantiis, figuris, et aliis hujusmodi. Verumtamen, sicut hæc non sunt per se quanta, sed per quantitatem, ita ratione quantitatis denominationem æqualis vel inæqualis accipiunt. Atque ita fit ut hæc proprietas, quatenus per se, et ratione sui, convenire alicui potest, merito quantitati tribuatur. Solum video objici posse de æqualitate quantitatis discretæ ; illa enim est propria æqualitas, vel inæqualitas, et non semper convenit ratione quantitatis, molis seu extensionis ; nam duo senarii Angelorum tam proprie æquales sunt, sicut duo senarii lapidum. Sed ad hoc jam supra diximus, licet multitudo immaterialium rerum non sit proprie quantitas, tamen quantum ad modum unitatis in ordine ad apprehensionem vel numerationem rationis, omnino imitari quantitatem discretam. Ac proinde mirum non est, quod secundum eam rationem participet etiam denominationem æqualis vel inæqualis. Existimant autem multi, hanc ipsam denominationem quantitati discretæ attributam, non posse ex propria relatione reali, aut ex ejus fundamento sumi, tum quia non potest talis relatio esse in toto numero, neque in una sola unitate, neque in singulis ; tum etiam quia unitas, quam supponit æqualitas, non est tam propria et realis in quantitate discreta, quam in continua, ut supra visum est ; sed de hac re inferius videbimus.

Aliæ proprietates explicantur, præsertim esse finitam, vel infinitam.

15. Præter has proprietates tribuuntur aliæ quantitati, nimirum, esse divisibilem, vel in infinitum, respectu quantitatis continuæ, vel in unitates, respectu discretæ. Quam proprietatem disputatione præcedente satis explicuimus, declarando definitionem quanti, et rationem formalem quantitatis cum qua immediate est conjuncta hæc proprietas divisibilitatis ; et ideo fere non solet ab ea distingui, sed per eam declarari, ut ibidem diximus. Rursus assignatur ut proprietas quantitatis, ut rationem mensuræ habere vel non habere possit. De qua satis

supra diximus, sect. 2. Præterea attribuitur quantitati esse finitam vel infinitam, ex Aristotele, 1 Physic., c. 2, text. 15, et 3 Physic., c. 4, text. 24. Quæ proprietas difficultatem habet ratione posterioris membri, nam potius infinitas censetur repugnare quantitati; non ergo finitum vel infinitum, sed finitum tantum secundum extensionem erit proprietas quantitatis. Quod potest confirmari ex Aristotele, 5 Metaph., c. 13, dicente, de ratione numeri esse, quod sit multitudo finita, et numerari possit; et de ratione magnitudinis, quod possit sub mensuram cadere; quod est esse finitum. Unde D. Thom. ibi, lect. 15, ait, quod si esset multitudo infinita, non esset numerus; et longitudo infinita, non esset linea. Et 1 part., q. 7, art. 3, dicit, de ratione quanti continui esse habere aliquam figuram, et consequenter esse finitum, quia figura est, quæ termino vel terminis clauditur; cum ergo esse finitam per se consequatur ad omnem quantitatem, immerito videtur illa proprietas sub dicta disjunctione assignari.

16. *Esse finitam vel infinitam qualiter proprium quantitatis secundum Scotum.* — Duobus ergo modis potest illud membrum intelligi, scilicet, de infinito in potentia, vel de infinito in actu. Priori modo intellexit hanc proprietatem Scot., 2 Met., quæst. 9, et sic cessant objectiones. In eo autem sensu non deberet illa proprietas sub disjunctione assignari, sed copulative, nam esse actu finitam et potentia infinitam simul conveniunt quantitati. Responderi autem potest, illam particulam sub disjunctione esse positam, aut ad indicandum. illa membra non in eodem, sed in diversis sensibus sumi; aut certe ita positam esse propter quantitatem discretam, quæ tantum finita est, et non infinita, etiam in potentia, quia illa non est divisibilis in infinitum, sicut est quantitas continua. Quanquam in alio sensu possit ita sumi infinitum in potentia, ut tam quantitati discretæ, quam continuæ conveniat. Dici enim potest quantitas infinita in potentia, quia ex se nullum certum terminum sibi præfigit aut determinat, quod manifeste convenit cuilibet quantitati continuæ, et ideo dici potest, vel finita, quia actu semper habet aliquem terminum, vel infinita negative, seu potestate, quia ei non repugnat quemcunque definitum terminum transcendere. Numerus autem quamvis, si sumatur in quacumque determinata specie, ita sit finitus, ut augeri non possit, quin mutetur species, tamen absolute sumptus sem per potest augeri sine termino intra latitud nem quantitatis discretæ. Et in hoc sens etiam illi potest attribui aliquo modo infinit in potentia.

17. *Infinitas si esset, quantitatis esset pr prietas.* — At vero, si illud membrum inte ligatur de infinito in actu, et supponamus veram sententiam quæ negat tale infinitu esse possibile, negandum consequenter tale membrum pertinere ad veram propri tatem quantitatis, quod indicavit Scotus, lo citato; et sentit etiam Cajetan., 1 p., q. art. 3, circa solut. ad 2. Quod vero ad Ar totelem attinet, in priori loco non inten sensum absolutum, nimirum, quod infinit in actu possit aliquo modo quantitati conv nire; sed sub conditione seu ex hypoth loquitur, si infinitum est, illud ad quanti tem debere spectare, *nam infiniti* (inqu *ratio quantitate utitur*. Et hoc verissim est; juxta quam interpretationem dic etiam possumus, quia non est certum, qua titatem non posse esse infinitam, ideo s disjunctione proprietatem illam assigna et intelligi, quantum ad illud membrum infinito, per non repugnantiam ex vi quan tatis, ut sic, ut significavit D. Thom., in d solut. ad 2, dicens, infinitum non esse cont rationem magnitudinis in communi. In a vero loco 3 Phys., Aristoteles agit simul magnitudine, motu et tempore, *quorum uni quodque*, ait, *aut infinitum, aut finitum e necesse est*. Juxta illius autem sententiam n repugnat dari infinitum in actu, saltem motu et tempore; et ideo vel ob eam caus potuit ea disjunctione uti. Absolute tam loquendo, et juxta veram sententiam, om quantum, etiam motus et tempus, finit est.

18. *Figura est proprietas quantitatis c tinuæ.* — Denique ad has proprietates a possunt aliæ, quæ non conveniunt quanti ut sic, sed aut continuæ, aut discretæ, u gura numerari potest inter proprietates qu titatis continuæ, quamvis hæc in prop prædicamento collocetur, quia includit s cialem rationem accidentis. Item tribui quantitati continuæ, quod partes ejus beant positionem in toto, cujus opposit tribuitur quantitati discretæ. Cui etiam a gnatur ut proprietas, quod sit par vel par; quæ omnia clara sunt ex superiori nec nova indigent interpretatione.

DISPUTATIO XLII.

E QUALITATE, ET SPECIEBUS EJUS IN COMMUNI.

1. *Qualitatis consideratio cur immediata ractationi de quantitate. — Variæ significationes vocis* qualitas. — Quamvis Aristote- s in Dialectica in ordine prædicamentorum ius de Ad aliquid, quam de qualitate dis- ruerit, fortasse quia prædicamentum Ad iquid quodammodo generalius est, nam nnibus aliis entibus aliquo modo accidit, 5 tamen Met. ordinem commutavit, prius qualitate, et postea de relatione dispu- us, qui ordo est magis consentaneus per- ctioni rerum, nam qualitas relationem longe perfectione superat. Atque eodem loco, 14, hujus vocis, *qualitas*, plures significa- nes recenset idem Aristoteles, inter quas ıt ibidem dicit) duæ sunt præcipuæ : una t, qua solet differentia essentialis qualitas ppellari; quo modo dixit Porphyrius diffe- ntiam prædicari in quale, et Aristoteles ex odo interrogandi et respondendi id decla- t, nam interroganti quale animal sit homo, sponderi solet, esse rationale.

2. Alia hujus vocis significatio est, qua si- ificat accidentalem rei affectionem. Et se- ndum has duas significationes, dubium non t quin hæc vox analoga sit. Et quanquam ioad rem significatam essentialis differen- ı præcipua sit, tamen nomen qualitatis per ius videtur impositum ad significandam ac- dentalem affectionem et determinationem, et inde per proportionalitatem translatum ad gnificandam differentiam, quatenus est for- a generis, et extra rationem ejus ; non im dicitur differentia qualitas speciei quam nstituit, sed generis quod contrahit; et ideo ristoteles non ait, ad interrogationem, qua- s sit homo, responderi per differentiam ho- inis, sed ad interrogationem, quale animal t homo ; quia respectu generis se habet ut ualitas.

3. Unde etiam solet hæc vox usurpari ad si- nificandam formam substantialem, non so- um apud Platonem in Timæo, sed etiam pud Aristotelem, 4 Metaph., c. 5, ubi ma- riam primam quantitatem, formam vero ualitatem appellat, quatenus materiam affi- it et determinat. Quin etiam in Prædicam., ap. de Substant., et 7 Metaph., c. 3, secun- am substantiam qualitatem appellare vide- ur respectu primæ, quatenus ait, secundam substantiam quale quid significare, nimirum, quia secunda substantia aliquo modo comparatur ad primam per modum formæ.

4. Omissis vero his omnibus analogicis significationibus, hic tantum est sermo de qualitate accidentali. Est autem ulterius considerandum, interdum omne accidens vocari qualitatem ejus rei cui accidit ; quo modo Porphyr., in c. de Gener., dicit, accidentia omnia prædicari in quale quid, id est, in quoddam quale ; ita enim exponenda est illa particula, *quid*, in ea generalitate sumpta. Tamen hæc etiam significatio est valde analoga, quatenus omne accidens est quædam affectio, modus ac determinatio sui subjecti, et extra rationem ejus. Tamen cætera accidentia aliorum prædicamentorum habent peculiares modos afficiendi substantiam, et juxta eos propriis nominibus appellantur ; nomen vero qualitatis in significatione propriissima usurpatum est ad significandum quoddam genus accidentium habens determinatum modum afficiendi substantiam, alterius rationis a cæteris generibus accidentium, et de qualitate hoc modo sumpta instituitur præsens disputatio. De qua primum in genere inquirendum est quid sit, et quas species vel proprietates habeat. Deinde vero in particulari de nonnullis speciebus vel proprietatibus quæ majorem difficultatem continent, et metaphysicam abstractionem proprie participant, disserendum est.

SECTIO I.

Quæ sit communis ratio, seu essentialis modus qualitatis.

1. *Ratio difficultatis aperitur.* — Difficile quidem est in communi exponere in quo consistat ille modus, et quasi differentia contrahens seu determinans accidens in communi ad esse qualitatis, et distinguens illam a cæteris generibus accidentium. Unde Aristoteles in 5 Metaphys., nullam ejus communem definitionem adhibet ; in Prædic. vero : *Qualitatem* (inquit) *dico, qua quales quid nam dicuntur*. Quæ definitio, licet ea ratione essentialis videatur, quod detur per habitudinem ad effectum formalem, quem omnis forma essentialiter respicit, tamen quod ad nos spectat, æque obscura nobis manet propria ratio qualitatis. Sicut si definiretur quantitas esse *a qua dicimur quanti*, licet confuse indicaretur effectus et denominatio quantitatis, tamen æque ignotum maneret, quid in

nobis sit esse quantum, vel quid conferat quantitas rei quantæ. Ita ergo in præsenti, æque ignotum manet quid sit esse quale, seu quis peculiaris modus affectionis per hanc vocem explicetur. Percontanti enim quid sit quale, bene etiam respondebitur esse id, quod qualitate affectum vel constitutum est; tamen nisi alia via supponatur ut notum, quid sit qualitas, tota res æque ignota relinquetur. Adde, interdum obscurissimum esse discernere, an res denominetur qualis, necne, aliqua denominatione; ut dicitur homo amans aut videns; incertum autem est an illa denominatio sit qualis, vel alterius rationis; cum autem res dicitur sapiens, in creatura censetur denominatio qualis, non vero in creatore. Item cum res dicitur alba, est denominatio qualis; cur ergo non eadem erit cum dicitur dealbata? aut quæ potest hujus rei differentia assignari?

Variæ descriptiones qualitatis in communi.

2. Aliqui ergo conati sunt communem aliquam rationem qualitatis declarare variis modis, et primo dici solet, qualitatem esse accidens absolutum consequens formam. Quæ ratio sumi potest ex communi sufficientia prædicamentorum accidentium, in qua supponitur, accidens absolutum et intrinsece inhærens, si consequatur materiam, esse quantitatem, si formam, esse qualitatem, ut patet ex D. Thoma, 5 Met., lect. 9, et 3 Phys., lect. 5, et 3 p., q. 77, art. 2, et in 4, d. 12, q. 2; et ibi Scoto, q. 2, et aliis auctoribus frequenter. Sed contra hoc objici potest, quia etiam actio sequitur formam. Hoc tamen non multum urget, quia actio non sequitur formam ut inhærens, sed ut emanans; qualitas autem dicitur sequi formam, ut inhærens ipsi, vel composito ex ipsa quatenus tale est. Magis videtur obstare, quia quædam sunt qualitates, quæ non consequuntur formam, sed materiam, ut figura; aliæ, quæ nec materiam nec formam consequuntur, ut lumen aeris, verbi gratia. Alia denique sunt accidentia comitantia formam, quæ non sunt qualitates, ut naturalis locus, et motus in illum, et situs; et multi etiam putant, quantitatem sequi formam, et saltem quoad terminum magnitudinis seu parvitatis, id est clarum, præsertim in viventibus.

3. *Secunda qualitatis descriptio.* — Alii dicunt, qualitatem esse modum substantiæ determinantem potentiam ejus ad peculiare esse accidentale. Hæc sententia sumitur e D. Thoma, 1. 2, q. 49, art. 2, ubi sic ai *Proprie qualitas importat quemdam modu substantiæ; modus autem, teste Augustin est quem mensura præfigit; unde import quamdam determinationem secundum aliqua mensuram; et ideo sicut id, secundum qu determinatur potentia materiæ secundum es substantiale, dicitur qualitas quæ est diff rentia substantiæ, ita id, secundum quod dete minatur potentia subjecti secundum esse ac dentale, dicitur qualitas accidentalis.* Un videtur D. Thomas hanc communem ratione qualitatis colligere: *Qualitas est modus s determinatio subjecti secundum esse accide tale.* Statim vero sese offert objectio, qu cum dicitur qualitas modus substantiæ, modus sumatur in eo rigore, in quo a pr pria entitate accidentali distinguitur, fal est assumptio; nam constat, plures, aut fe omnes qualitates esse proprias entitates ficientes substantiam; si vero sumatur lati (ut revera sumitur) pro forma determinai capacitatem subjecti, sic definitio illa n soli qualitati, sed etiam quantitati conveni imo et cæteris accidentibus, præsertim pr prie inhærentibus; nam etiam quantitas terminat subjectum secundum esse accide tale, et passio, et Ubi, et situs. Quam obj tionem videns Cajetanus, super dictum locu inquit, illa verba non esse universaliter s menda, sed limitate, quia non est sermo determinatione accidentali absolute, sed illa, *quæ commune nomen accidentalis dif rentiæ, qualitatem, scilicet, sibi usurpa* Sed hoc ipsum est quod inquirimus, qu nam sit illa determinatio, quæ illo nomi significatur. Neque illud de accidentali dif rentia est universale, nam interdum pot accidentalis differentia sumi ex actione passione.

4. *Aliquorum sententia.* — Alii ergo p tant hanc communem rationem non poss nobis explicari per positivam differentia, quia non cognoscimus propriam ration qualitatis, sed per negationem posse dec rari ad eum modum, quo Aristoteles in l capit. dixit, *omnino id, quod præter quantitem in substantia inest*, esse qualitate; quamvis enim ille de numeris specialiter quatur, nos id possumus extendere ad omn substantiæ qualitates, subintelligendo, om id absolutum, quod inest in substantia cundum se, et in esse quieto et perfecto, se qualitatem, ut ita excludantur tam re-

mes, quam omnia ultima prædicamenta. que hæc expositio probabilis est.

Quæstionis resolutio.

6. Possumus autem amplius rem hanc clarare dicendo, cum omnia accidentia t aliquo modo affectiones substantiæ, eie adjungantur ob aliquam ejus imperfecnem, vel ad supplendum aliquem defecn ejus, qualitatem in hoc genere hoc hare peculiare, quod per se primo instituta t ad ornandam intrinsece, et perficiendam bstantiam, ut convenienter affecta sit in suo e, vel in virtute agendi. Quantitas enim ta est substantiæ corporeæ ad hunc peliarem effectum, qui est habere molem rpoream, et extensionem ac impenetrabiliem partium. Relationes vero (si quid sunt) n per se intenduntur, sed resultant, quia sola habitudine consistunt. Actio item et ssio, solum sunt viæ ad terminum, et ac, ut actio, impropriissimam habet ratiom accidentis; passio vero non tam est perctio, quam via ad perfectionem substantiæ. liqua vero quatuor prædicamenta, vel sunt proprie accidentia, adjacentia potius quam rficientia substantiam, vel si aliquod est trinsecum, ut Ubi, solum est modus quim consequens limitationem ejus, potius am aliquid ei additum ad consummandam rfectionem ejus. Qualitas ergo esse vide accidens quoddam absolutum, adjunctum bstantiæ creatæ ad complementum perfecnis ejus, tam in existendo, quam in agen- Nam quia substantia creata valde limitaest, non potest per seipsam habere commentum perfectionis. Ad hunc ergo finem mario instituta est qualitas, et ideo ex suo nere est perfectissimum omnium accidenm; comitaturque substantiam creatam, c ipso quod talis est, et non tantum seudum aliquam peculiarem rationem.

. Hinc etiam recte exponi potest cur quas peculiari ratione dicatur consequi form: nam quia forma est quæ complet ac ficit essentiam rei, et confert principan vim agendi, ideo qualitas quæ adjungitur complementum utriusque perfectionis, diar consequi formam, sive per dimanation, sive per quamdam convenientem proctionem. Nec refert quod aliquæ qualita- sint disconvenientes aliquibus subjectis, m per accidens in eis existunt; per se tem institutæ sunt ad complendam pertionem alicujus substantiæ. Unde etiam figura, licet secundum materialem capacitatem et entitatem videatur consequi quantitatem, tamen quatenus pertinet ad ornamentum substantiæ, et aliquo modo deservire potest ad actiones, vel naturales motus, formam consequitur. Quantitas vero peculiari ratione dicitur consequi materiam, quia materia est prima radix hujus molis corporeæ, ad quam constituendam vel complendam peculiari modo quantitas ordinatur.

7. Rursus juxta hanc peculiarem rationem intelligendum est, cum dicitur qualitas esse modus substantiæ determinans potentiam ejus ad aliquod esse accidentale secundum debitam mensuram. Intelligendum est enim de esse accidentali intrinseco et absoluto, et per se ordinato ad complementum perfectionis formalis (ut sic dicam) ipsius substantiæ. Et ob eamdem causam huic accidenti per antonomasiam tributum est nomen qualitatis. Nam qualitas dici solet omnis res, quæ per modum actus et formæ aliam afficit vel determinat, et simpliciter dicta explicat aliquid extra substantiam rei, illam modificans, et ideo peculiari ratione tributum est hoc nomen huic generi accidentium, quod ex sua ratione habet hoc peculiare munus, prout declaratum est.

8. Et ex eadem radice provenit, ut omnes differentiæ rerum, quæ per propriam essentiam assignari non possunt, per qualitates regulariter assignentur; nam hæ sunt, quæ quodammodo complent res creatas in suo esse perfecto. Et quamvis interdum hujusmodi accidentales differentiæ ex effectibus vel actionibus sumantur, id solum est in quantum his diversæ rerum qualitates aut proprietates indicantur. Denique, si pene infinitam qualitatum varietatem consideremus, ex quarum convenientia communissimum genus qualitatis abstrahendum est, facile, ut existimo, intelligemus non posse a nobis aliter declarari, in quo illa generalissima convenientia consistat. Est ergo utcunque explicata hoc modo communis ratio qualitatis, et alii modi hoc explicandi fere ita sunt in concordiam redacti, ut nova difficultas in hac declaratione non occurrat.

SECTIO II.

Utrum qualitas in quatuor species convenienter et sufficienter divisa sit.

1. Aristoteles tacite dividens qualitatem in Prædicamentis, quatuor ejus numerat spe-

cies, unamquamque earum bimembrem, vel binomiam constituens, scilicet, habitum et dispositionem, naturalem potentiam et impotentiam, passionem et passivam qualitatem, figuram et formam. At vero, lib. 5 Met., c. 14, obscurius tradit divisionem, quia naturalem potentiam et impotentiam omisisse videtur, nisi eam sub virtute bene vel male operandi comprehendisse intelligamus. Figuram etiam in numeris tantum explicat, et rebus immobilibus, id est, mathematicis, specialiter illam attribuit. Ac denique illam qualitatis acceptionem revocat potius ad eam significationem, quæ dicitur de differentia substantiali. In quo vel loquitur juxta dogma Pythagoricum, quod res mathematicæ sint reipsa separatæ et immobiles, vel certe loquitur de his rebus prout considerantur a mathematicis, qui de his considerant ad modum substantiarum, et has qualitates cogitant, ut differentias substantiales earum, sicut D. Thom. interpretatur. Divisio ergo data in Prædicamentis magis perspicua est, et ideo illa est communiter recepta, ac proinde est a nobis explicanda. In ejus autem explicatione, ea, quæ breviter expediri possunt, tam in communi quam in particulari, hic attingemus; nonnulla vero, quæ longiorem tractationem requirunt, in proprias disputationes reservabimus.

Prima difficultas de amplitudine divisionis.

2. Quatuor autem præcipuæ difficultates in hac divisione occurrunt. Prima est, quia multæ res sub illis membris seu terminis comprehendi videntur, quæ qualitates non sunt. Nam habitus speciale prædicamentum constituere dicitur; dispositio ad situm etiam pertinet, nam sedere aut stare quædam corporis dispositio est. Quod si dispositio comparative dicatur, quatenus una res ad aliam disponit, sic etiam quantitas est dispositio materiæ ad formam, vel alia accidentia recipienda; et actio seu operatio est dispositio ad virtutem, vel motus ad valetudinem, vel passio ad corruptionem. Rursus potentia si sumatur pro passiva, indifferens est ad substantiam, quantitatem, etc.; imo multi censent vagari per omnia genera, ita ut in unoquoque sit propria potentia passiva proprio actui correspondens. Si vero sumatur pro vi agendi, etiam substantia per seipsam est potentia ad agendum, ut inter disputandum de de causa efficienti dictum est. Impotentia vero, cum sit privatio quædam, immerito inter qualitates numeratur. Præterea pass proprium prædicamentum a qualitate disti tum constituit; quod si non pro ipsa vi sed pro termino passionis sumatur, non s lum qualitas, sed etiam quantitas, et Ul erunt passiones, quia per physicas passion fiunt. Quid vero addat passiva qualitas sup communem rationem qualitatis, obscuris mum est. Nec minus occultum est quid in qu ta specie significetur nomine formæ, cum h vox communis sit non solum qualitatibus o nibus, sed etiam accidentibus, et substant libus formis. Denique figura, cum solum quidam terminus quantitatis, et modus ej potius ad quantitatem reducenda vide tur.

Secunda difficultas de distinctione illor membrorum.

3. Secunda difficultas est, quia hæc i membra prout ad qualitatem pertinere p sunt, non videntur esse satis inter se disti ta, sed confusa et permista. Nam habitus pe est activus; ergo ea consideratione ha veram rationem potentiæ; nam ex acti optime infertur potentia; ergo, eo modo habitus agit, habet potentiam, seu est pot tia agendi. Quæ difficultas maxime loc habet in quibusdam habitibus, de qui Theologi docent conferre potestatem age ut sunt habitus per se infusi, et in multor opinione character. Species etiam intellig biles et sensibiles poterunt in hoc ordine ni, quia conferunt talem vim agendi, ut s illa non possit fieri actus. Nec refert quod virtus partialis sit, tum quia in suo nere, id est, ex parte objecti, dici potest talis; tum etiam quia, simpliciter loquen etiam virtus intellectus vel sensus est p tialis, et nihilominus illæ qualitates abso dicuntur potentiæ. Præterea, inter eas qu tates, quas Aristoteles vocat passivas, m sunt quæ vere ac proprie sunt potentiæ tivæ, ut gravitas et levitas, quas inter pa vas qualitates numerat Aristoteles in h Metaphys., c. 14. Item calor et frigus, ibi, quam in Prædicamentis, ponuntur i passivas qualitates, cum tamen sint veræ tentiæ ad calefaciendum vel frigefaciend Imo albedo et nigredo, et alia objecta suum, quæ ab Aristotele numerantur i passivas qualitates, eo quod causent pas nem in sensibus, sub illa eadem ratione veræ potentiæ activæ, quia vere effic illam passionem seu speciem in sensibus

it calor etiam potest vocari qualitas passi-
ı, id est, effectiva passionis in ligno vel
ıua, et nihilominus sub ea ratione est vera
tentia activa. Nam quod passio, quam ef-
it albedo in sensu sit intentionalis, nil
fert, cum illa non sit extra latitudinem veræ
icientiæ. Alias nec intellectus agens esset
ra potentia activa, quia ejus actio intentio-
lis est, imo etiam omnis actio intellectus
l sensus potest illo modo dici intentionalis.
4. Præterea, Aristoteles primæ speciei at-
buit, quod bene vel male afficiat subjec-
n; quod quidem si intelligatur de bono et
lo morali, nimis limitatum est; sic enim
entiæ et opiniones non erunt habitus, nec
positiones. Si vero bene vel male idem
t, quod convenienter vel disconvenienter
rei naturam illam afficere, sic non solum
ivenit primæ, sed maxime etiam qualita-
ıs tertiæ speciei; nam calor bene afficit
em, id est, convenienter naturæ ejus, et
us aquam, et sic de aliis; imò et figura
est hoc modo bene afficere subjectum,
modo pulchritudo est bona dispositio
jecti. Denique omnis qualitas connatura-
etiamsi sit potentia vel dispositio, conve-
ıter afficit subjectum, ut intellectus ani-
ı, lux solem, quin etiam ad alia genera
dentium illi duo modi afficiendi exten-
tur; sic enim etiam motus est violentus,
naturalis, quatenus est conveniens vel
ınveniens naturæ subjecti, et idem est
ıco et similibus. Ex quibus intelligitur,
ı differentiam non esse aptam ad discer-
das qualitates. Et ratio esse videtur, quia
ranscendentalis est, ad bonum transcen-
spectans. Unde etiam fit ut illa duo
ıbra eidem speciei qualitatis respectu
rsorum subjectorum convenire possint.

ertia difficultas de sufficientia divisionis.

Tertia difficultas est, quia plures sunt
ıates, quæ sub illis speciebus non viden-
omprehendi. Primo enim actus imma-
ıs qualitates sunt, cum formaliter con-
t ultimum actum et perfectionem, et ta-
ad nullam ex dictis speciebus pertinent,
cile patebit per singulas discurrenti. Se-
o, species intentionales, ex omnium sen-
ı, qualitates sunt, et tamen juxta com-
em sententiam non sunt habitus, ut in-
idebimus, nec sunt dispositiones, cum
difficile removeantur a subjecto, nec
potentiæ, cum insint in potentiis, et de
cæteris speciebus clarius sit, eis non convenire; estque aliud singulare in his qualitatibus, quod omnes illæ species qualitatis numeratæ ab Aristotele ita afficiunt subjectum, ut illud denominent; species autem intentionales ita afficiunt, ut non denominent, ut maxime patet in speciebus visibilibus existentibus in aere vel speculo; signum ergo est pertinere ad novum genus qualitatis, ab aliis distinctum. Tertio, raritas et densitas, asperitas et lenitas, qualitates sunt, et tamen in supra dictis speciebus non continentur, ut per eas discurrenti facile constabit.

6. Quod quidem videns Aristoteles in prædicamentis, c. de Qualit., negat has esse qualitates, et ad situm seu partium positionem eas reducit, quia raritas et densitas nihil aliud esse videntur quam distantia et propinquitas partium; asperitas vero et lenitas, æquabilis (ut sic dicam) et inæquabilis partium positio. Hæc vero Aristotelis responsio difficultate non caret, quia, licet hæc consurgant ex partium positione, non tamen in ipsa positione formaliter consistunt, sed sunt quidam peculiares modi, qui non possunt nisi ad qualitatem pertinere. Alias, nec figura pertineret ad qualitatem; consurgit enim triangulus, verbi gratia, ex tali dispositione linearum, et pulchritudo ex tali dispositione partium. Item eadem ratione sanitas non pertineret ad qualitatem; nam consurgit ex quadam proportione et quasi positione humorum, qui suo modo sunt partes animalis. Denique densitas vel raritas non est quantitas, sed quantitatis modus, et non est sola relatio, ut per se constat, quia et per propriam actionem fit, et bene vel male disponit subjectum in ordine ad conservationem suam vel connaturalem essendi modum; ergo non potest esse nisi qualitas.

Quarta difficultas de bimembri distinctione singulorum membrorum.

7. Quarta difficultas est, cur Aristoteles, singulas species hujus prædicamenti duplici nomine proponat. Aut enim eamdem rem vel essentiam utrumque significat, vel diversam; neutrum autem potest convenienter dici. Non quidem primum, tum quia inutilis fuisset illa nominum multiplicatio, et confusionem pareret; tum etiam quia non potest de omnibus verificare; quomodo enim potentia et impotentia, quæ privative videntur opponi, eamdem speciem qualitatis significare possunt? Neque enim dici potest secundum, tum quia,

vel debuissent octo qualitatis species immediate numerari, et non quatuor, vel si unusquisque binarius illarum specierum habet peculiare genus proximum, debuissent illa quatuor genera seu quatuor species nominari et declarari; tum etiam quia non potest id esse verum in omnibus, nam passio et passiva qualitas non possunt essentialiter differre, cum solum differant in brevi aut longiori duratione, quæ non indicant diversitatem essentiæ, cum possint ab intrinsecis causis provenire, aut ex majori vel minori intensione qualitatis; eademque fere ratio est de habitu et dispositione; nam etiam dicuntur differre, quia dispositio facile removetur, habitus difficile, quod perinde est. In figura etiam et forma non potest facile fingi illa distinctio, cum figura ipsa quædam forma sit.

8. In contrarium vero est Aristotelis sententia et auctoritas, quam cæteri philosophi secuti sunt, juxta quam asserendum est, recte datam esse prædictam divisionem, omniaque illa membra, veras esse qualitates, inter se distinctas, totamque latitudinem qualitatis comprehendentes. Ut hæc assertio probetur et difficultatibus tactis satisfiat, oportet sigillatim de singulis membris dicere, atque ut distinctius procedamus, in varias sectiones singula distribuemus.

SECTIO III.

Utrum omnes distinctæ species veras et solas qualitates sub se comprehendant.

1. Dicendum imprimis est, nihil in his speciebus numerari aut contineri, quod veram rationem qualitatis non habeat. Hæc assertio magna ex parte pendet ex vocum significationibus, quas propterea oportet accurate distinguere, nam possunt æquivocationem continere.

Variæ significationes hujus vocis, Habitus.

2. Primo ergo nomen *habitus*, et verbum *habere*, seu *habendi*, varie distinguitur ab Aristotele in Præd., cap. ult., et in 3 Metaph., cap. 20 et 23. Generatim autem loquendo, nomen *habitus* sumi potest aut in vi participii, aut in vi nominis. In vi participii, descendit a verbo *habere*, et tot modis dici potest, quot ipsum *habere*. Verbum autem *habere*, valde æquivocum est. Interdum enim significat dominium et possessionem rei, ut dicitur quis habere pecunias, vel regnum, et in universum qui habet jus in aliquam rem, dicitur aliquo modo habere illam; quomod dicitur vir habere uxorem, et uxor virum Rursus omnis res, quæ aliquo modo aliar continet, dicitur habere illam, ut subjectu dicitur habere accidentia, et totum partes, e materia formam, et vas aquam; sic etiam a Aristoteles: *Quod detinet rem, ne sua pro pensione moveatur aut descendat, habere illa dicitur*, ut paries tectum. Hinc etiam divers rationibus duæ res mutuo se habere dici po sunt, nam et materia habet formam, qui est susceptivum ejus, et forma habet mat riam, quia illi quodammodo dominatur. Qu modo ait Aristoteles: *Febris interdum dic tur habere hominem*, præsertim quando m xima vi ei adhæret; sic etiam regnum dicit habere regem, quia ei subjicitur, et e co verso rex habere regnum, quia potestate in illud habet.

3. Cum ergo *habere* tot modis dicatu *habitus* etiam, in vi participii sumptus, s potius res habita, eisdem modis dici pote In qua significatione constat nullius certi pr dicamenti rem significare; nam materiali (ut sic dicam) tam substantia quam accide cujuslibet prædicamenti potest haberi, et habita denominari; formaliter autem illa nominatio seu relatio habiti, interdum ni reale est, sed relatio rationis, aut de minatio ab humana voluntate seu æstin tione; aliquando vero est moralis potes inde orta, et hujusmodi est humanum do nium aut jurisdictio, ratione cujus dici quis habere domum, subditos, etc. Aliquan vero significat peculiarem habitudinem cujus prædicamenti, et potest etiam hoc m per varia prædicamenta vagari; ut cum teria dicitur habere formam, illud, hab nihil aliud significat quam informari form cum vero ignis dicitur habere actionem, ill *habere*, non significat informationem, emanationem actionis ab igne; cum au homo dicitur habere vestem, illud, hab significare potest vel tantum possidere ill quo modo dicetur habere illam, etiams arca habeat, et sic non dicit realem mo alicujus prædicamenti, sed moralem res tum, ut dixi; vel significare potest, esse indutum, et sic habere vestem, idem est q ornari, et quasi informari veste, quod spe ad prædicamentum habitus. In præsenti non sumitur *habitus* in hac significati seu in vi participii; quamvis hæc denom tio propriis etiam habitibus convenire sit; nam vere dicitur homo habere hab

ntiæ, virtutis, etc., communi illa denotione, qua subjectum dicitur habere acntia; sicut e contrario etiam habitus podici habere hominem, præsertim si sit atus et intensus; quia ei quodammodo inatur.

Alio ergo modo sumitur *habitus* ut no- quoddam, et sic etiam multiplicem haignificationem; quod vero ad præsens at, tres significationes videntur præci- Una est, qua hæc vox significat quamue rei dispositionem aut modum se hai, et sic dicitur de qualibet forma, et ertim de quacunque qualitate, et hoc tribui solet et partibus corporis et renanimatis; sic enim dici solet habitus, oris, etc. Et maxime solet ita appelquatenus bene vel male disponit subn, vel secundum se, vel in ordine ad m usum, ut notat Philosoph., 5 Met., , quomodo sanitas dicitur habitus cor- Secundo, significat habitus vestem, ndumentum corporis; quæ significatio est satis usitata, et pertinet ad speciale camentum habitus. Advertit tamen Aris, loco citato, habitum in hac significanon tam significare rem ipsam, quæ est , quam (ut sic dicam) habitionem ipsam, illam quasi informationem, quam habet a veste, ratione cujus, et homo dicitur abituatus, et vestis dicitur habitus, ve- actu, et non tantum in aptitudine. tamen, si vulgatam illius vocis signifim attendamus, æque accipi solet ad candam ipsam vestem, quæ est quasi in abstracto prædicamenti habitus, tu exerceat munus suum, sive non, is, philosophice loquendo, peculiari sumi soleat pro illo concreto seu effectu formali, qui per illa verba signi-, scilicet, esse vestitum. Tertio denimitur *habitus* ad significandam forquæ confert facilitatem et promptitu- operandi, et quia operari sequitur ad deo extendi solet hæc significatio ad tes, quæ res bene aut male disponunt esse, quomodo sanitas habitus appelet medici bonum vel malum habitum is vocant naturalem corporis disposi-, a quo provenit, ut omnia ejus organa que partes bene vel male suas functioerceant. In hac ergo tertia significaabitus semper est aliqua qualitas, aut amentum qualitatum. Existimo tamen n hac significatione esse aliquam analogiam proportionalitatis, ut in tertia difficultate declarabo; ideoque proprie habitum significare formam, quæ confert potentiæ promptitudinem in operando, et sic constat semper esse qualitatem, et sub hac ratione existimo habitum proprie sumptum primam speciem qualitatis constituere, ut ex dicendis magis constabit.

De dispositione et significationibus ejus.

5. *Celebris divisio dispositionis elucidatur.* — *Dispositio* (ait Aristoteles, 5 Metaph., c. 19) *est ordo habentis partes.* Quod dupliciter potest intelligi : uno modo, ut sit ipsa relatio ordinis, quæ consurgit inter partes ejus rei, quæ partes habet, ex eo quod unaquæque in suo loco constituta sit; alio modo, ut sit totius rei constitutio ac veluti forma consurgens in toto ex collocatione partium in suis locis. Atque hoc modo posteriori, videtur hoc nomen, dispositio, proprie accipi; sic enim apud rhetores dispositio orationis dicitur conveniens collocatio partium ejus in suis propriis locis, et cum debita proportione. Et apud dialecticos figura syllogizandi dicitur debita terminorum dispositio; et similiter in humano corpore conveniens partium aut humorum collocatio, aut proportio, bona corporis dispositio dicitur. Unde sanitas et pulchritudo bonæ dispositiones censentur. Hanc autem dispositionem Aristoteles in tria membra distinguit, dicens, hunc ordinem partium esse posse, *aut secundum locum, aut secundum virtutem seu potestatem, aut secundum formam.* Ex quibus primum membrum videtur ad prædicamentum situs pertinere; nam illa dispositio nihil aliud esse videtur, quam modus qui in toto corpore resultat, ex eo quod partes ejus ita sunt in loco collocatæ, quæ est ratio prædicamenti situs, ut videbimus. Alia vero duo membra ad qualitatem pertinere videntur; sed diverso modo. Nam ordo habentis partes secundum formam videtur ad dispositiones corporis pertinere, quales sunt figura, quæ ab Aristotele solet forma appellari, ut constat ex prædicamento qualitatis. Unde pulchritudo aptissime potest dispositio appellari, nam est forma resultans ex debito ordine partium secundum se; debita etiam organizatio corporis potest hoc modo dispositio vocari. Imo, si nomen partium extendamus, etiam sanitas et omnis similis forma corporis ex debito ordine et proportione partium resultans, potest dici dispositio ad hoc membrum pertinens.

6. At vero aliud membrum, scilicet, *secundum virtutem*, videtur ad dispositiones animi referri, et ideo difficilius in hac dispositione explicatur quarum partium sit ordo. Potest autem primo exponi de partibus potentialibus ipsius animæ, quæ sunt ipsæmet potentiæ, et ad convenientem ordinem rediguntur per debitas dispositiones suas; unde talis dispositio non resultat ex ordine partium, sed potius ipsa constituit debitum ordinem in anima, quæ habere partes dicitur secundum potentiam. Cui expositioni favet idem Aristoteles, nam statim, sequente cap. 20 ejusdem lib. 5 Metaph., ait, habitum uno modo dici dispositionem bene vel male afficientem, vel aliquam hujus dispositionis partem, *Quo fit* (inquit) *ut etiam virtus partium, habitus sit quidam*, ubi per partes potentias animæ intelligere videtur, quarum virtutes singulæ dicuntur dispositiones earum, quia licet nulla per se sola sit adæquata dispositio constituens integrum ordinem in his potentiis, tamen unaquæque est pars hujus dispositionis. Aliter potest exponi, ut unusquisque habitus animæ dicatur habere partes secundum potentiam, ex quarum ordine vel constitutione dispositio consurgit. Quod potest intelligi vel formaliter, vel virtualiter tantum. Formaliter quidem, si supponamus habitum animæ non esse simplicem qualitatem, sed consurgere ex debita coordinatione plurium habituum; sic enim integra scientia dicetur dispositio, quia est veluti ordo quidam habentis partes secundum virtutem, id est, partiales habitus inter se ordinatos. De quibus partibus potest etiam intelligi, quod in c. 30 dicitur, partem hujus dispositionis etiam vocari habitum seu dispositionem. Virtualiter autem potest dici habitus animæ consistere in hoc ordine partium, etiamsi in se simplex qualitas sit, quia ex parte objecti constituit quemdam debitum ordinem; ut, verbi gratia, partes prudentiæ dici possunt consultatio, judicium et imperium, in quibus debitum ordinem prudentia constituit; et partes liberalitatis dici possunt, et elargiri pecunias, et retinere quando oportet, inter quas debitum ordinem liberalitas constituit.

7. Aliter vero exponit hæc duo membra D. Thomas, 1. 2, q. 49, art. 1, ad 3, ubi hos duos ultimos dispositionis modos refert ad dispositiones animæ, ut sunt virtutes et scientiæ, quæ prout sunt inchoatæ et imperfectæ, dicuntur secundum potentiam; prout vero sunt completæ et perfectæ, dicuntur secundum speciem, ut ipse transfert. Non tamen exponit D. Thomas quomodo hæ virtutes sint ordo habentis partes; cum tamen illa verba, secundum potentiam, et secundum formam, juxta contextum Aristotelis non videantur referenda ad ipsam dispositionem sed ad subjectum cujus est dispositio, tam quam habentis partes secundum potentiam vel secundum formam. Ac denique verba Aristotelis, quæ græce sunt, χατὰ δύναμιν ἢ κα εἶδος, non recte exponuntur per esse im perfectum et perfectum. Prior ergo inter pretatio magis probatur, quam ipse D. Thomas sequitur 5 Met., et fere alii interpr tes.

8. Juxta has vero significationes huj vocis constat, dispositionem non esse in so qualitate, sed etiam in aliis prædicamenti vel situs, vel etiam quantitatis, ut multi v lunt; nam positio partium in toto, quæ p pria est quantitatis continuæ, dispositio eti dici potest, quam multi censent pertinere tertium membrum supra positum. Ite prout dispositio ad qualitatem spectat, n unam tantum speciem, sed omnes pot comprehendere sub dicta generali signifi tione, ut ex adductis exemplis constare test, et aliis etiam potest confirmari. N ipsæmet animæ potentiæ possunt dici con nientes animæ dispositiones, et ordinare il secundum virtutem seu potentiam, et q dammodo secundum partes virtutis, quate in ipsamet anima est radicalis potestas et tus ad alios actus et munera, secun quam rationem possunt in ipsa anima co derari partiales inclinationes et potest secundum quas in ordinem redigitur ipsas potentias. Sicut etiam unaquæque tentia habet veluti partiales inclinati ad diversa objecta, secundum quas natur ad habitus. Unde omnes etiam hab sunt dispositiones. Item proportionali tione species intentionales, quæ dete nant potentias vel habitus, ea ration possunt dispositiones. Item actus immanentes possunt dispositiones appe vel quatenus sunt effectus habituum, constituunt peculiarem ordinem in pot respectu habitus, vel certe secundum quatenus conferunt ultimam actualit potentiæ, et ita ultimate perficiunt illa cundum quemdam ordinem. Rursus de ta specie, jam declaravimus quomodo dispositio vocari. Omnes denique passi qualitates possunt dispositiones vocari,

tus vel ex parte materiæ constituunt determinatum ordinem ad talem formam, vel ex parte formæ convenientem ordinem confert in virtute agendi. Atque ita Aristoteles, lib. de Qualit., calorem et frigus inter dispositiones recenset, et in communi ac vulgari modo loquendi, omnes hæ qualitates vocantur dispositiones vel præparantes materiam ad formam, vel ornantes et perficientes, vel certe male afficientes ipsum subjectum. Quod igitur spectat ad primam difficultatem, quam nunc tractamus, dispositio, prout inter qualitates numeratur, non dicit solam positionem partium corporalium in loco, vel in toto, sed dicit affectionem corporis vel animæ ordinantis illam secundum formam aut virtutem, et ita manifestum est pertinere ad qualitatem. Quomodo autem sit peculiaris qualitatis species, infra declarabitur.

De potentia et hujus vocis significationibus.

9. Potentiæ etiam nomen est æquivocum vel analogum, ut Aristoteles tradit, 5 Metaph., c. 12, et lib. 9, a princ. Potentia enim uno modo sumitur respectu possibilis latissime sumpti; dicitur autem hoc modo possibile quidquid in se repugnantiam non involvit, de quo dixit Aristoteles, libro 9 Metaphys., c. 3, *possibile id esse, ex quo in actu posito, nihil sequitur impossibile.* Nam cum impossibile sit, quod a parte rei esse non potest, et quod est in actu, in re habeat esse, apertam involvit repugnantiam, ut ex possibili in actu posito, aliquid sequatur impossibile. In eo autem quod possibile dicitur, duo includi videntur: unum est quasi negativum, nimirum, non repugnantia essendi, et hoc dici solet possibile logicum, eique correspondet potentia logica, quæ ita appellatur, quia non consistit in aliqua simplici et reali facultate, sed in sola non repugnantia extremorum, et ita maxime cernitur in ordine ad mentis compositionem ac divisionem, quæ ad logicum spectat. Unde hæc potentia logica nihil pertinet ad constitutionem alicujus prædicamenti, ut per se clarum est. Alterum, quod in re possibili ut sic invenitur, est positiva denominatio, qua possibile dicitur, quæ sumitur ab aliqua potentia reali vel activa, vel passiva; possibile enim hoc modo dicitur, quod in alicujus potentia continetur; impossibile vero dicitur, quod superat rei potentiam, vel in ea non continetur. De utriusque autem potentiæ definitione, quam tradidit Aristoteles citatis locis, supra dictum est disp. 18, et in indice Aristotelico circa prædictos textus aliquid annotavimus.

10. Ex quibus etiam constare potest, realem potentiam seu physicam latissime patere, nam in universum dici potest et solet de quacunque vi agendi, aut de capacitate recipiendi, quo modo non tantum de accidentibus, sed etiam de substantiis dicitur; nam in Deo est potentia activa, et in materia est receptiva, quæ substantiales sunt, et forma substantialis, quatenus vim habet agendi, principium est transmutandi aliud, quæ est definitio potentiæ, ab Aristotele data. Strictius vero juxta usum philosophorum sumi solet potentia pro principio proximo, connaturali agenti creato ad aliquid agendum, et hoc modo semper est aliquod accidens, nam forma substantialis non est principium proximum, sed principale, ut in superioribus dictum est. Atque hoc modo sumpta potentia ad qualitatem tantummodo spectat; nam solæ qualitates sunt principia proxima agendi in creaturis, ut in disp. 18, sect. 2 et 3, declaratum est. An vero omnes qualitates, quæ sunt principia agendi, pertineant ad secundam speciem qualitatis, quæ potentia dicitur, infra dicemus. Quod autem dictum est de principio proximo agendi, intelligendum proportionaliter est de principio proximo recipiendi accidentia, si aliquod sit per se ad hoc munus destinatum; fortasse enim nullum est, quod non sit etiam principium proximum agendi, quamvis, e contrario, multa sint principia proxima agendi, quæ non sunt recipiendi, et ideo sub generali appellatione principii proximi agendi totum hoc genus potentiæ comprehendi potest; de quo latius dicturi sumus disputatione sequente.

De impotentia.

11. *Nominis* impotentia *origo et significationes.* — *Impotentia,* si vim nominis attendamus, privationem potentiæ significat, vel potius negationem; dicitur enim impotens, qui potentia caret, etiamsi illam habere non possit; sub hac tamen significatione, manifestum est non pertinere impotentiam ad genus qualitatis, imo neque ad aliquod genus entis, cum tantum in negatione consistat. Alio vero modo dicitur impotentia, positiva quædam imbecillitas vel ineptitudo aliquid agendi vel patiendi, ut est hebetudo ingenii ad percipiendum, vel imbecillitas memoriæ ad retinendum; item quædam complexio corporis, qua constituitur insalubre aut valetudina-

rium, sic etiam in cæra, verbi gratia, mollitudo dicitur impotentia ad resistendum divisioni; hæc enim sunt fere communia exempla hujus significationis.

12. Habent autem non parvam difficultatem; nam omnis species qualitatis, sicut et cujuslibet rei, pensanda est ex eo quod per se illi convenit, non ex eo quod consequenter, et quasi per accidens; nulla autem qualitas per se habet reddere subjectum imbecille, aut ineptum ad aliquod opus, sed si sit qualitas activa, per se habet conferre vires ad suum opus; si vero non sit activa, per se solum habet conferre suam formalem perfectionem seu effectum; quod vero inde consequatur impedimentum ad alias actiones vel passiones, est per accidens; non est ergo cur inde impotentia nominetur, vel saltem non est cur ob eam denominationem inter species qualitatis referatur. Alias omnis qualitas, quæ est potentia ad unum actum, esset impotentia ad oppositum, ut durities, quæ est potentia ad resistendum divisioni, erit impotentia ad ipsam divisionem, et, e converso, sicut molle dicitur impotens ad resistendum divisioni, ita dicetur potens, ut facile dividatur seu terminetur; et humiditas cerebri dicetur impotentia, quatenus imbecillitatem affert memoriæ ad retinendum, et dicetur potentia, quatenus confert facilitatem ad apprehendendum. Accedit, quod hæc imbecillitas agendi vel patiendi sæpe non provenit ex una qualitate, sed ex diversis, aut ex aggregato multarum, ut hebetudo ingenii interdum provenit ex una complexione, interdum ex altera, idque evidentius constat in valetudinariis corporibus, quod ex variis et multis dispositionibus provenit; illa ergo imbecillitas non per se pertinet ad qualitatem, sed est impedimentum per accidens proveniens ex variis qualitatibus, vel ex singulis, vel ex multis simul.

13. Respondetur, argumenta hæc convincere impotentiam non constitui sub qualitate formaliter, quatenus impotentia est, et consequenter imbecillitatem virium, hebetudinem ingenii, et similia omnia, quæ solum denotant impedimentum agendi, aut recipiendi, formaliter et sub ea ratione nec constituere nec postulare specialem rationem qualitatis. Nam, licet illud impedimentum sæpe a qualitate, vel qualitatibus proveniat, tamen non per se spectat ad rationem talium qualitatum, sed est quid consequens et quasi per accidens. Impotentia ergo in tantum sub qualitate numeratur, in quantum est aliqu[a] lis potentia, per se instituta ad aliquem [ac]tum. Quia vero interdum talis est potentia, [ut] imbecillis sit ad suum actum exercendu[m], vel ut facile impediatur ne illum exequi p[os]sit, inde accipit illam denominationem i[m]potentiæ. Unde vero habeat talis poten[tia] quod ejusmodi sit, dicemus inferius ci[rca] quartam difficultatem.

De passione ejusque significatis, et de pa[ssi]va qualitate.

14. Passionis nomen plures etiam ha[bet] significationes, ut constat ex Aristotele, 5 M[e]taph., cap. 21. Duæ tamen sunt præcip[uæ]. Una est, qua generaliter dicitur de quac[un]que mutatione vel receptione alicujus [formæ], quæ actu fit in aliquo subjecto. Et hoc mo[do] passio constituit speciale prædicamentu[m]. Quanquam in ea significatione maxime di[ci]tur quis pati, quando aliquid recipit suæ [na]turæ contrarium et nocivum, ratione cu[jus] privatur aliqua perfectione sibi debita, [ut] notavit etiam D. Thomas, in 1. 2, quæst. [22], art. 1, post Aristotelem, dicto c. 21. Qui eti[am] addit, tum maxime vocari hanc passion[em], quando dolorem vel molestiam affert. Et in[de] etiam factum est, ut affectus animæ pas[sio]nes vocentur. Quia vero hujusmodi passi[o] alteratione sensibili maxime nota est, h[inc] ulterius derivatum est hoc nomen ad sign[ifi]candam qualitatem, quæ per hujusmodi p[as]sionem, et alterationem sensibilem fit. [Et] hanc significationem primo loco posuit A[ris]toteles, in dicto c. 21, et in eadem numer[at] passionem inter species qualitatis. Quia v[ero] alteratio, per quam fit hæc qualitas, int[er]dum subita est, et cito transit, ita ut cum simul etiam terminus ejus dissipetur seu c[or]ruatur, ut patet in rubore vultus ex ve[re]cundia, vel alia simili occasione excit[ato], interdum vero per alterationem fit qual[itas] stabilis et diuturna, ideo Aristoteles passi[onis] nomen peculiariter attribuit qualitati pr[iori] modo factæ. Quia passio magis videtur si[gni]ficare rem in fieri, quam in facto esse. Q[uo]d ideo fecit, ut significaret, eas qualita[tes], etiamsi imperfectæ et transeuntes esse [vi]deantur, nihilominus veras esse qualit[atis] species. Alias autem, quæ diuturniores s[unt], vocavit passivas seu passibiles qualita[tes], quia natæ sunt aut per passionem fieri, [aut] per passionem efficere, non tamen sem[per] veluti in actuali passione consistunt.

De figura et forma.

15. *Variæ acceptiones nominum figura et* *forma.* — Denique figuræ nomen magis certum habet significationem. Ut enim omittamus alias improprias et metaphoricas, quibus dicitur et de figura syllogismi, et de figura rhetorica, proprie significat modum quemdam resultantem in corpore ex terminatione magnitudinis. Qui modus ad genus qualitatis pertinet, quia in ratione afficiendi et perficiendi subjectum cum cæteris qualitatibus convenit. Formæ vero nomen, licet alioqui valde generale sit, tamen prout inter has species numeratur, non aliud significat, quam ipsam figuram, quia illa est veluti exterior forma, quæ in corporibus apparet. Unde idem videtur his duabus vocibus significari, nisi quod nomine figuræ significatur more mathematico, et abstrahendo a materia; propter quod dixit Aristoteles, in 5 Metaphys., qualitatem hoc modo reperiri in immobilibus; nomine autem formæ significatur modo physico. Et mihi improbabile non est formam hoc modo dicere figuram, non utcunque, sed ut ornatam accidentibus, præsertim coloribus, ut Boetius in Prædicamentis indicavit. Sic enim imago sensibilis ad hanc speciem pertinere videtur ratione suæ formæ. Verum est, hujusmodi formam non unam, sed plures videri includere qualitates; tamen sicut in aliis unitas artificialis, vel alicujus proportionis aut subordinationis sufficere censetur ad constituendam aliquo modo unam qualitatem, etiamsi ex multis consurgat, ut patet in sanitate, pulchritudine, et similibus, ita dici potest de ejusmodi forma. Quo modo etiam probabile est, ad hanc speciem pertinere ipsam pulchritudinem, quia hæc maxime ex figura consurgit.

16. Nec refert, quod Soto in Prædicam. objicit, quod, scilicet, pulchritudo pertineat ad primam speciem, quia dicit rei convenientiam. Nam idem argumentum facere potuisset de multis aliis qualitatibus, quas diversis rationibus sub diversis speciebus ipse collocat. De qua re dicemus in sequent. sect.

17. Denique annotandum est circa hanc speciem, Aristotelem in Metaphysica eam maxime attribuere numeris compositis, qui sunt apud mathematicos illi, qui consurgunt ex ductu ejusdem numeri in seipsum, vel in alium, ut novenarius ex tribus ternariis, vel senarius ex binario ternariorum, et sic de aliis. His ergo numeris attribuunt mathematici figuras, per quamdam proportionem ad figuras magnitudinum, quatenus ex ductu æqualis aut majoris vel minoris numeri consurgunt. Ego vero existimo, hanc totam rationem figuræ metaphoricam esse, magisque esse objective in intellectu quam in re, et ideo non existimo pertinere proprie ad species qualitatis.

Quæstionis conclusio ac resolutio.

18. Ex his igitur satis probata est assertio in principio sectionis posita. Satisque responsum est ad primam difficultatem sectionis præcedentis; tota enim fundatur in æquivocatione terminorum; qua declarata, satis constat quo sensu omnia sub qualitate constituantur.

SECTIO IV.

An quatuor qualitatis species sint inter se omnino distinctæ.

1. Quamvis in modo distinctionis harum specierum diversitas opinionum sit, ut infra attingemus, tamen quod distinctæ sint, omnes sentiunt. Et ideo breviter dicendum est, has quatuor species qualitatis distinctas esse, et inter se impermistas, vel secundum rem, vel saltem secundum rationem formalem. Hæc conclusio in genere sumpta probatur ex generali ratione seu conditione bonæ divisionis, in qua membra esse debent opposita, et consequenter distincta; alioqui non erit divisio, sed nugatio et repetitio inutilis. Item hoc maxime necessarium est in divisione generis in species, nam quæ specie differunt, essentialiter differunt; ergo non possunt eidem secundum eamdem rationem convenire. Si ergo dicta divisio convenienter est tradita, et est generis in species, ut supponimus, necesse est ut membra dividentia distincta sint et impermista. Voco autem *impermista*, quia nulla res in una specie constituta potest sub altera collocari; quia non potest una species collocari sub generibus oppositis, seu ita condistinctis, ut non sint subalternatim posita.

Variæ opiniones.

2. *Quot distinctionum modi cogitabiles inter has species.* — *Prima sententia.* — Ut autem hoc explicemus, et argumenta in contrarium in sect. 2, difficultate secunda, posita solvamus, advertendum est, duobus modis intelligi posse distinctionem harum specierum et (ut sic dicam) impermistionem harum. Primo secundum rem, id est, ut nulla, quæ

sub una harum specierum collocatur, possit constitui sub aliis. Secundo, ut solum intelligantur species impermistæ secundum proprias rationes formales earum, non vero semper quoad res ipsas. Communiter ergo interpretatio esse videtur, hanc distinctionem non debere, nec posse intelligi priori modo, sed tantum posteriori. Nam quod prior modus non possit esse universalis, videntur convincere argumenta proposita in secunda difficultate; secluso autem illo priori modo, necesse est ut posterior verus sit, quia nullus alius superest in quo possit et hæc secunda conclusio vera esse, et divisio ipsa consistere. Habetque hæc interpretatio magnum fundamentum in Aristotele, qui easdem res sub diversis speciebus qualitatis ponit. Et eamdem sententiam supponit D. Thomas, 1. 2, q. 49, a. 2, ad 1 et 2, ubi ait, figuram et passibilem qualitatem, prout convenit naturæ subjecti, pertinere ad primam speciem qualitatis. Et hæc opinio est frequens apud auctores, præsertim recentiores.

3. *De prima sententia fertur judicium.* — Sed hæc sententia, licet fortasse ad distinguendas dialecticas prædicationes vel denominationes sustineri possit, non tamen videtur apta, neque conveniens ad metaphysice distinguendas species atque essentias harum qualitatum; quia fieri non potest ut una et eadem res constituatur essentialiter in diversis et oppositis speciebus ejusdem generis. Neque satis est respondere, hoc esse verum secundum unam rationem formalem, tamen secundum diversas id non esse inconveniens; hoc (inquam) non satisfacit, quia vel illæ rationes formales a parte rei sunt actu distinctæ, saltem ex natura rei seu modaliter, vel tantum ratione. Primum non potest dici in præsenti, tum quia non possunt in calore, verbi gratia, distingui illa duo a parte rei, quæ se habeant, ut res et modus; nam idem calor secundum eamdem simplicem entitatem, secundum quam est passibilis qualitas, est etiam virtus proxima ad calefaciendnm, et bene vel male afficit subjectum, nec possunt hæ omnes rationes ab illa qualitate separari; quapropter gratis omnino fingeretur distinctio ex natura rei inter illas. Tum etiam quia, posita illa distinctione, non posset utraque illarum rationum esse essentialis tali entitati, sed illa tantum quæ in re non distingueretur ab entitate, quia essentia formæ non distinguitur ab ipsa forma; ratio autem modalis esset accidentalis, vel ad summum per modum propriæ passionis respectu talis entitatis, quamvis possit dici essentialis ipso modo, ut est quid distinctum ab entitate. Si vero dicantur illæ duæ rationes formales, solum per intellectum distingui, et utraque esse dicatur essentialis illi entitati, sequitur differentias oppositas et dividentes ex æquo superius genus, essentialiter convenire ad eamdem indivisibilem qualitatem constituendam, quod erat inconveniens illatum et plane repugnans.

4. *Secunda sententia. — Improbatur.* — Propter hoc non defuerunt qui dicerent, illa quatuor membra non dividi inter se tanquam diversas species qualitatis, sed tanquam modos accidentales seu habitudines varias qualitatum, ut ita divisio non sit generis in species, sed quasi subjecti in accidentia. Quod sensit Scotus, in Prædic. de Qualitat., q. 1, et in 4, d. 6, q. 10. Estque antiquior opinio, nam ejus meminit Albertus in Prædic., tract. de Qualit., c. 3. Sed hæc sententia uon videtur probanda. Primo, quia Aristoteles expresse vocat has species vel genera qualitatis. Nec in alio sensu recte constituisset, atque divisisset qualitatis prædicamentum. Deinde quia alias nulla relinqueretur via ad constituendam distinctionem essentialem inter aliquas qualitates; nam si omnes differentiæ in his speciebus numeratæ accidentales sunt vel essentialem distinctionem non indicant nullæ nobis differentiæ qualitatum notæ sunt ex quibus essentialem distinctionem haberi possimus. Et præterea redit argumentum factum, quia vel isti modi sunt distincti ex natura rei a qualitatibus suis, vel solum ratione. Primum dici non potest, quia nullum fundamentum talis distinctionis inveniri potest in hujusmodi rebus, ut declaratum est. Si vero tantum sunt ratione distincti, cur vocantur accidentales, cum etiam essentialis differentia ratione distinguatur a re, et alioqui hi modi tam intrinseci sint, et absolute respectu talium qualitatum, quantum esse potest differentia essentialis, ut mox explicabimus? Denique si illo modo non est assignata differentia essentialis inter qualitates, hoc ipsum inquirimus, qua, nimirum, ratione dividendum sit commune qualitatis genus in species essentialiter diversas.

Resolutio.

5. Censeo igitur in primis, posse genus qualitatis habere species proprias essentialiter diversas: quod est per se notum, cum hoc sit de ratione omnis generis. Secundo exist

, assignatis propriis et adæquatis differen- essentialibus qualitatum, constituentibus cies essentialiter diversas, illas non ratione tum, sed re distinguere qualitates quas stituunt; atque adeo unam et eamdem litatem non posse in re constitui pluribus erentiis, sic dividentibus qualitatis genus. satis probant rationes factæ, ut existimo. n una qualitas solum potest esse una enti- et unius entitatis una est essentialis con- utio sub uno genere. Item, quia una qua- s non est tantum modus aut accidens alte- qualitatis, re vel ratione distinctus ab qualitate; ergo differentiæ essentialiter stituentes qualitatem, distinguunt etiam liter ipsas entitates qualitatis. Denique mvis admitteremus, posse in una et ea- entitate conjungi plures differentias vel dos qualitatum, aut ex natura rei, aut ra- e ratiocinata distinctos, necessarium esset n illa entitate aliqua esset differentia pri- et essentialis, quæ non posset esse nisi una mate constituens talem essentiam, quia, licebam, unius entitatis simplicis unica um esse potest essentialis constitutio. Has differentias essentiales nos hic investiga- , cum certum videatur posse genus qua- is in species suas per hujusmodi differen- dividi: nam si eas habet, cur non poterit ndum eas dividi?

Tertio censeo, prædictam divisionem itatis posse optime in hunc modum ex- ari, ut eam explicuisse videntur Simpli- et Ammonius, in Prædicamento Qualita- Eritque hæc assertio facilis ad persuaden- , vel ex sola argumentorum solutione, in secunda difficultate sunt proposita· si nulla est qualitas in aliqua harum ierum constituta, quam necesse sit con- i sub alia, nec secundum eamdem, nec ndum diversam rationem formalem, suf- ns argumentum erit, has species, meta- sice loquendo, non tantum secundum ra- em, sed etiam secundum rem esse imper- as. Cumque hoc modo realior (ut ita di-) sit divisio, et aptior ad qualitatum es- ias explicandas, ita declaranda erit. Con- ientia est manifesta, et antecedens decla- r discurrendo per singulas species, et per ulas instantias, quæ in secunda difficul- tactæ sunt.

ponsio ad priorem partem secundæ difficultatis de naturali potentia.

. *Quæ principia agendi ad hanc speciem pertineant.*—Et prima quidem difficultas pendet ex declaratione secundæ speciei, quæ est potentia, vel impotentia; quæ, ut supra tetigi, potissimum intelligenda est de potentia activa, comprehendere vero etiam potest passivam, et ideo in utraque explicanda erit. Pertinent ergo ad hanc speciem illæ facultates, quæ per se primo datæ sunt a natura, ut sint principia proxima agendi, ita ut in hunc finem primario ordinentur, et inde habeant suam propriam rationem et specificationem. Nam quod hujusmodi facultates datæ sint a natura agentibus creatis, satis constat experientia, et ex dictis supra, disput. 18, de principiis efficiendi causarum creatarum. Quod vero illæ facultates qualitates sint, est communis consensus omnium philosophorum, qui etiam generatim asserunt nullum esse creatum ac proximum agendi principium, quod non sit qualitas, ut eadem disputatione 18 visum est, et facile etiam colligi potest ex generali ratione qualitatis, sectione præcedente declarata. Denique quod illa secunda species optime in eum modum exponatur, patet primo ex ipso nomine naturalis potentiæ vel impotentiæ. Secundo, ex Aristotelis explicatione in Prædicamento Qualitatis, ubi expresse hoc declarat de facultate a natura data, et excludit eam quæ usu vel arte conquisita est. Tertio, quia, formaliter loquendo, hæc sola qualitas habet per se primo rationem ac specificationem potentiæ.

8. *Habitus cur non sint in specie naturalis potentiæ.* — Atque hinc fit ut, licet habitus sint etiam principia agendi, et ideo suo modo dici possint virtutes activæ, nullo tamen modo pertineant ad secundam speciem, quia non sunt facultates datæ a natura, ut sint principia proxima operationum, sed sunt qualitates acquisitæ, et superadditæ potentiis, ut eas veluti adjuvent, aut faciles reddant ad suas operationes. Itaque habitus operativus in hoc distinguitur essentialiter a potentia, quod non est primum principium proximum et connaturale operationis, sed est quasi determinans vel afficiens ipsum principium. Atque ita excluduntur non solum habitus acquisiti, sed etiam per se infusi; nam, licet hi videantur imitari potentias, quia non solum dant facilitatem in operando, sicut habitus acquisiti, sed etiam ipsum posse, tamen essentialiter supponunt potentiam quæ sit principium proximum, quam elevant ad novum genus operationum, ita tamen ut aliquam efficacitatem ejus, vel naturalem, vel

obedientialem supponant, eamque in suo ordine compleant. Rursus excluduntur species sensibiles vel intelligibiles, quia, licet non solum conferant facilitatem operandi, sed etiam necessariæ sint in suo ordine ad operationem, non tamen dant primam facultatem proximam operandi, sed determinant illam, et quodammodo complent, ideoque ad primam speciem potius pertinent quam ad secundam, etiamsi per se infusæ sint, ut in Angelis aut Beatis, ut latius inferius dicturi sumus.

9. Præterea primæ qualitates, ut calor et frigus, etiamsi sint qualitates connaturales elementis vel mistis, et sint etiam proxima principia agendi, non tamen proprie pertinent ad speciem naturalis potentiæ, nec in ea sunt unquam ab Aristotele collocatæ, quia non sunt facultates per se primo institutæ ad agendum, sed per se primo sunt quædam formæ, formaliter afficientes subjecta sua, ad quem finem primo ac per se sunt institutæ, et ut convenienti modo conservent unionem formæ cum materia, vel ad illam disponant. Quod vero sint principia agendi, habent quasi concomitanter ex eo quod sunt tales formæ, quæ possunt efficere sibi similes, ex quo non habent peculiarem specificationem, aut habitudinem transcendentalem ad propria effecta sua; nam, cum sint formæ ejusdem speciei, et absolutæ, non potest una speciem sumere ex habitudine ad aliam. Et hac ratione distinximus in superioribus duplicem activitatem, unam per se primo convenientem alicui entitati ex primario fine ejus; aliam concomitanter ex perfectione ejus. Secundam ergo speciem qualitatis putamus priori genere activitatis constitui, qualitates vero activas, quæ sunt in tertia specie, solum habere activitatem posteriori modo, et ideo neque in secunda specie constitui, neque sub ea ratione peculiarem specificationem in genere qualitatis habere.

10. *Objecta specierum effectiva excluduntur ab specie naturalis potentiæ.* — Atque idem censeo de qualitatibus, quæ sunt propria objecta sensuum, quatenus efficere possunt speciem in sensu; nam etiam illa activitas est concomitans; non enim sunt illæ qualitates per se primo institutæ ad illam efficientiam, ut per se notum videtur, sed ad hoc, ut tali modo afficiant subjecta sua, et cum tali perfectione formali, quam illa activitas comitatur. Et in hoc censeo magnum esse discrimen inter intellectum agentem, et quælibet objecta productiva propriarum specierum; nam intellectus agens per se primo institutus est a[d] munus efficiendi species, et ideo est propri[is]sime potentia activa pertinens ad secunda[m] speciem qualitatis; objecta vero cognoscib[i]lia non sunt per se primo, ut producan[t] species intentionales, quia non sunt per [se] primo, ut cognoscantur vel sentiantur, s[ed] ut habeant vel conferant subjectis suis su[as] formales perfectiones, et ita concomitant[er] habent, ut cognosci vel sentiri possint. A[l]bedo ergo, et nigredo, et similes qualitate[s] non sunt potentiæ activæ, eo quod speci[es] intentionales efficere possint; imo sub ea r[a]tione nullam peculiarem specificationem h[a]bent in genere qualitatis.

11. *Objectioni satisfit.*—Neque refert qu[od] Aristoteles in Prædicamentis dicit, has e[sse] passivas qualitates, quia natæ sunt effic[ere] passionem in sensu: tum quia potuit p[er] quemdam effectum qualitatem describe[re]; tum maxime quia ibi non rei naturam [et] essentiam, sed nominis etymologiam et [im]positionem explicare videtur. Unde alias [si]miles qualitates aliunde dicit vocatas e[sse] passivas, scilicet, quia per passionem s[unt] factæ, cum tamen communis ratio essenti[æ] eadem debeat esse in omnibus. Agit e[rgo] in ea interpretatione non tam de essenti[ali] ratione rei, quam de nominis origine.

12. Majus sane dubium mihi est de gr[avi]tate et levitate, an debeant in secunda, [an] potius in tertia specie numerari; nam vid[en]tur revera esse propriissime potentiæ acti[væ], et ad hoc munus primario institutæ, ut [mo]veant ac deferant sua corpora in propria [na]turalia loca. Et confirmatur, nam impu[lsus] impressus projecto ab impellente in secu[nda] specie collocatur, quia per se primo ad [hoc] solum instituitur, ut sit instrumentaria vi[s] activa projicientis; cur ergo non idem dic[i]t majori ratione de gravitate? Quod si quis [ve]lit hoc defendere, ad Aristotelem, in Metap[h]... respondeat, ibi non distinxisse naturalem [po]tentiam a cæteris speciebus, ut anno[tavi]mus, ideoque indistincte numerasse qu[alita]tes omnes, quæ vel passionem efficiunt [vel] per passionem efficiuntur. Si quis autem [ve]lit his qualitatibus non tribuere aliud g[enus] activitatis quam calori, et dicere eas ess[e per] se primo formales dispositiones subjecto[rum], concomitanter habentes eam activitatem, no[n] difficile id sustinebit.

13. Et juxta hæc dicendum cum pro[por]tione est de potentia passiva, nam imp[...]

.on est sermo de potentia substantiali per se rimo ordinata ad substantialem actum; nam la non est accidens, sed substantia. Solum rgo potest intelligi de potentia ad actum ac-identalem. De qua rursus diximus in supe-oribus, aliquando convenire alicui rei solum oncomitanter, et non quia ad hoc munus t per se primo ordinata, ut convenit super-ciei, verbi gratia, esse susceptivam coloris it luminis. Et talis potentia vel capacitas on pertinet ad hanc speciem, imo nec per se pectat ad aliquod accidentis genus, nam s illa, cui convenit talis capacitas, non ha-et inde propriam aliquam specificationem, ec novam realitatem, aut realem modum, d per sese est capax talis actus vel acci-entis. Unde quoad hoc eadem est ratio pas-ivæ et activæ potentiæ. Si quæ ergo poten-a passiva ad hanc speciem qualitatis perti-et, necesse est ut sit entitas per se primo dinata ad aliquem accidentalem actum re-ipiendum; talis enim potentia accidentalis it, et ex habitudine ad illum actum habebit opriam specificationem, quæ neque ad aliud ædicamentum, neque ad aliam speciem ujus prædicamenti pertinere potest. An ro detur in rerum natura talis potentia ac-ientalis, quæ pure passiva sit, dicam dispu-tione sequente.

14. *Aristotelis locus in c. de Qualitate, ex-nitur.* — Hinc vero colligo, qualitates quas-m, quæ solent passivæ appellari, eo quod ivitatem non habeant, sed disponant sub-tum ad aliquem actum recipiendum, vel resistendum illi, has (inquam) qualitates n pertinere ad hanc speciem, si metaphy-e et realiter essentiam ejus consideremus. od si aliquando in hac specie recensentur, t solum est propter vulgarem loquendi mo-m, aut propter aliquam dialecticam consi-rationem vel denominationem. Exemplum in duritie et mollitudine, quas Aristoteles, p. de Qualitate, in hoc genere ponit, ad od etiam alludit 5 Met., c. 12, ubi inter as acceptiones potentiæ numerat *habitus, ibus res omnino sunt passionis expertes*, etc. o vero existimo, quamvis nomine potentiæ l impotentiæ, hujusmodi qualitates inter-m significentur, vere tamen et secundum sentialem rationem hujus speciei ad illam n pertinere, quia nec sunt potentiæ acti-, ut per se constat, neque passivæ, cum nullum actum in se recipiendum ordinen-r. Si vero disponunt subjectum ad alium tum, vel formam recipiendam, id solum præstant informando, et actuando aliquo modo potentiam, adjuncta connexione, vel proportione naturali, quam habent cum alio actu, vel interdum dicuntur disponere, solum quia non possunt resistere, ut raritas, vel mollitudo disponit ad facilem divisionem. Sicut etiam, e contrario, interdum disponunt ad oppositum actum, vel reddunt subjectum incapax talis actus, solum per informationem suam absque habitudine ad talem actum, sed potius per concomitantem resistentiam, quæ proinde non pertinet ad speciale genus potentiæ, ut infra ostendemus, et hoc modo durities ad divisionem comparatur. Unde Aristoteles, 2 de Gener., c. 2, inter alias qualitates tertiæ speciei, duritiem et mollitudinem numerat, quamvis a passione nomen traxisse, ibidem fateatur. Itaque cum in cap. de Qualit., hoc exemplo utitur, declarando secundam speciem, non tam curavit de exacta exempli veritate, quam similitudine et proportione, ut modum loquendi de potentia et impotentia declararet, ut etiam notavit Fons., 5 Met., c. 14, q. 1, sect. 4.

Responsio ad alteram partem secundæ difficultatis, de habitu.

15. Superest ut alteram partem illius secundæ difficultatis expediamus, declarando essentialem rationem habitus et dispositionis; nam, licet hæc in prima specie qualitatis Aristoteles numeravit, tamen juxta modum declarandi has species, quem prosequitur, potentia est natura prior, et ideo prius etiam declaranda fuit. Nomine ergo habitus (sub quo semper dispositionem comprehendimus) significari credimus qualitates illas, quæ disponunt naturales potentias, easque actuant vel determinant ad suos actus, vel ad objecta sua. Quæ interpretatio hujus speciei consentanea est Simplicio et Ammonio, in Prædic. Qualitat., eamque ibidem Scot. sequi videtur. Et declaratur breviter, nam quod sint in rebus aliqua accidentia, quæ hoc modo potentias afficiant, ut notum supponimus ex ipsa experientia, et infra, disput. 45, latius ostendetur. Quod vero talia accidentia qualitates sint, patet, tum quia sub nullo alio genere collocari possunt; tum etiam quia illis manifeste convenit definitio qualitatis supra declarata. Rursus quod talis qualitas habeat propriam, specificam, et essentialem rationem distinctam a ratione potentiæ superius explicata, manifestum videtur, tum quia naturalis potentia proxime consequitur naturam, re-

gulariter ac per se loquendo ; hæc vero qualitas acquiritur vel superadditur naturæ ; tum etiam quia hæc qualitas seu dispositio est actus ipsius potentiæ, quam determinat, et in actum aliquo modo reducit ; est ergo distincta species ab illa. Et eadem fere ratione distinguitur a qualitatibus tertiæ vel quartæ speciei, quia ad nullam earum pertinet hoc peculiare munus afficiendi aut determinandi potentiam.

16. *Bene, vel male disponere, ut sit habitus attributum.* — Atque hinc intelligitur, quomodo huic speciei peculiariter attribuatur bene vel male disponere subjectum cui inest, nam quia habitus adduntur potentiis, ut eas disponant ad suos actus, ideo ex natura sua habent facilem reddere potentiam ad operationem, et quia perfectio rei in operatione consistit, ideo dicitur habitus bene disponere rem in ordine ad suam ultimam perfectionem. Quanquam, quia operationes potentiæ interdum sunt oppositæ, ideo dum unus habitus dat facilitatem ad unum actum, difficilius reddit exercitium alterius, et e converso. Et quia inter actus oppositos unus est conveniens subjecto, alius vero disconveniens, ideo habitus dicitur bene vel male disponere subjectum, vel quia unus et idem habitus respectu diversorum bene et male disponit, nam dum facilitatem confert ad unum actum, alium reddit difficiliorem ; vel certe, quia ille habitus qui ad convenientem actum disponit, bene afficere dicitur, ille vero male, qui ad actum minus convenientem inclinat.

17. Ex quo fit ut hoc, *bene vel male disponere*, intelligendum non sit de bono vel malo morali ; nam licet hoc etiam comprehendatur, et inde fortasse maxime sumpta sit denominatio, plura tamen nomen *habitus* complectitur, et utrumque significavit Arist., 5 Met., cap. 14, in ultimis verbis dicens : *Maxime autem bonum aut malum qualitatem in rebus animatis significant, in his potissimum, quæ electionem habent.* Deinde colligitur, hoc *bene vel male* non esse sumendum pro quacunque conveniente vel disconveniente dispositione rei; nam hæc ratio in tota sua latitudine sumpta transcendentalis est, et quantitati, actioni ac passioni, et aliis convenire potest, et coarctata ad genus qualitatis potest omnibus qualitatibus attribui, ut recte in secunda difficultate objiciebatur. Sumendum ergo est pro dispositione bona vel mala in ordine ad ultimam perfectionem rei, quæ est operatio ; et subintelligenda est illa differentia cum quadam præcisione, ut per eam hæc species a naturali potentia distinguatur, quia, nimirum, habitus vel dispositio non confert ipsum posse radicale aut proximum, sed supponit illud, et bene vel male illud afficit. Atque ita expedita manet tota illa secunda difficultas ; nulla enim qualitas tertiæ vel quartæ speciei pertinet ad primam speciem hoc modo explicatam, ut per se satis constat.

Expediuntur nonnullæ objectiones.

18. Verumtamen aliunde, et quasi ex ali extremo insurgunt objectiones ; nam imprimis supponimus habitum esse operativum quod tamen non omnes admittunt, ut consta ex Scoto, in primo, distinctione 16, quæstione 2, et aliis. Sed hoc nullum nobis facess negotium, quia id non solum verum, se etiam certum esse credimus, ut disputatione 45 latius ostendimus.

19. *An sit aliquis habitus non operativu* — Secundo vero difficilius obstat, quia vide mur supponere nullum esse habitum, q non sit operativus, vel si latius loquamu qui non sit affectio, vel dispositio potenti operativæ, quod tamen et philosophiæ, Theologiæ repugnare videtur. Primum pate quia sanitas est habitus quidam, unde Aristotele, 7 Physic., cap. 3, in hac prim specie collocatur, et ibidem ponit pulchrit dinem in eadem specie, quam constat n esse habitum operativum. Item calor et fr gus ponuntur ab Aristotele in eadem speci cum tamen non sint dispositiones aliaru potentiarum. Secundum patet, nam gra dicitur a Theologis esse habitus infusus, tamen neque est in potentia operativa, n per se primo ordinatur ad operandum, s solum ut formaliter conferat participation divinæ naturæ. Respondetur tamen habitu proprie sumptum, et prout distinguitur aliis speciebus qualitatis, esse qualitate operativam, non quæ dat primam vim op randi, sed conferens potentiæ (ut sic dica) habilitatem ad operandum.

20. *Sanitas non est qualitas simplex. Primæ qualitates non sunt proprie habit.* — Ad instantias vero in oppositum respo deo, sanitatem juxta veram sententiam n esse qualitatem simplicem, distinctam a te peramento humorum vel totius corporis, ut verior habet opinio, quia nulla est necessi vel ratio fingendi talem qualitatem, neque st ullus effectus qui illam ostendat ; tempe-

ıentum autem non est aliqua qualitas per ɘ una, sed est aggregatum, vel (ut sic di-am) quasi artificiale compositum ex primis ualitatibus ad certam moderationem et pro-ortionem redactis. Unde non magis potest ınitas esse habitus, quam ipsæmet qualita-:s primæ. Primæ autem qualitates, ut calor t frigus, non nisi valde impropria et com-ıuni ratione possunt habitus appellari, ut ɔnstat ex communi usu hujus vocis. Vocan-ır autem dipositiones, quatenus præparant ıateriam ad formam, vel quatenus afficiunt ɔmpositum convenienter ad naturam ejus. ed hæc ratio, ut dixi, non est propria et ɔecifica primæ speciei, et dispositionis, rout ad hanc speciem peculiariter accom-odatur; sed cuilibet qualitati connaturali ɔnvenit, quia secundum illam bene se habet ıbjectum in se ipso.

21. Quocirca quando Aristoteles explicans rimam speciem qualitatis, exempla ponit in ılore et frigore, in morbo, et similibus, non eo id facit ut doceat has esse veras quali-tes illius speciei, sed solum ut per quam-ım analogiam ad res sensibiles declaret, ıomodo interni ac veri habitus disponant ɔtentias animæ, et facile aut difficile dimo-antur. Ita enim exposuerunt Aristotelis entem Albert., Alex., Simplicius, et alii. Et nuitur satis in verbis Aristotelis qui primum t has esse aliquo modo dispositiones, et inde subdit, ob diuturnitatem posse etiam ıbitus nuncupari, significans non esse pro-ie habitus, sed propter quamdam imitatio-ım, habituum appellationem participare.

22. *Pulchritudo non est una qualitas.* — :que eodem modo philosophandum censeo ı pulchritudine; nam imprimis non est oprie una qualitas per se, sed ex figura et lore, vel coloribus coalescit; et ideo for-sse per seipsam non habet propriam sedem his speciebus, sed revocatur ad simplices ecies quibus constat, vel, si secundum eam ıitatem, quam habet, ad aliquam speciem ɪrtinet, in quarta optime collocatur, ut su-:rius declaratum est. Neque est aliqua vera propria ratio realis, secundum quam in ima specie collocetur; nam illa ratio conve-entis vel disconvenientis est valde trans-ndens, ut sæpe dixi. Quapropter sola de-ɔminatione analoga potest pulchritudo, ha-tus appellari, quia ornat corpus, sicut vir-s animam.

23. *Gratia habitualis in quanam specie ıalitatis.* — De gratia vero habituali, suppo-nendo quod sit in essentia animæ, et quod per se primo non sit operativa (utrumque enim incertum est), nego esse qualitatem primæ speciei, sed tertiæ (quanquam Aristoteli et Philosophis incognitum fuerit tale qualitatis genus), quia per se primo solum ordinatur ad perficiendam et qualificandam substantiam per suum esse formale; quam existimo esse propriam rationem tertiæ speciei, ut in sequente sectione magis declarabo. Vocatur autem gratia habitus, ea communi appellatione, qua omnis bona dispositio ex se permanens, corpori vel animæ addita, solet habitus ejus appellari, quia per illam bene se habet res in se ipsa.

24. *Dictorum omnium conclusio.* — Juxta hanc ergo interpretandi rationem, magna facilitate et claritate exponitur, quomodo istæ species secundum rem ipsam distinctæ sint et impermistæ; et ideo (metaphysice loquendo) eam censeo veram esse, et aptissimam ad declarandam adæquate uniuscujusque qualitatis essentiam, et proprium munus, ad quod a natura instituta est. Non nego tamen quin, loquendo dialectice, et mente præscindendo has qualitates, et earum essentias per inadæquatos conceptus seu varios respectus, possit prior dicendi modus sustineri, qui etiam confert ad explicandas varias denominationes, quæ ab eadem numero qualitate interdum solent desumi.

SECTIO V.

Utrum divisio qualitatis in quatuor species sufficiens sit.

1. Non desunt qui hac in parte de sententia Aristotelis dubitent, eo quod post illarum specierum enumerationem, hæc verba subjecit: *Atque forsitan quidem, et alius quispiam qualitatis modus videbitur esse; qui tamen maxime dici solent, hi fere sunt.*

2. *Affirmativa quæstionis resolutio.* — Sed nihilominus dicendum est, nullam esse qualitatem quæ ad dictas species non pertineat, ideoque divisionem exactam esse. Hanc censeo esse mentem Philosophi, qui non addidit illa verba, quia putaverit alias esse qualitatis species. Cur enim illas tacuisset, si eas agnovisset? Aut quomodo excusari posset, quod insufficientem partitionem fecisset? Fateatur ergo Aristoteles se non agnoscere alios qualitatis modos; tamen, quia genus qualitatis amplissimum est, et ipse non tradiderat, nec forte invenerat sufficientiam illius divisionis,

ideo modestiæ causa addidit illa verba. Ac si diceret, se non tam positive cognoscere, aut demonstrasse non esse plures species, quam negative, plures, scilicet, non invenisse. Quod si nos addimus, etiam post Aristotelem non esse aliam speciem qualitatis inventam, sufficiens argumentum erit divisionem esse sufficientem. Subsumptam vero propositionem ostendemus satis, solvendo argumenta in tertia difficultate facta.

Prima sufficientia divisionis.

3. Prius vero conabimur positive ostendere sufficientiam hujus divisionis, quam primo tradidit Simplicius in Prædic. Qualit., in hunc modum. Omnis qualitas aut naturalis est, aut adventitia: hæc posterior habitus est, aut dispositio; prior vero aut afficit secundum potentiam, et constituit secundam speciem, vel secundum actum, et hæc aut est in sola superficie, et constituit quartam speciem figuræ, vel in profundo, et hæc constituit tertiam speciem. Hanc vero sufficientiam rejicit D. Thomas, quia etiam in tertia et quarta specie sunt qualitates adventitiæ, et in prima (inquit) sunt dispositiones naturales, ut sanitas et pulchritudo. Sed ad hanc posteriorem partem responderi posset juxta superius dicta, sanitatem et pulchritudinem proprie et secundum rem non pertinere ad primam speciem. Unde ad priorem etiam partem responderi posset, differentiam intentam esse, quod prima species per se et ab intrinseco habet quod sit qualitas adventitia, quia actibus acquiritur, vel ab extrinseco infunditur. Neque in hoc invenietur exceptio in rebus inferioribus, seu sensibilibus, aut humanis. In Angelis vero videntur species intelligibiles esse connaturales, cum ad primam speciem pertineant; actus etiam, quo seipsum Angelus intuetur, naturalis est, cum tamen etiam ad primam speciem pertineat, ut infra dicam. Nihilominus tamen et species illæ possunt dici adventitiæ, quia non ab intrinseca natura manant, sed a Deo infunduntur, etiamsi dentur juxta proportionem et debitum naturæ; actus etiam cognitionis per propriam efficientiam acquiritur, et ex hac parte adventitius vel acquisitus appellari potest; at vero qualitates aliarum specierum ex se habent, quod possint esse connaturales, maxime si sint in propriis subjectis; quod vero in extraneis possint esse adventitiæ, accidentarium est; unde non variat rationes earum. Atque hoc modo est probabilis sufficientia.

Altera ratio sufficientiæ.

4. Alii rationem sufficientiæ hoc modo proponunt: nam qualitas aut est in sola superficie substantiæ, et sic constituit quartam speciem; vel est etiam interius: et hæc rursus vel sensibilis est per se tanquam proprium objectum alicujus sensus, et hæc constituit tertiam speciem; vel est insensibilis, et hæc rursus aut est innata, et constituit secundam speciem, aut adventitia, et constituit primam. Quæ etiam ratio est probabilis, quanquam per differentias valde extrinsecas, et accidentarias assignetur, quæ convenire possunt non tantum illis speciebus, quibus tribuuntur, sed etiam aliis. Nam esse qualitatem innatam non solum convenit potentiæ, sed etiam passibili qualitati; esse etiam insensibilem per se pluribus qualitatibus convenit. Et (quod difficilius est) non videntur esse illæ differentiæ adæquatæ his speciebus; nam imprimis passibiles qualitates non videntur omnes per se sensibiles, ut propria objecta sensuum; nam densitas aut raritas est qualitas tertiæ speciei, et non est sensibilis per se primo ut objectum proprium; et idem est de asperitate et lenitate, quæ non magis sunt per se sensibiles quam figura. Præterea verisimile est, esse in rebus naturalibus plures qualitates connaturali modo afficientes illas, quæ non sunt per se sensibiles, neque per se primo sunt potentiæ ad agendum, sed solum formæ accidentales ad ornandum et perficiendum subjectum ordinatæ, quod non solum in corporibus corruptibilibus, sed multo magis in cœlestibus verisimile est. Item in qualitatibus spiritualibus sunt aliquæ possibiles, quæ in hoc modo afficiendi conveniant cum passibilibus qualitatibus, et ad tertiam speciem pertineant, ut de gratia supra dicebamus, et de charactere idem censent multi Theologi. Deinde, quod dicitur figura esse tantum in ultima superficie, si intelligatur, quod in ea tantum apparet ac terminatur, verum est; tamen id etiam est commune coloribus, ut constat ex Aristotele, lib. de Sensu et sensibili; si vero sit sensus figuram tantummodo esse in sola ac præcisa superficie, videri potest incertum; nam corpus circulare secundum se totum circulare est. Neque Aristoteles, alicubi dixit figuram esse in sola superficie, sed in ea terminari, ita ut absque ullo termino non habeat certam ac determi-

...am rationem seu speciem figuræ, ut pa... ex 3 Met., c. 5, text. 17, quanquam ibi ...is dubitando, et in utramque partem ar...mentando, quam definiendo procedat. Item ...ensitas et raritas pertinent ad hanc spe...i, illæ non sunt in sola superficie, sed quidam modi intime afficientes corpus ...titatis secundum se totum. Sed nihilo...us, ut dixi, hæc ratio probabilis est; quia ...nullæ ex dubitationibus contra eam facile ...i possunt, aliæ vero non ostendunt posi... illas differentias assignatas, esse inadæ...as, quanquam ostendant ex vi illius suf...itiæ non probari esse adæquatas; nam ...t in illa sufficientia supponitur, omnes ...biles qualitates esse per se sensibiles, in ...on probatur, et mihi est valde incertum.

...rtia ratio sufficientiæ ex D. Thoma.

Aliam rationem hujus sufficientiæ affert ...homas, 1.2, quæst. 49, art. 2. Nam qua... (inquit) est modus substantiæ secundum ... accidentale; hic autem modus potest ...i, vel in ordine ad naturam subjecti, vel ...ndum actionem et passionem, vel secun... quantitatem. Primo modo constituitur ...a species qualitatis; tertio modo consti...r quarta; secundo autem modo consti...ur secunda et tertia; nam si sit modus ...antiæ, ut terminus actionis, constituitur ...; si ut principium, constituitur secunda. ...ivis enim D. Thomas hoc non declaret, ...n Cajet., in c. de Qualit., et interpretes, ... 2, exponunt hoc modo, et erat per se ...festum, quia non poterant aliter illæ duæ ...es sub illa communi differentia consti... Quæ ratio sufficientiæ est etiam valde ...ibilis.

...cultates circa dictam rationem proponuntur.

Illud autem est in ea difficile, quod ... illam non assignatur distinctio harum ...tatum secundum reales naturas earum, ...ecundum varias rationes conceptibiles a ..., ita ut eadem qualitas realiter secun... diversos respectus in diversis speciebus ...etur, quod consequenter admittit vel ...mit D. Thomas; habet tamen difficulta...etas in assertione præcedente. Et præ..., etiamsi velimus admittere, eamdem ...tatem secundum rem posse sub diversis ...nibus ad distinctas species qualitatis ...nere, tamen illæ differentiæ assignatæ videntur semper sufficientes, etiam ad hanc distinctionem formalem ad genus qualitatis pertinentem; nam cum dicitur, verbi gratia, tertia species constitui, eo quod sit qualitas terminans motum, id non videtur consentaneum Aristoteli, qui in cap. de Qualit. dixit, non omnem qualitatem passibilem talem esse, quia per passionem fit, sed vel quia fit per passionem, vel quia causat passionem in sensu. Deinde, cum hæc qualitas dicitur esse terminus motus, interrogo an intelligatur de motu proprie et in rigore sumpto, vel de qualibet mutatione seu actione; si primum dicatur, sequitur lucem solis, verbi gratia, non esse passibilem qualitatem, imo nec lumen aeris, quia non fit per proprium motum, cum tamen maxime faciat passionem in sensibus. Si vero dicatur secundum, sequitur operationes intellectus et voluntatis, et in universum qualitates omnes, quæ per propriam actionem fiunt, pertinere ad tertiam speciem; atque ita omnes habitus acquisiti in illa collocabuntur. Rursus inquiro, cum dicitur hoc genus qualitatis esse terminum motus, an intelligatur de termino per se primo propriam actionem seu motum terminante, et sic albedo non erit passibilis qualitas, quia nunquam ita fieri potest, sed quatenus ex aliqua actione resultat, ut ex calefactione, frigefactione, aut aliqua mistione. Vel comprehenditur etiam secundarius terminus resultans ex primario termino motus; et sic etiam figura erit passibilis qualitas, quia hoc modo fit per motum, et naturales etiam potentiæ possunt hoc modo terminare motum. Tandem inquiro, cum dicitur qualitas constitui in hac tertia specie, quatenus est terminus motus, an id intelligatur formaliter, quod sub ratione termini constituatur in illa specie, et hoc est impossibile, quia hæc ratio termini, vel dicit puram relationem, vel denominationem a motu, quæ sunt extra formalem rationem qualitatis. Vel sumitur (ut revera sumi debet) materialiter seu fundamentaliter, nimirum, ut illa qualitas intelligatur esse tertiæ speciei, quæ nata est terminare motum; et hoc modo talis differentia non indicat diversam rationem formalem qualitatis ab ea quam indicat differentia attributa primæ speciei, nimirum, quod sit modus subjecti in ordine ad naturam ejus; nam eadem qualitas, quæ natura sua est acquisibilis per motum, ad hunc finem potest esse acquisibilis, ut afficiat subjectum secundum naturam ejus; hæ igitur differentiæ non solum res, verum nec rationes formales quali-

tatis distinguunt. Sicut quod substantia sit ex se producibilis tantum per creationem, et quod sit natura intellectualis, non variat rationem formalem substantiæ. Et similiter in quantitate, quod sit nata sic afficere subjectum, et quod sit producibilis per augmentationem, non sunt duæ rationes formales quantitatis. Et simile argumentum fieri potest de illa differentia, quæ est esse modum substantiæ in ordine ad naturam subjecti, id est, ut conveniens vel disconveniens illi (ita enim intelligitur). Vel enim hæc differentia intelligitur formaliter, vel materialiter. Primum dici non potest, tum quia illa, ut sæpe dixi, magis est differentia transcendentalis pertinens ad rationem boni, quam conferens determinatam specificationem entis; tum etiam quia illa ratio est respectiva, vel denominatio extrinseca; nam eadem qualitas uni naturæ potest esse conveniens, alteri disconveniens. Si vero differentia illa sumatur materialiter, non potest sufficere ad efficiendam formalem et specificam diversitatem in genere qualitatis, tum quia, si quæ est distinctio rationum formalium inter has species, non potest esse in una et eadem qualitate quantum ad entitatem materialem, sed quantum ad aliquam formalitatem; tum etiam quia illud materiale quod subest illi respectui, et per illum declaratur, commune est omni qualitati. Neque per illum respectum explicatur aut indicatur aliquis modus peculiaris afficiendi substantiam, qui propriam aliquam rationem qualitatis requirat.

Quarta ratio sufficientiæ ejusdem divisionis.

7. Alia igitur ratio occurrit explicandi hanc divisionem et sufficientiam ejus, quæ ex diverso fine, ad quem ordinantur qualitates, et consequenter ex diverso modo afficiendi substantiam sumi potest. Diximus enim in sectione præcedente, qualitatem esse accidens institutum a natura, ut sit veluti complementum substantiæ creatæ, in his quæ spectant ad operationem, vel conservationem, vel ornamentum ejus. Potest ergo qualitas advenire substantiæ, vel per se primo ratione operationis, vel solum ratione sui esse formalis, nimirum, quod solum ad ornandam et formaliter perficiendam ipsam substantiam ordinetur, quæ duo membra adæquate dividunt qualitatem, ut per se constat, quia in nulla re aliud invenitur quam esse et operatio, et quæ ad utriusque perfectionem ordinantur. Rursus qualitas prior generis posset in hunc modum dividi: a[ut] enim est operatio ipsa, aut principium pr[o]ximum operationis. Et rursus principium v[el] est connaturale, et ab intrinseco provenien[s], ac denique primo constituens rem ut pote[ntem] ad operandum in ratione principii pr[o]ximi; et hoc modo constituitur secunda sp[e]cies qualitatis, quæ est potentia. Vel e[st] principium superadditum potentiæ, determ[i]nans vel adjuvans illam, aut dans facilitate[m] in operando; et sic constituitur prima sp[e]cies, quæ est habitus. Quod si operatio ip[sa] ad qualitatem spectat, ut paulo post dicem[us], ad primam etiam speciem pertinet, quaten[us] est dispositio. Atque hoc modo illæ duæ p[ri]mæ species complectuntur omnes qualitat[es], quæ per se primo ratione operationis su[b]stantiis tribui possunt. Nam præter prin[ci]pium principale operandi, quod non est q[ua]litas, sed substantia, tantum illa tria inve[niri] possunt in rebus, quæ ad operationem pe[rti]neant, scilicet, potentia, habitus, et opera[tio] ipsa, ut ex Aristotele sumitur, 2 Ethic[or.], cap. 5. Præterea qualitas, quæ per se p[ri]mo ad hoc solum ordinatur, ut per su[um] esse formale ornet, vel afficiat substantia[m], vel est tantum modus quidam consequ[ens] quantitatem, et quasi terminans et inform[ans] illam, et hæc constituit ultimam speci[em], quæ est figura vel forma, quæ multum [dif]fert a reliquis, tum quia solum est mo[dus] quidam quantitatis, alia vero habent s[uas] proprias entitates: tum etiam quia aliæ [con]sequuntur formam; hæc vero magis vid[etur] sequi ex ratione materiæ, quamvis etiam [ac]cipiat modum et determinationem rati[one] formæ. Omnis ergo alia qualitas, quæ [vel] consequitur formam, vel eam imitatur, [ut] suam propriam habeat entitatem, et no[n sit] operatio, neque ad operationem per se [pri]mo ordinetur, sed ad formaliter perfic[ien]dam et ornandam substantiam, ad ter[tiam] speciem qualitatis pertinet, quæ passio, [et] passibilis qualitas nominatur, quia per [se] signa vel effectus maxime a nobis cogn[osci]tur in sensibilibus rebus, non quia form[alis] ratio illius speciei per illa verba explice[tur]; neque etiam quia necesse sit omnem q[uali]tatem illius speciei habere illam ratio[nem] vel habitudinem, a qua vox illa sumpta [est]; nam aliud est a quo nomen imponitur, [aliud] quod significat.

8. Hanc vero sufficientiam sic expos[itam] existimo per se fieri probabilem, vel ex[pla]...

is propositione et declaratione. Deinde, si m prioribus conferatur, certe multo pau-res habet difficultates; et aptior est ad plicandas proprias essentias singularum ecierum qualitatis; nam et sumitur ex dif-entiis magis intrinsecis, magisque diversis, æ intra genus qualitatis concipi a nobis ssunt. Unde non distinguunt illas species undum habitudines et considerationes in-lectus, sed secundum rem; atque ita pos-mus unamquamque qualitatem simpliciter absolute in sua specie reponere, eique m simplicem essentiam tribuere, quod jux-alias sententias fieri non potest, sed sem-oportet distinguere respectus seu ratio-s formales, ut omnis qualitas sub una po-tur in una specie, et sub alia in alia, quod erosum est. Et per se est creditu difficile, od nulla sit qualitas habens unam simpli-n constitutionem in una serie prædica-um, usque ad ultimam speciem. Sunt m prædictæ differentiæ omnino adæqua-suis membris, et aptissimæ ad compre-ndenda et coordinanda omnia qualitatum iera, quod juxta primam rationem supra ditam difficile fit. Videtur ergo hæc ratio ficientiæ satis probabilis, et reliquis præ-enda.

Ratio ordinis specierum qualitatis.

). *De quarta specie ratio redditur.* — Et ta hunc modum explicandi hanc sufficien-n reddere possumus rationem aliquam inis, et enumerationis harum specierum, nquam necesse non sit hujusmodi ordi-n aut enumerationem semper continere quod mysterium. Quarta itaque species rito ultimum locum obtinuit tanquam om-m infima, et in perfectione et in modo litatis, adeo ut aliquibus videatur vix me-i univoce nomen qualitatis. Omissa ergo specie, aliæ tres possent certe contrario ine numerari sub aliqua consideratione. n quatenus esse supponitur ad operari, set passibilis qualitas, quæ per se ordi-ur ad perfectionem ipsius esse, primo loco stitui, et quia potentia supponitur ad ha-um et operationem, posset habitus et dis-itio post potentiam tertio loco numerari, otentia secundum locum retinere, quam-sub diversa habitudine. At vero secundum m considerationem pertinentem ad ordi-n perfectionis, et majoris actualitatis, opti-ratione numeratæ sunt; nam res tunc maxime perfecta, quando est in ultimo actu, ad quem proxime accedit habitus, quæ duo in prima specie comprehensa sunt. Post illa vero subsequitur potentia, quæ constituit secundam speciem. In tertia autem specie collocatæ sunt qualitates, quæ aut vim agendi non habent, aut ad hoc munus per se primo non ordinantur, sed tantum ad esse.

10. Potest etiam hic ordo secundum dignitatem attendi ex parte subjectorum; nam prima species, ut a nobis explicata est, solum habet locum in viventibus et cognoscentibus, maxime in intellectualibus rebus; nam hæ tantum res possunt sese perficere ac recte disponere suis actibus, et habitibus quos per eos acquirunt, vel ad eos eliciendos recipiunt. Potentia vero latius patet; nam etiam inferioribus et inanimatis rebus communis est, saltem iis quæ per actionem transeuntem aliquid operari possunt. At vero passibilis qualitas etiam in rebus inanimatis inveniri potest, quæ nullam habent virtutem per se primo ordinatam ad agendum.

11. *Notatione dignum.*—Quanquam est in illa specie, prout est a nobis exposita, aliud notatione dignum, nimirum, hujusmodi qualitatis genus (saltem juxta naturalem ordinem rerum), solum in corporibus reperiri; nam spirituales substantiæ præter intellectum et voluntatem, quæ sunt naturales potentiæ earum, non sunt capaces, nisi habituum vel dispositionum earumdem potentiarum. Et ratio reddi potest, quia cum illæ substantiæ materia careant, et per se sint quidam actus incorruptibiles, neque ad conservationem, neque ad ornamentum, neque ad naturalem pulchritudinem sui esse indigent qualitatibus, sed ad operationem tantum, quod secus est in rebus materialibus et maxime corruptibilibus, et ideo plures in his passibiles qualitates reperiuntur. Propter quod dixit D. Thomas, 5 Metaph., lect. 16, qualitates tertiæ et quartæ speciei in solis rebus corporalibus reperiri, quod de quarta specie manifestum est. De tertia vero juxta nostram dicendi rationem est satis probabile, et rationi consentaneum.

12. Dixi autem, *loquendo ex natura rei*, quia supernaturaliter potest substantia spiritualis affici qualitatibus, quæ ad dandum vel perficiendum esse per se primo ordinentur, quæ in ea ratione cum qualitatibus tertiæ speciei conveniunt, et in illa constituendæ sunt. Et ratio est, quia, licet hæ substantiæ quoad suum esse naturale non indigeant illa perfectione, elevari tamen pos-

sunt ad participandum esse superioris ordinis, et ornari ac perfici superiori pulchritudine, et ideo per elevationem ad supernaturalem ordinem possunt ejusmodi qualitates recipere. Quia vero metaphysicus has qualitates non attingit, ideo passibiles qualitates collocat in inferiori ordine corporalium qualitatum. Et ob eamdem causam de illa tertia et quarta specie plura in particulari non considerabimus, quia cum materiales sint, non spectant ad objectum metaphysicæ, nisi quantum necesse est ad divisionem qualitatum tradendam; de habitibus vero et potentiis proprias disputationes instituemus, quia ex se a materia abstrahunt.

Satisfit difficultatibus initio propositis.

13. *Immanentes actus an sint propriæ qualitates.* — Atque ex sufficientia tradita facile respondebimus ad instantias in tertia difficultate positas. Prima erat de actibus immanentibus, quam multi expediunt, negante illos esse qualitates, sed actiones tantum, quæ inter Thomistas videtur esse valde recepta opinio, ut infra videbimus, tractando de prædicamento actionis. Sed licet verum sit, in effectione actuum immanentium intervenire veram actionem, ut ibi ostendemus, tamen negari non potest quin illa actio aliquem habeat terminum intrinsecum, qui per eam fiat, ut ibidem ostendemus; ille autem terminus non potest esse nisi qualitas, ut facile patebit discurrendo per cætera prædicamenta. Item secundum hos actus vere dicimur quales, nempe boni aut mali, scientes, amantes, irati, etc. Item hi actus sunt formæ ultimo actuantes ac perficientes substantias quibus insunt; ergo convenit illis communis ratio qualitatis supra assignata. Atque hæc sententia est communis inter auctores; eam tenet D. Thomas, opus. 48; et Soncin., 5 Metaph., quæst. 36, et latius, lib. 9, quæst. 21; Ferrar., 2 contra Gentes, c. 82, et 2 de Anima, quæst. 22; Hervæus, Quodl. 9, q. 8; Ægidius, tract. de Mensur. Angel., quæst. 10. Et in eadem sententia est Scot., in 1, dist. 3, quæst. 6, § Hic sunt, et Quodl. 12, § Ad tertium principale, quem sequuntur Scotistæ, præsertim Anton. Andr., 9 Metaph., quæst. 4; et idem sentiunt Durand. et Gabr., in 1, dist. 27, quæst. 2.

14. *Difficilis Aristotelis locus explicatur.* — Neque contra hanc sententiam video probabilem aliquam rationem quam solvere necesse sit. Solum potest objici difficilis locus Aristotelis, 10 Ethic., c. 3, ubi sic ait: *A qui neque si voluptas non est qualitas propt hoc bonum non est, neque enim operation virtutis sunt qualitates, neque felicitas ips* Constat autem voluptatem, felicitatem, et op rationes virtutis actus esse immanentes. ita etiam absolute docent ibi D. Thomas alii, non aliter interpretando verba Aristot lis. Existimo tamen aliquo indigere moder mine, nimirum, voluptatem aut felicitate non esse puram qualitatem, quæ non nece sario consistat in actuali operatione ej qui voluptate vel felicitate afficitur, q nemo potest aut voluptate affici, vel fi felix, nisi actualiter aliquid efficiendo; n tamen potest negari quin illud quod fac qualitas sit.

15. Supposito ergo quod hi actus sint q litates, videri potest alicui esse collocan in tertia specie, tum quia sunt termini s rum actionum, tum etiam quia Aristote passiones animæ in illa specie collocat, iram, gaudium, etc., quæ tamen actus im nentes sunt. Sed hæ rationes non urge jam enim diximus, esse terminum actio non esse adæquatam vel essentialem ra nem illius tertiæ speciei. Passiones aut animæ per se ipsæ, ut sunt actus immanen non pertinent ad tertiam speciem, sed sec dum id a quo accipiunt nomen passionis, mirum ex alteratione quam in corpore ciunt, et ex termino ejus. Dicendum ergo hos actus aut qualitates primæ speciei, et p priissime sub nomine et ratione dispositi comprehendi. Ita sentiunt frequentius au res citati, qui hos actus qualitates esse cent, et juxta omnes rationes sufficientiæ pra adductas id ostendi potest. Nam hi a secundum se internæ qualitates sunt, at adventitiæ; non enim sunt innatæ; ergo ju sententiam Simplicii, in prima specie co candi sunt. Rursus hæ qualitates sunt m me convenientes vel disconvenientes se dum naturam, et per eam efficimur boni mali; ergo pertinent ad primam speci juxta secundam illam sententiam, ut not Fonseca, lib. 5, c. 14, q. 1, sect. 3, neque sunt objecta sensuum, nec ter motus, seu passionis proprie sumptæ. Ju ultimam vero rationem sufficientiæ a n datam res est manifesta, quia hi actus perfectiones ultimæ potentiarum; sed in ma specie collocantur omnes qualitates, ad actuandas et determinandas potentias titutæ sunt; ergo ad illam pertinent hu

i actus. Præterea per actus comparantur tus; unde per actus disponitur potentia, cilitatem in operando habeat; ergo optime tituuntur hi actus sub illa specie, quæ ispositio. Neque in hoc invenio difficula alicujus momenti.

. *Intentionales species quam sedem inter itates obtineant.*—Secunda instantia erat peciebus intentionalibus, quas qui adunt, omnes qualitates esse non dubitant, non possunt aliud genus accidentis parire. De his ergo dicendum est, pertiad primam speciem, et, regulariter lodo, sub nomine habitus comprehendi, ivis de speciebus sensuum externorum ; esse nonnulla dubitatio, magis forte omine quam de re, ut in sequente secdeclarabo. Species igitur intentionales, nus per se primo ordinantur ad opeum, ad alteram ex duabus primis spes pertinent; quia vero non dant privim agendi, sed illam supponunt et minant, non ad secundam, sed ad prispeciem referuntur, et quia non acpotentiam, ut ultimi actus ejus, sed us primi, qui sunt principia secundoideo in ea specie sub habitibus comnduntur. Unde quantum est ex se, nentes, et difficile mobiles esse pos-Nec refert quod in intellectu distingui it hæ species ab habitibus, nam in his ibus potest esse multiplex significant enim in intellectu habitus judicativi, nent se ex parte potentiæ, et distinguunspeciebus juxta communiorem senten-Sunt etiam habitus apprehensivi, qui se ex parte objecti, et hi non distinir ab speciebus, quæ propterea frer a D. Thoma habitus nominantur. o ergo distingui solent species ab ha-, sermo est de judicativis, quibus somen habitus simpliciter attribui, eo lli proprie sunt, qui dant potentiæ invæ facilitatem in operando. Neque refert quod species intentionales non tur conferre suis subjectis denomina-; nam reipsa conferunt, quandoqui- informant, sed innominata est, quod tis aliis qualitatibus accidit, et præserius quæ et non sunt per se sensibiles, m fiunt, quasi ad deferendam instruriam virtutem. Nihilominus tamen respotentiarum aliquo modo explicatur nominatio, quatenus potentiæ dicunistitui in actu primo per has species.

17. *Raritas, densitas, asperitas et lenitas utrum qualitates.* — Tertia instantia erat de raritate et densitate, asperitate et lenitate, quas Aristoteles simpliciter rejicit a genere qualitatis; quod si verum est, cessat difficultas. Gilbertus autem, libro de Sex principiis, capite de Situ, absolute contradicere videtur Aristoteli, et hæc omnia sub qualitate constituere. Et revera Aristoteles, 7 Phys., cap. 2, textu 11, raritatem et densitatem numerat inter qualitates ad quas est alteratio, et saltem de raritate et densitate ita frequentius censeri solet. Et simpliciter videtur probabilius, quia densitas et raritas non videntur præcipue consistere in positione partium, sed in proprietate quadam et tali modo se habendi, ratione cujus multa materia potest esse sub parvis dimensionibus, ut ait D. Thomas, in 4, dist. 12, q. 1, art. 1, q. 3, ad 6. Quod intelligo de parva intensione quantitatis in ordine ad occupandum locum. Asperitas autem et lenitas magis videntur consistere in partium positione æquali vel inæquali. Sed nihilominus sicut figura consurgit ex partium positione, ita asperitas et lenitas esse possunt qualitates consurgentes ex positione partium, et ita frequentius sentiunt Averroes, Albertus, et alii interpretantes et limitantes Aristotelem, ut tantum locutus sit de his, prout in illis cernitur partium positio. Supponendo igitur has esse qualitates, in quarta specie collocandæ sunt, scilicet, asperitas et lenitas, quia revera solum non consistunt in figura quadam. Nec refert quo sensu percipiantur, quia non percipiuntur ut sensibilia propria, sed ut communia, sicut figura, ut constat ex secundo de Anima, cap. 5. Et hactenus de sufficientia hujus divisionis.

SECTIO VI.

An duplicatæ voces, quibus dictæ species proponuntur, significent essentiales vel accidentales differentias earum.

1. Quamvis Aristoteles quatuor tantum species qualitatis numeret, singulas tamen proponit sub duplici nomine; primam appellat habitum et dispositionem; secundam, potentiam vel impotentiam; tertiam, passionem vel passibilem qualitatem; quartam, figuram vel formam. Unde merito dubitatur qualis sit differentia inter singula membra dictarum quatuor complicationum.

Variæ opiniones.

2. In qua re tres possunt excogitari dicendi modi. Primus est, omnia illa tantum accidentaliter differre, ita ut per singula binaria illorum nominum eadem species seu essentia sub diverso modo accidentali significetur. Ratio esse potest, quia illa divisio, prout ab Aristotele tradita est, tantum est in quatuor membra; ergo oportet ut singula sint simplices species qualitatis, alioqui si in singulis membris duæ species immediate continerentur, esset divisio in octo membra essentialia.

3. Secundus modus dicendi est, quælibet duo membra illarum specierum posse ad unam proximam speciem in qua conveniunt reduci, et sic esse quadrimembrem divisionem, et ita fuisse ab Aristotele propositam, ut indicaret, singula ex illis membris, quæ in duo alia dividuntur, habere in se specialem unitatem et convenientiam; nihilominus tamen in singulis dari duas proximas species essentialiter distinctas, quæ illis binis nominibus significantur, et hoc sensu esse divisionem octo membrorum essentialium.

4. Tertia sententia media erit, illa membra partim accidentaliter differre, partim essentialiter. Et hæc sententia vera est, licet prima non multum a veritate distet, quia differentia essentialis non intercedit, nisi inter habitum et dispositionem sub quadam consideratione, ut explicabimus.

Secunda opinio rejicitur.

5. Secundam ergo sententiam non esse in universum veram ostendemus per singulas illarum specierum discurrendo. Et ut a clarioribus incipiamus, de figura et forma non est ulla dubitandi ratio, quin essentialiter non differant, et ita inter auctores non est de illis diversitas opinionum, quia constat figuram esse quamdam formam quasi externam rei quantæ; non potest autem in ea specie nomine formæ aliud in re significari. Quocirca inter significata illarum vocum nec accidentalis diversitas esse videtur ex parte rerum, sed solum in modo significandi terminorum, quia eadem res nomine figuræ significatur, mathematice abstrahendo a materia; nomine autem formæ significatur modo physico connotando aliquo modo materiam, ad quam forma dicit habitudinem. Et hoc fere est quod Albertus dixit, formam significare ipsam figuram, quatenus inest rei naturali, vel ei convenit ratione formæ. Quod si, supra dicebamus ex Boetio, forma non di nudam figuram, sed ut ornatam coloribu in qua pulchritudo consistit, sic vel forr non est una simplex species qualitatis, s consideratur tantum ut una artificiose co posita ex multis naturalibus speciebus, certe ut sit in quarta specie, non debet cludere ipsam qualitatem coloris, sed tant figuram, quæ terminis ipsius coloris, plurium colorum consurgit. Itaque ex vi il rum vocum figuræ et formæ non est esse tialis diversitas in illa specie.

6. Alia vero ratione possunt plures s cies essentialiter diversæ sub illo membro n merari; nam mathematici multiplicant s cies figurarum per numerum angulor aut linearum, vel superficierum, aut proportionem earum. Priori enim modo fert triangulus a quadrangulo, et circulus utroque, quia omni caret angulo, et linea vel superficie concluditur; poster autem modo differt quadratum a quadr gulo. Physice autem distingui possunt pl figuræ corporum naturalium, vel etiam a ficialium. Quod si sub hac specie com henditur omnis modus quantitatis ad q tatem pertinens, sic dividi potest in mo afficientem intime totam quantitatem, u densitas vel raritas, vel tantum extern termino ejus, ut est asperitas et lenita in universum figura, ut habet commu sententia.

7. *Passio et passibilis qualitas accide liter tantum distincta.*—De passione et p bili qualitate Aristoteles ipse expresse d non differre essentialiter, sed accident tantum. Differunt enim per brevem aut turnam permanentiam, ut idem philoso declarat; brevis autem aut diuturna pe nentia, per se loquendo, non distinguu essentiam, ut per se constat. Et in prop (ait Aristoteles) fieri potest ut idem colo ex pudore vel alia simili passione in homine causatur, et cito transit, in al connaturalis, et permanens, *quia disp quæ nunc, dum pudet, circa corpus em eadem et in naturali constitutione fie test.* Et ita in hoc etiam omnes inter conveniunt. Solum potest quis dubita quibusdam qualitatibus, quæ natura s sunt cito transeuntes, ut sonus, lumen quæ est alia similis. Respondeo primo, quid de hoc sit, tamen hic non sign nomine passionis hujusmodi qualitate s

es illas quæ per subitam et breviter scuntem alterationem fiunt, ita ut pro absolute denominent subjectum esse Unde dicitur secundo, qualitates tertiæ ici, ex se non habere quod cito trant vel permaneant, sed ex suis causis, et ependentia quam ab ipsis habent. Sunt quædam qualitates quæ a suis proxi- causis pendent in fieri et in conservari, vero quæ in fieri tantum, quæ diversitas signum evidens diversitatis essentialis n qualitatum, non quia sit passio, vel bilis qualitas, nam hæc utraque denotio potest in singulis qualitatibus repesed quia modus dependentiæ indicat am rei.

Quando ergo qualitas pendet tantum in sua causa, etiamsi causa cito transeat, t effectum permanentem et durabilem uere. Et ita non obstante brevi perma- causæ, potest qualitas facta esse passi- Contingit autem interdum ut, licet quaer se non pendeat in conservari a sua , tamen illa remota, statim pereat quaacta, ob actionem contrariorum circumm, ut contingit in manu calefacta a el igne, et tunc illamet qualitas dicetur tantum. Ubi constat aperte tantum listinctionem accidentalem inter illa

Quando vero qualitas pendet in conser- sua causa, tum multo magis intrinsece t diuturnam aut brevem durationem modum applicationis, vel durationis et ita idem lumen in aere, et etiam in rit per modum passionis; in stellis auis, verbi gratia, erit per modum passiualitatis. Denique si sit aliqua causa aliualitatis, quæ natura sua est transiens, applicatur nisi transeunter, tunc illa s semper fiet per modum passionis, et odi videtur esse sonus; tamen inde non potest quod passio et passibilis quasic specie differant, sed quod sit aliqua quæ non possit ad statum passibilis is pervenire, et consequenter, quod n aliqua passio, quæ specie differat ab assibili qualitate; quæ etiam differt b aliis passionibus, quæ habent cauersæ rationis, et ideo possunt, quant ex se, obtinere statum passibilium um.

otentia num ab impotentia distinguantialiter. — Tertio loco dicendum est entia et impotentia, de quibus nonnulla major est controversia; nam multi volunt impotentiam distingui essentialiter a potentia, eo quod ad contrarios actus ordinantur natura sua; nam cum potentia sit qualitas dans facultatem operandi; impotentia est qualitas, quæ potius impedit facultatem operandi vel recipiendi. Vel (et in idem fere redit) potentia dicitur, quæ dat facultatem ad aliquem actum; impotentia vero, quæ dat facultatem ad oppositum actum, et quia ipsi actus inter se respectu subjecti ut positivum et privativum, vel ut perfectum, vel imperfectum comparantur, ideo illa vocatur impotentia, quæ ad actum imperfectum præbet aptitudinem; ut salubritas est potentia, debilitas autem dicitur impotentia.

11. Si vero considerentur ea, quæ superius de significatione harum vocum diximus, probabilius est hanc esse unicam speciem, quæ nomine potentiæ adæquate significari posset. Nam si formaliter ac per se loquamur, nihil in hac specie collocatur quatenus impedit, aut difficiliorem reddit vel minus aptam facultatem operandi (hæc enim per accidens sunt), sed quatenus positive dat facultatem vel capacitatem ad actum; nam hoc est quod per se potest conferre qualitas, quodque formaliter ad hanc speciem spectat, ut satis declaratum est. Addidit vero Aristoteles no[illegible]n impotentiæ, ut significaret, illas faculta[illegible], quæ vel in suis speciebus debiles sunt, vel ad actus naturæ vel subjecto contrarios ordinantur, etiam contineri sub specie potentiæ, quatenus aliquo modo dant posse operari. Quod autem potentiæ interdum ordinentur ad actus oppositos, quorum unus est perfectior alio, potest quidem conferre ad aliquam distinctionem specificam potentiarum, non tamen inde sumitur propria distinctio potentiæ et impotentiæ, ut sic; nam gravitas et levitas illo modo distinguuntur, et neutra habet rationem impotentiæ. Et in habitibus invenitur idem genus distinctionis, ut patet in scientia et errore, virtute et vitio, et tamen non distinguunt duas generales rationes habitus, alteram positivam, alteram quasi privativam, sed omnes continentur sub generali ratione habitus, et postea specifice distinguuntur per proprios actus, et objecta: idem ergo est proportionaliter in potentia.

12. *Habitus et dispositio qua ratione distinguantur.—Prima sententia.* — Ultimo de habitu et dispositione major adhuc difficultas et opinionum dissensio est, sed fortasse in vocibus potius quam in re posita. Quod enim

illæ duæ voces habitus et dispositionis eamdem essentiam secundum diversos status accidentales significent, docent Albertus Magnus, Scotus, Ægidius, et nonnulli alii [1], in cap. de Qualitate ; et favet D. Thomas, quæst. 7 de Malo, art. 2, ad quartum, ubi sic ait : *Difficile mobile non est differentia constitutiva habitus ; neque enim dispositio et habitus sunt diversæ species ; alioqui non posset una et eadem qualitas, quæ prius fuit dispositio, postea fieri habitus ; sed facile mobile, et difficile mobile se habent, sicut perfectum, et imperfectum circa eamdem rem.* Et in his verbis continetur fundamentum hujus sententiæ, cui plurimum favet Aristoteles, in eodem capite de Qualit., nam primum ait habitum differre a dispositione, quia magis permanet, atque diuturnior est. Unde, cum inferius quasdam dispositiones numerasset, addit : *Nisi et harum ipsarum aliqua versa jam in naturam sit, dimoverique nequeat, aut summa difficultate mutari possit. Quam quidem hac ratione quispiam habitum jam nuncupaverit ;* et ideo inferius concludit, omnem habitum esse dispositionem, non vero e converso, quia, nimirum, habitus dicit essentiam dispositionis, et addit accidentalem perfectionem, quam dispositio ut sic non requirit.

13. *Secunda sententia.* — At vero idem D. Thomas, 1. 2, quæst. 49, art. 2. ad 3, quamvis probabilem existimet dictam sententiam, magis tamen consonum intentioni Aristotelis esse putat habitum et dispositionem essentialiter differre, quia illæ duæ differentiæ, *facile et difficile mobile*, non significant diversos status ejusdem rei secundum esse perfectum et imperfectum, sed indicant differentias essentiales per ordinem ad diversas causas, quas diversæ qualitates postulant. Nam quædam dispositiones sunt, quæ per se ex natura sua habent ex vi suarum causarum esse permanens, et difficile mobile a subjecto, et hæ sunt essentialiter habitus, etiamsi contingat ex accidenti non diu permanere, aut facile dimoveri posse. Aliæ vero sunt dispositiones, quæ per se ex vi suarum causarum sunt facile transmutabiles ; et hæ nunquam sunt essentialiter habitus, etiamsi ex accidente interdum difficulter dimoveantur. Sic enim explicatæ hæ differentiæ plane indicant diversas essentias : nam res, quæ natura sua vendicant sibi conditiones oppositas et propria ac per se causas illarum, neces[...] est ut diversas habeant naturas, a quibus proveniat.

14. Atque hinc inferunt aliqui juxta ha[...] sententiam, scientiam esse habitum essenti[...] liter, etiamsi imperfecte acquisita sit, ide[...] que esse dicendum de virtutibus moralib[...] justitia, prudentia, etc. Quod sentit Aristotel[...] dicto capite, dicens, scientiam esse habitu[...] quia cum difficultate dimovetur, *etiamsi qu[...] piam mediocriter eam acquirat.* Et subdi[...] *Similiter et virtus, ut justitia, temperant[...]* etc. At vero error (juxta hanc sententia[...] nunquam est essentialiter habitus, etiam[...] maxime radicatus esse videatur, et difficul[...] amitti ob nimiam consuetudinem subje[...] quia cum falsis principiis nitatur, quant[...] est de se, semper potest facile dimoveri. Ide[...] que existimatur de vitiis moralibus ; [...] enim, cum sint naturæ rationali contra[...] quantum ex se est, facile amitti possunt, [...] ex conditione subjecti, diuturniora interd[...] fiant. Unde ulterius, quoad usum termi[...] rum, aiunt, nomen dispositionis duplic[...] sumi : uno modo generatim, et sic esse ge[...] ad dispositionem et habitum ; alio modo [...] ciatim, et cum præcisione, et ut sic signifi[...] speciem condistinctam ab habitu ; quæ dist[...] tio est consentanea Aristoteli dicenti, om[...] habitum esse dispositionem, non vero e [...] verso ; et sic Aristoteles, 5 Metaph., cap. [...] habitum definit per dispositionem tanq[...] per genus. Tandem aiunt habitum et dis[...] tionem dupliciter dici, scilicet, secun[...] rem, et secundum modum ; ut scienti[...] virtus parum radicata ex accidente habet [...] dum dispositionis, re tamen ipsa est [...] habitus ; quando vero jam est radicata [...] habitus secundum rem et modum ; erro[...] tem aut vitium nunquam est habitus se[...] dum rem, quamvis interdum ex parte [...] jecti habeat modum habitus. Atque ita [...] cifica et essentialis diversitas constituitur [...] habitum et dispositionem secundum rei[...]

Auctoris judicium.

15. Hæc posterior sententia, quantu[...] conclusionem intentam mihi probatur, [...] rum, quod habitus et dispositio sub pe[...] quadam et contracta significatione p[...] specie distingui ; tamen modus expl[...] propositus non mihi probatur quoad c[...] Itaque suppono ex dictis, in hac spec[...] nomine habitus et dispositionis solum [...] prehendi qualitates perficientes potenti[...]

[1] Alex. Alens., 4 part., q. 9, mem. 5, art. 1, parag. 1, q. 1, ad primum.

æ; nam in qualitatibus corporis non est la peculiaris ratio, quæ dictam speciem nstituit, prout a nobis explicata est. Unde modo, quo improprie aut late utendo no-ine habitus, attribuitur qualitatibus corpo-s, nunquam distinguitur essentialiter a dis-sitione, sed accidentaliter per majorem tensionem, vel alias causas firmioris adhæ-nis ad subjectum, quomodo febris hectica, l sanitas firma vocabitur habitus, et sic de iis. Rursus in potentiis animæ distinguere ssumus actus ultimos, seu secundos, a pri-s, qui sunt principia secundorum cum sis potentiis. Ex quibus actus secundi vocari ssunt dispositiones; primi vero propria et culiari ratione vocantur habitus Et utrum-e constat ex communi modo loquendi om-im. Et ratio est, quia per actus disponun- potentiæ ad habitus, et ad obtinendam ilitatem in operando, quam confert habi-. Item actus secundus ex suo genere, quia idet ex actuali influxu et attentione poten- vitalis, non habet esse omnino fixum et rmanens, sed facile transmutatur; at vero us primus de se et natura sua habet esse manens; nam etiamsi potentia cesset ab erando, potest in ea conservari, nisi aliur pendeat ab extrinseco agente, per cujus entiam desinat esse, ut contingit in spe-ous intentionalibus sensuum externorum.

6. In hoc ergo sensu utendo illis voci-, verissimum est habitum et dispositio-n specie ac essentialiter differre; nam itus et actus, ex omnium consensu, diffe-t specie, ut patet ex modo attingendi ectum. Actus enim per se et immediate l attingit, et est quasi formalis et proxima o ad objectum; habitus vero solum attin-mediante actu, et ideo dicitur esse prop-actum, et esse tantum radicalis unio ad ectum, post ipsam potentiam, tanquam icipium actus. Potest etiam hæc essen-s diversitas declarari per illas differen- : *Facile et difficile mobile ex natura et ex propriis causis.* Nam qualitas, quæ ura sua pendet ex actuali influxu potentiæ, ide habet quod sit facile transmutabilis, ntialiter differt a qualitate, quæ natura non habet talem dependentiam, et ideo ntum est ex se, habet esse permanens et abile; sed hoc modo differunt habitus et ositio juxta prædictam interpretationem; . Minor constat ex dictis, et major vide-per se nota, quia uniuscujusque rei na- non potest melius dijudicari, quam ex habitudine ad suas causas. Et juxta hanc etiam interpretationem verissime dicitur, nomen seu conceptum dispositionis generice et specifice sumi posse. Nam priori modo idem est quod actus perficiens et actuans potentiam operativam, ut abstrahit ab actu primo et secundo, et ut sic constituit hanc primam speciem qualitatis, quatenus est simplex quædam species subalterna, quæ ulterius dividitur in actum primum et secundum, tanquam in habitum et dispositionem stricte et specifice sumptam. Atque ita caret omni difficultate hæc distinctio.

17. *Animadversione dignum.* — At vero sumendo habitum et dispositionem, prout hæ voces attribui possunt actui primo intellectus vel voluntatis, non opinor esse distinctionem specificam inter habitum et dispositionem, per se loquendo, et quatenus tales sunt. Nam omnes actus primi harum potentiarum ex se sunt permanentes et difficile mobiles, præsertim si suum statum perfectum acquirant; et e converso, omnes illi, aut ex imperfectione status, aut conditione subjecti, et aliis causis extrinsecis, possunt interdum facile dimoveri; adeo ut scientia ipsa, quæ in intellectu videtur esse maxime adhærens, possit interdum facile amitti, et habere modum, seu statum dispositionis, ut expresse docuit Aristoteles, in c. de Qual. Et in voluntate charitas, quæ videtur potentissimus habitus, facile amittitur ex conditione subjecti.

18. *Opiniones, errores, vitia, veri sunt habitus.* — Denique (ut rem ipsam in qua potest esse diversitas attingamus) in intellectu non solum scientiæ sunt habitus, sed etiam opiniones, sive veræ, sive falsæ et erroneæ, et in voluntate, non tantum virtutes, sed etiam vitia sunt veri habitus, quæ est expressa sententia Aristotelis, 7 Physic., c. 3, text. 17, dicentis: *Habituum alii quidem virtutes, alii vero vitia.* Est etiam sententia D. Thomæ, 1. 2, quæst. 51, art, 3, ubi dicit habitum scientiæ acquiri per unum actum, habitum autem opinionis per plures; et quæst. 54, art. 13, distinguit habitus in vitia et virtutes, prout ad actum bonum vel malum disponunt potentiam; et quæst. 57, art. 2, ad tertium, distinguit habitus intellectuales, in eos qui sunt virtutes, et qui virtutes non sunt, ut opinio. Et ratio est, quia hæ omnes qualitates sunt ex natura sua permanentes, et difficile mobiles in sensu superius explicato; et si proprie sumatur habitus,

quatenus ex se acquiri potest per multos actus, nullus est, qui ex parte suæ causæ non sit difficile mobilis, quatenus consuetudo est altera natura, quæ proinde difficile mutatur. Unde non solum ex conditione subjecti, sed etiam ex vi ipsorum actuum seu consuetudinis difficile est homini, non solum a vitio ad virtutem, sed etiam a virtute ad vitium transmutari, et in intellectu etiam ipsa consuetudo erroris reddit difficilem ipsam scientiam, vel intelligentiam veritatis. Omnes ergo hi habitus conveniunt in illa generali ratione, *difficile mobilis.* Quod vero inter hos habitus quidam habeant firmiores vel immobiliores causas quam alii, deservire potest ad ulteriorem distinctionem specificam ipsorum habituum ; sic enim in intellectu distingui possunt virtutes a non virtutibus, et in voluntate virtutes a vitiis ; non tamen id satis est ut hæ qualitates excludantur a vera et propria ratione habitus. Maxime cum habeant eumdem generalem modum afficiendi potentiam, et dandi facilitatem ad operandos proprios actus, quæ nomine habitus proprie significatur. Denique non est dubium quin istæ qualitates habeant inter se specialem convenientiam, quam non habent cum actibus secundis, quatenus conveniunt in ratione principii proximi, dantis potentiæ facultatem vel actuationem ad actum secundum, ratione cujus ipsi habitus inter se proprius et formalius opponuntur, quam cum actibus ; illa ergo ratio proprie significatur nomine habitus. Atque ita omnes hæ qualitates sunt veri habitus secundum rem et essentiam, etiamsi secundum majorem vel minorem perfectionem, vel accidentalem, vel aliquando etiam essentialem, possint communem illam rationem participare. Atque hæc satis sint de distinctione harum specierum, ex quibus satisfactum est quartæ difficultati propositæ in secunda sectione.

SECTIO VII.

Quæ proprietates qualitati conveniant.

1. Postquam dictum est de essentia et speciebus qualitatis, desiderari potest ut de causis et effectibus ejus dicamus. Verumtamen de his nihil peculiariter occurrit dicendum, quia, in genere loquendo, causæ qualitatum eædem sunt quæ aliarum rerum ; in particulari vero singulæ qualitates habent causas proprias et sibi accommodatas, quarum cognitio pertinet ad particulares scientias, in quibus de singularum rerum proprietatibus et qualitatibus agitur. Idemque est proportionaliter dicendum de effectibus ; propriissimus enim effectus uniuscujusque qualitatis est ipse formalis effectus, quem per se primo confert ; quædam vero ultra hunc habent alios effectus in genere causæ efficientis ; de qua re peculiariter dictum est supra, dum de causa efficiente disputaremus. Sæpe etiam una qualitas est finis alterius rei vel qualitatis, et ita etiam potest habere effectum in genere causæ finalis, et rursus quatenus una esse potest proximum subjectum alterius, potest habere effectum in genere causæ materialis quæ omnia in communi sunt clara ex dictis supra, in disputatione de Causis ; in particulari vero ad varias scientias pertinent, et in duabus disputationibus sequentibus nonnihil attingemus.

2. De proprietatibus item qualitatis vix potest aliquid in communi dici ; tamen ad hujus materiæ complementum, et ut paremus viam ad ea quæ inferius disputaturi sumus, pauca notanda sunt ex Aristotele in Prædicamentis c. de Qualit., ubi tres proprietates assignat.

De prima proprietate, quæ est contrarietas.

3. Prima proprietas est, contrarietatem propriam in qualitatibus inveniri, quam Aristoteles ita declarat, ut non omni qualitati convenire doceat. Constat enim non omnes qualitates habere contrarium ; ut figura proprie contrarium non habet, nec naturalis potentia ; imo addit Aristoteles, neque medios colores habere contrarium, quod intelligendum est de propriissima contrarietate quæ inter extrema versatur. An vero hæc proprietas in solo qualitatis genere inveniatur, dubium est ; nam substantiæ, quantitati et relationi attribuit Aristoteles oppositam proprietatem, quæ est non habere contrarium : actioni autem et passioni eamdem attribuit proprietatem, scilicet, habere contrarium ; de cæteris vero quatuor prædicamentis nihil ipse dicit. Gilbertus autem in eis omnibus videtur contrarietatem negare, quod in Ubi nonnullam habet difficultatem. Sed hæc omnia pendent ex eo quod exacte intelligatur quid sit propria contrarietas, et quomodo a quacunque alia oppositione, et repugnantia et incompossibilitate formarum differat. Sed hæc res peculiarem postulat disputationem, præsertim cum in ea declaranda decimum librum suæ Metaphysicæ Aristoteles posuerit, et ideo post duas sequentes disputationes eam trademus.

De secunda proprietate, quæ est intensio.

4. Secunda proprietas qualitatis est, quod [in]tensionem recipiat et remissionem, seu [qu]od recipiat magis et minus, quam proprietatem declarat etiam Aristoteles non convenire omnibus qualitatibus, quod etiam certum est. In dubio autem relinquere videtur, [an] hæc proprietas qualitatibus in abstracto [co]nveniat, vel solis concretis, aut subjectis [par]ticipantibus has qualitates, ita ut una [alb]edo, verbi gratia, non dicatur magis alba quam alia, sed ipsum album dicatur [ma]gis album quam aliud, aut magis recipe[re] vel participare albedinem ; hæc vero [qu]æstio requirit ut naturam intensionis de[cla]remus, et quo modo fiat, de qua re insti[tu]emus disp. 46, ubi proprietatem hanc ex [pro]fesso tractabimus et explicabimus.

Ultima proprietas.

5. Tertia proprietas est, ut secundum qua[li]tatem simile aliquid, vel dissimile dicatur, [qu]am dicit Aristoteles esse maxime propriam [qu]alitati, quia illi soli convenit, ut ratione cu[ju]scunque qualitatis potest convenire. Hæc [ver]o proprietas eodem modo et eadem pro[por]tione explicanda est, qua similem de æqua[lita]te quantitatis declaravimus ; est enim om[nin]o eadem ratio. Unde nihil addendum oc[cur]rit præter ea quæ de propriis relationi[bus] similitudinis et dissimilitudinis inferius, [inte]r disputandum de relationibus, tra[de]mus.

DISPUTATIO XLIII.

DE POTENTIA ET ACTU.

[M]ultiplex acceptio potentiæ. — De hac re [scri]psit Aristoteles, lib. 5 Metaph., c. 12, et [lat]ius ex professo lib. 9 Metaph. Sed ibi la[ti]us accipit nomen potentiæ, quam in præ[sent]i disputatione a nobis sumatur; ut enim [no]tavit D. Thom., opuscul. 48, c. 3 de Qua[lit]. potentia uno modo sumi potest trans[cen]denter, alio modo prædicamentaliter, seu [qua]tenus est species cujusdam prædicamenti. P[rio]ri modo dicit solet, omne ens dividi per [pot]entiam et actum, vel, ut alii loquuntur, h[anc] esse unam de proprietatibus disjunctis [en]tis, secundum quam dividitur ens, præ[ser]tim creatum, in ens in potentia et in ac[tu]... divisio explicata a nobis est supe[rius], disput. 31, sect. 2 et 3. Et ibi etiam [ol]er explicuimus quid sit potentia objectiva ; illa enim, si aliquid est, vel quidquid est, ad hanc potentiam transcendentalem pertinet, de qua etiam potentia objectiva nonnulla diximus supra, disput. 14, explicando illud axioma : *Potentia et actus sunt sub eodem genere.* Rursus a potentia transcendenter sumpta denominatur res possibilis, vel potentia logica, per non repugnantiam, vel potentia physica, per extrinsecam denominationem a potentia agente, vel patiente, ut sæpe etiam in superioribus tactum est. Denique potentia realis late sumpta, sive activa, sive passiva, dicitur de quocunque principio agendi, vel patiendi, et sic tribuitur principio substantiali, ut materiæ primæ, quatenus est potentia receptiva formarum, et formæ substantiali, quatenus est principium principale agendi, et Deo ipsi, quatenus est omnipotens. Tribuitur etiam hoc nomen habitibus, qui sunt principia operandi ; sic enim Aristoteles, 9 Metaph., c. 5, artes et virtutes inter potentias numerat ; qualitates etiam tertiæ speciei, ut calor et frigus, quæ sunt principia proxima agendi, sub hac transcendentali acceptione potentiæ comprehenduntur. Ac denique quidquid est principium agendi aut recipiendi, hac generali ratione potentia vocatur ; de qua acceptione inter disputandum de causa materiali et efficiente satis dictum est. Nos autem hic pressius de potentia disputamus, nimirum de potentia, ut est secunda species qualitatis. Nam cum de cæteris acceptionibus satis sit dictum in citatis locis, hæc sola superest, et est hujus loci propria, ut in præcedente disputatione annotavimus. Quia vero actus potentiæ respondet cum proportione, ideo simul dicemus de actu hujus potentiæ accommodato, quamvis ille ad primam speciem qualitatis pertineat, ut supra dictum est. Ex hac ergo potentia, primo videndum est, quid et quotuplex sit, deinde quomodo ad actum comparetur.

SECTIO I.

Utrum potentia recte et sufficienter dividatur in activam et passivam, et quid utraque sit.

1. Quanquam potentia in communi sit una qualitatis species, nunquam tamen Aristoteles unam communem ejus definitionem assignavit ; nam in prædicamento Qualitatis, non tam definitione quid rei, quam nominis interpretatione declaravit hujusmodi speciem, dicens, *aliud genus qualitatis esse, quo ad luctam, cursum aut sanitatem apti esse dici-*

mur. In 5 autem Metaph., cap. 12, prius divisit potentiam in agentem et patientem, et deinde utramque definit, dicens, *potentiam activam esse principium transmutandi aliud in quantum aliud;* passivam vero esse *principium transmutandi ab alio*. Quæ definitiones obiter sunt a nobis explicatæ supra, disputando de causa efficiente, et principio agendi. Nunc autem diligentius explicanda est hæc divisio. Circa quam multa investiganda sunt. Primo, an sufficienter dividatur potentia in activam et passivam. Secundo, an illa duo membra semper sint in re distincta, ubi simul explicabimus, sitne aliqua potentia pure activa, vel passiva, vel aliqua utramque rationem includens, ex quo definitiones potentiæ activæ et passivæ magis declarabuntur. Tandem videndum erit quænam communis ratio potentiæ, ut est simplex quædam species subalterna qualitatis, assignari possit.

Potentia objectiva activane, an passiva.

2. Circa primam difficultatem solet esse præcipua ratio dubitandi propter potentiam objectivam, quæ ab aliquibus existimatur distincta ab activa et passiva. Sed si considerentur paulo antea dicta, hoc nullum nobis facessit negotium, tum quia potentia objectiva non est determinata species qualitatis, de qua potentia nunc agimus; tum etiam quia vel non est potentia physica et realis, sed tantum logica, et non repugnantia quædam, vel prout est realis et physica, non est distincta ab activa et passiva, sed per repugnantiam vel denominationem ab eis dicitur.

3. Alia dubitandi ratio esse poterat, quia sunt quædam potentiæ, quæ nec passivæ sunt, nec activæ, sed eminentiorem habent rationem, in qua aliquid de utroque illorum membrorum participant, unde D. Thomas, quæst. 1 de Virtutibus, art. 1, trimembrem videtur illam divisionem facere. Sed hæc difficultas fuse tractanda est in secundo puncto proposito, et ideo satis nunc sit dicere, tertium illud membrum ad alia duo facile revocari.

4. *Ratio dubitandi de potentia ad resistendum.* — In præsenti ergo unica sese offert dubitandi ratio sumpta ex potentia resistiva; illa enim vera potentia realis est, et tamen non est activa, neque passiva; datur ergo tertium membrum præter illa duo; igitur non est illa divisio sufficiens. Major constat, primo ex Aristotele, in Prædicamentis, cap. de Qualitate, ubi in specie potentiæ ponit illam potentiam, quam aliquis habet ut nc facile patiatur, ut, verbi gratia, duritiem, p quam corpus est potens, ut non facile div datur; hæc autem non est nisi potentia r sistendi, ut per se constat; ergo. Deind commune est axioma philosophorum, natur lem actionem sequi juxta proportionem act vitatis agentis, et resistentiæ passi, vel med quod sumptum est ex Aristotele, 4 Phys c. 8, text. 71, et lib. 7, c. 5, et 4 de Cœl c. 6, et 1 de Generatione, c. 10, et superi a nobis declaratum est, dum de causa agen disputaremus. Sicut ergo activitas dicit agente potentiam aliquam realem, ita res stentia in actu primo dicit in passo pote tiam aliquam realem. Et ex actibus ipsis d claratur; nam sicut actu agere est aliqu reale, ita et actu resistere; et sicut res etia cum non agit, apta est ad agendum, ita etia cum non resistit, apta est ad resistendum. E ergo vis resistendi potentia quædam reali quam natura rebus indidit, ut sese a cont riis tuerentur.

5. Minor autem propositio probatur, primum, quod potentia resistiva non sit a tiva. Patet primo, quia resistere non agere; resistit enim res, etiam dum non a in aliam; ergo potentia resistendi, ut s non est potentia agendi; nam qualis est tus, talis est potentia. Secundo, quia cont git eamdem rem esse minus activam, et m gis resistivam, et e contrario, ut in superi bus dictum est; ergo potentia resistendi n est potentia agendi, neque e converso. eisdem rationibus ostendi potest potenti resistendi non esse potentiam patiendi; n resistere non est pati, sed potius est pass nem impedire. Unde quantum quis patit tantum resistere non valet; in eo autem sistit in quo impedit, vel retardat pass nem; ergo potentia resistendi non est pot tia patiendi, sed potius illi opposita; da ergo tertium potentiæ genus distinctum activa et passiva.

Sufficiens potentiæ divisio in activam et p sivam.

6. Dicendum nihilominus est, omnem r lem et prædicamentalem potentiam esse a vam vel passivam; atque ita divisionem tam sufficientem esse. Hæc assertio con primo ex auctoritate Philosophi, et omn auctorum et interpretum. Deinde const ex solutione propriæ difficultatis: si e ostenderimus potentiam resistivam aut

sse propriam et specialem potentiam rea-
ɔm, aut non esse distinctam ab activa et assiva, aperte concludemus non esse aliud enus potentiæ præter illa duo, quia nullum liud potentiæ genus hactenus excogitatum st. Tandem reddi potest ratio, quia poten-a, ut sic, est quidam actus primus, qui dicit abitudinem ad secundum; sed actus secun-us proximus et immediatus alicujus poten-æ, non est nisi aut actio, aut passio; ergo tiam potentia tantum potest esse, aut ac-va, aut passiva. Minor patet, quia duplex intum habitudo actus ad potentiam intelligi otest, scilicet, ut ad principiam a quo, vel ı quo seu ex quo fit; ex quibus prior con-ituit actionem, posterior passionem.

De potentia resistendi.

7. *Soncinatis sententia. — Quas difficulta-s patiatur.* — De potentia igitur resistendi, oncin., 9 Metaph., q. 6, ait, secundum rem sse eamdem cum potentia agente, distingui umen secundum diversas rationes, idque itis esse ut eadem qualitas magis sit resis-va quam activa, vel e contra. Sicut eadem otentia (inquit) est intellectus et memoria, et men perfectior est in ratione intellectus uam in ratione memoriæ; et similiter (ait) em actus potest esse amor finis et medii, et men censetur major amor respectu finis, uam respectu medii, quia propter quod uumquodque tale, et illud magis. In hac ero responsione duæ supersunt difficultates: na est, quia, licet sæpe contingat eamdem em esse vim agendi et resistendi, non ta-ien semper; nam albedo, verbi gratia, resi-it introductioni nigredinis, et tamen non abet vim agendi aliam albedinem, aut re-issionem nigredinis; durities etiam et den-tas nullam vim agendi habere videntur, et umen valde resistunt, vel impediunt actio-em. Secunda difficultas est, quia sicut vis esistendi interdum est idem realiter cum po-entia activa, et ratione ab illa distincta, ita tiam potentia passiva interdum est idem ealiter cum potentia activa et ratione tantum istincta, ut inferius ostendemus; ergo si di-inctio rationis sufficit ad distinguendas po-entias, danda esset illa divisio trimembris; el si non sufficit, neque potentia passiva sset ab activa distinguenda.

8. *Quid sit resistere, et quot modis eveniat.* — Ut ergo res hæc exactius intelligatur, de-larandum prius est quid sit resistere; nam ıde constabit in quo consistat vis resistendi, et cur inter proprias potentias non nume-retur. Duobus ergo modis contingit unam rem alteri resistere, primo, formaliter per im-mediatam repugnantiam. Secundo radicali-ter, et quasi per diminutionem virtutis alterius rei. Hoc posteriori modo resistit calor ignis aquæ frigidæ, præveniendo quantum potest actionem ejus, et vires illius diminuendo; si-cut inter homines unus dicitur resistere alteri, si anticipato vulnere abscindit manum, aut alio modo diminuit vires illius. Hæc ergo re-sistentia revera non est nisi actio quædam, solumque differt denominatione, aut habitu-dine; dicitur enim actio quatenus est a prin-cipio agente, resistentia vero quatenus dimi-nuit vires alterius, ne possit agere. Atque ita quoad hunc resistendi modum verissimum est, potentiam resistendi non esse distinctam in re a potentia agendi; et licet ratione aut denominatione distinguatur, non tamen con-stituit peculiare membrum in divisione poten-tiæ, vel quia potentia resistendi non est extra latitudinem formalem potentiæ agendi, sed aliquid ei additum, vel melius, quia talis po-tentia non est per se instituta ad resistendum, sed illud est quasi quid consequens et conco-mitans vim agendi. Sicut potentia generandi simile, et corrumpendi contrarium, non sunt duæ potentiæ, quia potentia non est instituta ad corrumpendum, sed id consequenter ha-bet, eo quod est potentia generandi. Secus vero est de propria potentia patiendi, quæ potest esse æque primo instituta ad recipien-dum, ut postea declarabimus; et hinc intel-ligitur, quoad hunc resistendi modum, vim agendi et resistendi in unaquaque qualitate æqualem esse, quia est una et eadem secundum rem, et quatenus ratione distingui possunt, una ex altera cum proportione et æqualitate consequitur, nam, quo una qualitas fortius et efficacius potest agere in suum contrarium, eo magis ejus vires debilitat, et consequenter magis ei resistit hoc resistendi modo.

9. At vero alius resistendi modus non con-sistit in actione, ut convincunt rationes in principio factæ. Unde, nec per se primo, nec consecutive provenit hic resistentiæ modus ex potentia activa, ut activa est, ut convincit etiam illa ratio, quod hic resistendi modus convenit etiam iis qualitatibus quæ nullam vim agendi habent. Quapropter nonnisi valde improprie et materialiter dici potest de vir-tute ad resistendum hoc modo, quod sit idem cum potentia agendi, quia id neque gene-rale est, neque, quando alicui convenit, pro-

venit ex ratione potentiæ activæ ut sic, sed aliunde; et ideo etiam in hoc tantum resistendi modo verum habet eamdem qualitatem esse magis activam et minus resistivam. De hoc ergo resistendi modo dicendum est, non consistere in aliquo actu positivo, proveniente a virtute illa, quæ vis resistendi esse dicitur, sed consistere potius in privatione actus. Unde talis resistendi vis potius est impotentia, vel incapacitas quædam, quam propria potentia, ideoque non debuit tertium illud membrum in divisione potentiæ adjungi.

10. Explicatur tota hæc sententia, nam hæc actualis et formalis resistentia solum in hoc consistit, quod subjectum per qualitatem aut dispositionem in ipso existentem, impedit ne alia forma vel actio in ipsum introducatur, quod impedimentum non consistit in actione aliqua, quam tale passum efficiat, vel in aliud agens, vel in seipsum, ut ex dictis patet; nam talis resistentia communis est qualitatibus non activis, et quia nec fingi, nec declarari potest quæ sit talis actio. Consistit ergo in quadam formali incompossibilitate seu repugnantia, a qua provenit, ut actio contrarii agentis vel impediatur prorsus, vel retardetur, ac remissior fiat. Sic ergo hæc resistentia actualis non consistit in aliquo actu secundo positivo proveniente a virtute resistiva, sed potius in carentia, aut retardatione seu remissione contrariæ actionis. Ideoque illa virtus resistendi non est facultas aliqua per se ordinata ad illam carentiam, vel retardationem actionis; quia naturalis potentia non ordinatur per se ad aliquam privationem; et ideo dicimus hanc non tam esse potentiam, quam impotentiam, et quasi incapacitatem, quæ consequenter se habet ad effectum formalem alicujus qualitatis, seu dispositionis. Quare hujusmodi resistendi vis non constituit certam aliquam speciem qualitatis, sed comitari potest quamcunque qualitatem, vel etiam formam, quæ afficiendo et disponendo subjectum, formæ et actioni sibi contrariæ formaliter repugnat. Sicut etiam attribui potest formis aut qualitatibus, vis seu facultas ad expellendum formaliter qualitates aut formas sibi repugnantes, quæ vis non constituit peculiarem rationem aut speciem, sed comitatur unamquamque formam, prout apta est ad suum effectum formalem tribuendum. Sic igitur constat, potentiam resistendi, quacumque ratione sumatur, non pertinere ad peculiarem speciem qualitatis, vel potentiæ, distinctam a potentia activa et passiva.

11. *Activitas et resistentia, ut se habeant. — Inæqualitas in resistendo unde proveniat.* — Atque hinc intelligitur, de hoc posteriori resistendi modo verum esse, quod communiter dicitur, unam qualitatem posse esse magis activam quam resistivam, et e converso; quia hæc resistentia non consequitur activitatem, sed præcise informationem aut dispositionem. Unde (ut sæpe dixi) potest qualitas hoc modo esse resistiva, etiamsi activa non sit; et ideo etiamsi talis resistendi modus qualitatibus activis conveniat, non oportet u[t] resistentia et activitas inter se servent proportionem aut æqualitatem, quia talis resistentia non convenit juxta modum agendi, sed juxta modum informandi. Non est autem facile ad explicandum in quo consistat, vel unde proveniat, quod una qualitas sit magis resistiva quam alia hoc posteriori modo, cum hæc resistentia solum consistat in formali incompossibilitate seu repugnantia. Nam si calorem verbi gratia, et frigus inter se comparemus tantum repugnat formaliter calor frigori, sicut frigus calori; nam æque sunt incompossibiles in eodem subjecto, et in eisdem gradibus; cur ergo dicitur frigiditas esse qualitas magis resistiva quam calor? Et idem argumentum est de siccitate et humiditate, et de aliis similibus.

12. Dicendum vero est, variis modis explicari posse hunc excessum, vel inæqualitatem resistentiæ. Primo, ex diverso modo unionis; nam una qualitas potest esse talis naturæ, ut per suam informationem firmius et immobilius uniatur subjecto, non propter solam majorem intensionem, sed etiam in singulis gradibus intensionis cum proportione comparatis, ita ut id proveniat ex ipsa specie unionis, non ex intensione; in hoc enim nulla est repugnantia, et illo posito optime intelligitur quomodo una forma propter suammet formalem unionem magis resistat actioni sibi repugnanti, quam alia. Et ad hunc etiam modum durities magis resistit divisioni quam multitudo, quia magis et firmius unit partes ipsas integrales. Nam, sicut in artificialibus partes quæ glutine aliquo connectuntur, eo difficilius dividuntur, quod gluten majorem vim habet uniendi illas, aut sese illis uniendi, ita potest proportionaliter intelligi in qualitatibus naturalibus.

13. Secundo potest hæc major resistent[ia] oriri ex eo quod ad talem qualitatem co

sequitur inæqualitas in aliqua conditione requisita ad agendum; ut, verbi gratia, densitas in passo confert ad majorem resistentiam, quia ratione illius fit, ut plures partes passi magis inter se uniantur ad resistendum contrario agenti, quod non potest æque agere simul in omnes illas partes ita applicatas, ac posset in singulas, si sigillatim applicaretur. Et fortasse hac ratione siccitas magis resistit, quando ad majorem densitatem confert, ut in terra et aliis corporibus terrestribus, nam in igne fortasse non ita contingit; et idem forte est de duritie, quæ semper habet densitatem admistam, et ea ratione confert ad majorem resistentiam.

14. Tertio, potest hæc inæqualitas reduci ad aliquod genus activitatis, ita ut prior resistendi modus cum posteriori conjungatur. Potest autem hæc activitas duplex esse. Prima est naturalis resultantiæ qualitatis a sua forma, ut si quis dicat, frigiditatem in aqua magis resistere suæ corruptioni, quam in aere, quia in aqua resistit, non solum per informationem suam, sed etiam per naturalem dimanationem ab ipsa forma aquæ; quæ dimanatio quædam activitas est, ut supra vidimus. Atque eodem modo posset quis opinari, etiam comparando duas proprietates a suis formis dimanantes, posse esse inter eas inæqualitatem in modo dimanationis, ita ut una ex majori virtute vel activitate dimanet, quam alia. Ut si quis dicat, tactum, verbi gratia, fortius dimanare ab anima sensitiva, quam alios sensus externos; et simili modo intelligi potest, corpus grave existens in suo loco resistere motui non naturali, nimirum, quia per gravitatem suam active retinet, seu conservat existentiam in tali loco, per quam activitatem resistit contrario motori, a quo superari non potest, nisi habeat majorem vim agendi.

15. Alius modus hujus resistentiæ per activitatem esse potest per reactionem in aliud agens; quomodo etiam grave resistit moventi, vel portanti illud, impellendo versus contrarium locum; et durum resistit corpori dividenti hebetando illud, et fortasse etiam active detinendo illud, ne in talem locum ingrediatur. Verum est tamen, hunc modum resistendi pertinere ad priorem superius declaratum; dicimus vero hanc inæqualitatem resistentiæ interdum oriri ex eo quod prior modus posteriori conjungitur, et e converso ipsa resistentia per activitatem major est ob peculiarem dispositionem ipsius patientis, quæ dispositio propterea dicitur habere majorem vim resistendi, seu esse ad resistendum aptior. Et hactenus de potentia resistiva, quam constat non constituere peculiarem speciem qualitatis; ideoque ex hoc capite non augeri numerum potentiarum, sed sufficienter contineri in activa et passiva.

SECTIO II.

An potentia activa et passiva semper re, vel interdum tantum ratione differant.

1. *Potentiæ aliquot dantur pure activæ.* — Jam vero sequitur explicandum quod secundo loco propositum est de distinctione illorum membrorum inter se. Et imprimis suppono dari aliquas potentias pure activas, quas certum est et re et essentia distingui a potentiis vere ac proprie passivis, sive sint pure passivæ, sive non. Primum patet in omnibus potentiis, quæ per se primo ordinantur ad agendum per actionem transeuntem, tanquam principia talium actionum in suo ordine completa, ut est, verbi gratia, intellectus agens, potentia motiva viventis, aut potentia attractiva, quæ est in magnete, vel impulsiva, quæ est in vi expellente, et similes; hæ namque potentiæ sunt principia agendi, ut constat, et non sunt principia patiendi, quia nec patiuntur recipiendo proprium actum, seu actionem suam, quia non agunt actione immanente, neque etiam patiuntur recipiendo aliquid per modum actus primi, quo compleantur in ratione principii agendi; quia, ut suppono, sunt principia completa in suo ordine, id est, proxima, vel instrumentalia, et non requirunt ulteriorem actum, quo intrinsece compleantur ad agendum. Nec refert quod hujusmodi facultates interdum indigent applicatione vel motione alterius potentiæ, ut suas actiones exerceant, ut potentia loco motiva animalis indiget motione appetitus; hæc enim motio non fit per physicam actionem et passionem circa ipsammet potentiam loco motivam, sed fit per sympathiam potentiarum ejusdem animæ; et ideo hoc non impedit quominus talis facultas physice, ac proprie loquendo, sit pure activa.

2. *Pure activæ potentiæ realiter differunt a passivis.* — Altera vero pars, quod, nimirum, talis potentia, et re, et essentia distincta sit a potentia passiva, facile constat, tum inductione, tum etiam ex propria ratione et fine talium potentiarum; adeo enim diversus est, ut satis indicet essentialem diversitatem

in hujusmodi potentiis. Nam si potentia sit pure passiva, habet munus primo diversum a potentia pure activa; unde non minus inter se distinguuntur quam materia et forma inter se differunt, eo quod una potentia sit passiva, et altera actus formalis. Si vero potentia non sit pure passiva, erit activa per actionem immanentem; potentia autem, quæ tantum est principium actionis transeuntis, omnino differt a potentia, quæ est principium actionis immanentis, quoniam et tales actiones, et tales modi operandi sunt omnino diversi, ut per se constat. Itaque in hac parte nulla est dubitandi ratio, nec difficultas alicujus momenti occurrit.

Deturne qualitas quæ sit potentia pure passiva.

3. An vero e converso sit aliqua potentia pure passiva, quæ propriam speciem qualitatis constituat, non immerito inquiri potest. Dico autem, *quæ propriam speciem qualitatis constituat*, quia (simpliciter loquendo) in tota latitudine entis, non est dubium quin sint aliquæ potentiæ, seu capacitates pure passivæ, ut est materia in genere substantiæ, et suo modo quantitas in ordine ad multa accidentia corporalia. Verumtamen nec potentia materiæ spectat ad genus qualitatis, sed substantiæ, nec etiam capacitas passiva quantitatis est qualitas aliqua, nec habet aliquam propriam specificationem entis, diversam ab ipsa quantitate; quia illa res, quæ est quantitas, non est per se primo instituta ad illud munus, sed quasi consequenter vel concomitanter id habet in vi suæ entitatis, ut in superioribus declaratum est, præsertim disp. 14. Ex quo etiam in præcedente disputatione annotavimus, solam illam facultatem pertinere ad determinatam speciem qualitatis, quæ per se primo ex natura sua instituta est, et ordinata ad aliquem actum. Hic igitur inquirimus an sit aliqua potentia accidentalis, quæ per se primo ex natura sua sit instituta solum ad recipiendum aliquem actum accidentalem; nam si talis potentia detur, illa erit proprie pure passiva, et ad hanc speciem qualitatis pertinebit, et propriissime a potentia activa condistinguetur.

Argumenta partis affirmativæ.

4. Quod ergo talis potentia detur, suaderi potest primo ex ipsa divisione ab Aristotele tradita. Secundo, quia datur potentia substantialis passiva, per se primo ordinata ad actum substantialem; cur ergo non poterit in ordine accidentium dari simile genus potentiæ? Tertio inductione, nam Aristoteles, secundo de Generatione, calorem et frigus dicit esse qualitates activas, humiditatem vero et siccitatem, passivas. Ita in aere diaphaneitas censetur esse potentia pure passiva ad recipiendum lumen. Quarto, quia D. Thom., quæst. 1 de Virtut., art. 1, attingens hanc divisionem, trimembrem eam facit; ait enim quamdam esse potentiam pure activam, aliam pure passivam; *alia vero* (inquit) *agens et acta*. Et in secundo ordine ponit vires sensitivas; sunt ergo sensus potentiæ pure passivæ. Quinto argumentari possumus, quia omni naturali potentiæ activæ correspondet passiva, et e converso, teste Aristotele, 9 Metaphysic.; ergo si datur potentia accidentalis pure activa, et ad actum accidentalem ordinata, dabitur etiam potentia accidentalis pure passiva illi proportionata.

Pars negativa suadetur ac definitur.

5. *Humiditas et siccitas, nec potentia ne pure passiva.* — Atque hæc quidem sententi poterit facile et sine inconvenienti defendi præsertim si aliquo sufficiente experiment possit aliquis modus potentiæ convinci. Ego vero hactenus non inveni qualitatem aliquam quæ solum instituta sit ad hoc munus reci piendi tantum alias qualitates, vel accidentia Non est autem confundenda ratio materiali seu passivæ dispositionis, cum potenti proprie receptiva; quantitas enim est su modo dispositio materialis et passiva res pectu substantialis formæ, et nullo modo dic potest potentia receptiva illius; et in qualita tibus tertiæ speciei, quamplures sunt dispo sitiones materiales ad formam substantialem et non sunt potentiæ receptivæ. Ratio erg dispositionis solum consistit in propria infor matione cum proportione quadam ad effec tum alterius formæ, non tamen cum propri receptione ipsius formæ, ad quam ordina debet propria potentia receptiva. Unde quo de humiditate et siccitate ex Aristotele affe tur, nullius momenti est, tum quia const illas esse qualitates activas, quamvis no tanta efficacia, quanta frigus et calor, qu rum comparatione illæ passivæ dicuntu Tum etiam quia nulla ex his primis qualit tibus collocatur proprie et essentialiter su propria specie qualitatis, quæ est potenti ut nunc de illa disserimus, quod in præc denti disputatione declaratum et probatu

. Tum denique quia siccitas et humiditas
n sunt tales qualitates, quæ in se reci-
nt alias qualitates vel formas quibus
uentur, in quo propria ratio potentiæ
sivæ consistit; sed disponunt materiam
receptionem formæ substantialis, vel
rum etiam accidentium, et sub ea ra-
ne passivæ vocantur, non quidem pas-
e potentiæ, sed passivæ qualitates, quæ
tertiam speciem pertinent; quo modo
m calor et frigus sunt qualitates passivæ,
nquam comparatione aliarum activæ no-
entur.

. *Diaphaneitas non est potentia passiva.*—
ue eodem modo videtur diaphaneitas esse
ositio subjecti ad recipiendum lumen, et
propria potentia receptiva talis actus,
ue ad hunc finem per se primo instituta
natura sua. Cujus signum est, quia illa
rietas diaphaneitatis connaturalis est
tis corporibus, quæ neque natura sua
ent lumen innatum, neque ad suum
naturalem statum illud postulant, ut de
constat, et vitro, ac similibus. Si autem
rent connaturalem potentiam per se pri-
ordinatam ad talem actum recipiendum,
n ipse actus pertineret ad perfectionem
aturaliter debitam hujusmodi rebus.
est ergo diaphaneitas hujusmodi, sed ad
mum se habet ut dispositio talium corpo-
necessaria ut possint lumen recipere,
nvis non recipiatur immediate in ipsa
haneitate, sed in quantitate corporea;
etiam est dispositio ad recipiendas spe-
visibiles; vel sicut raritas est dispositio
ecipiendas species soni, aut odoris, vel
ad recipiendum calorem perfectum.
requenter una qualitas est dispositio ad
, etiamsi non sit potentia receptiva il-
Itaque in toto ordine qualitatum natu-
m nulla apparet, quæ per se primo
uta sit, ut sit tantum potentia passiva;
dine vero qualitatum, seu potentiarum
um, aliquæ sunt potentiæ passivæ, non
pure passivæ, ut videbimus; ergo,
liciter loquendo, nulla est qualitas essen-
er spectans ad secundam speciem, quæ
ra potentia passiva; diaphaneitas enim,
niles qualitates potius ad tertiam spe-
pertinent.

Neque ex divisione Aristotelis aliquid
ntrarium colligi potest, tum quia ille non
tur de sola potentia, quæ est determi-
species qualitatis, sed generaliter et
scendenter de potentia, prout dicitur de
quacumque aptitudine activa, vel passiva, quo modo jam diximus dari aliquas potentias pure passivas; tum etiam quia, licet divisionem intelligamus de potentia in priori proprietate sumpta, non oportet illud membrum intelligere de potentia pure passiva. Nam intellectus et sensus vocantur ab Aristotele potentiæ passivæ, etiamsi pure passivæ non sint, sed aliquid activitatis habeant. Imo hoc modo videtur commodius explicari divisio; nam si esset quædam potentia pure passiva, et alia pure activa, addendum esset tertium membrum potentiæ, veluti mistæ, seu complectentis unite rationem potentiæ activæ et passivæ, ut D. Thomas citato loco significavit; at vero si nulla est potentia pure passiva, optime intelligimus, omnem potentiam, quæ per se primo et quasi ultimate ordinatur ad recipiendum, passivam appellari, etiamsi aliquid activitatis habeat. Verum est rationem hanc per se non sufficere ad ostendendum nullam esse potentiam pure passivam; nam, illa posita, dici posset sub illo membro comprehendi, tum illam, tum etiam quamcumque aliam quæ per se receptiva sit, etiamsi aliunde aliquid activitatis habeat. Vel certe dici posset, potentiam illam, quæ simul est activa et passiva, aut sub diversis rationibus ad illa duo membra pertinere, aut certe ad illud membrum spectare, cujus rationem magis participat; ut sensus dicitur absolute potentia passiva, quia magis passivus est quam activus. Appetitus vero e converso dici potest potentia activa, quia magis activus est quam passivus. Nihilominus tamen declaratur satis ex discursu facto, commodissime explicari divisionem datam, etiamsi nulla qualitas detur, quæ sit pura potentia receptiva.

8. *Substantia nulla eget qualitate, quæ sit potentia pure passiva.* — Potestque sufficiens ratio reddi, ob quam hujusmodi potentia non sit substantiis necessaria. Nam substantiæ spirituales per seipsas sunt immediate capaces omnium accidentium quæ in eis esse possunt, et non sunt actus vitales, vel habitus ad illos proxime ordinati. Ad hos autem actus vel habitus recipiendos, habent quidem potentias passivas, non tamen pure passivas, quia sunt potentiæ vitales, quæ necessario habent aliquam activitatem. Neque ad ipsas potentias recipiendas, vel ad aliquod aliud accidens indigent peculiari potentia passiva, non vitali; quia eadem ratione ad illammet potentiam recipiendam indigerent alia, et sic

procederetnr in infinitum. Substantiæ vero corporeæ, quia substantialiter compositæ sunt ex actu et potentia essentialibus, indigent imprimis tanquam fundamento sui esse (ut ita dicam) potentia substantiali pure receptiva primo et per se actus substantialis; tamen illamet consequenter est receptiva, seu sufficiens et proxima ratio recipiendi aliquod accidens, nimirum quantitatem; per quantitatem vero est substantia corporea (quantum ad puram receptionem spectat), sufficienter apta ad alia accidentia recipienda, quæ vel communia sunt inanimatis corporibus, vel immediate consequuntur formam, ut informantem materiam, tanquam facultates, vel potentiæ materiales ejus; ad has enim recipiendas, non potest alia peculiaris potentia requiri, ne in infinitum procedendum sit ob paritatem rationis. Solum ergo ad quosdam peculiares actus, nimirum vitales et immanentes, requiruntur accommodatæ potentiæ receptivæ, ob singularem illorum conditionem et naturam; illæ tamen potentiæ non possunt esse pure passivæ, cum vitales sint. Nulla ergo occurrit causa, ob quam sit in rerum natura necessaria talis qualitas, quæ per se primo ad solum munus recipiendi instituta sit; et ideo probabilius videtur nullam esse hujusmodi potentiam accidentalem pure passivam.

Responsio ad argumenta.

9. Rationes vero in contrarium propositæ, omnes sunt solutæ ex dictis, præter quartam et quintam. Ad quartam ergo dicitur, D. Thomam ibi non dividere potentiam in communi, sed potentiam agentem, *nam alia* (inquit) *est potentia tantum agens, alia tantum acta, vel mota; alia vero agens et acta.* Ex quibus verbis plane constat primum et tertium membrum continere potentias activas. Explicans vero secundum membrum, ait: *Illæ vero potentiæ sunt tantum actæ, quæ non agunt nisi ab aliis motæ, neque est in eis agere, vel non agere, sed secundum impetum naturæ moventis agunt.* Hoc ergo modo collocat D. Thomas sensus in secundo illo membro; neque enim existimare potuit potentias sensitivas omni carere activitate, cum sint potentiæ vitales, et ideo sæpe ipse D. Thomas docet earum actus esse immanentes, 1 part., quæst. 54, art. 2, et 1. 2, quæst. 31, art. 1. Sed de illa divisione D. Thomæ plura dicemus disputatione sequenti, sectione 1.

Exponitur axioma: omni potentiæ activæ c[orr]espondet passiva proportionata.

10. Quinta objectio fundatur in illo pr[in]cipio, quod omni potentiæ activæ corresp[on]det potentia passiva, et e converso. Qu[od] sub his terminis non inveni expresse in A[ris]totele, et nonnulla indiget interpretatio[ne]. Nam imprimis, si loquamur de potentia [ac]tiva absolute et simpliciter, ut comprehen[dit] etiam divinam potentiam, illi non corresp[on]det aliqua potentia passiva, quæ sit vel adæquatum susceptivum actionis ejus, q[uia] potest agere extra omnem potentiam pa[ssi]vam, et ipsammet primam passivam pot[en]tiam potest efficere; sed correspondet adæquate quidquid possibile est potentia [ob]jectiva, vel potentia logica, seu per non re[pu]gnantiam essendi. Unde etiam respectu il[lius] actionis, quam potest in subjecto, vel [sine] subjecto efficere, non correspondet illi a[dæ]quate potentia passiva naturalis, sed sim[pli]citer potentia receptiva, sive naturalis, [sive] obedientialis, ut latius Theologi disput[ant]. Et quoad hoc idem esse existimamus de [po]tentia creaturæ, quatenus a Deo assumi [po]test ut instrumentum supra omnes nat[uræ] leges, de quo alias.

11. Si autem loquamur de potentia ac[tiva] naturali, seu connaturali alicui agenti cre[ato], sic, absolute loquendo, verum est nul[lam] esse potentiam activam connaturalem c[rea]turæ, cui non respondeat aliqua pote[ntia] passiva, connaturalis etiam alicui creat[uræ], quæque naturaliter recipere possit talem [ac]tum, vel effectum. Et ratio est, quia r[...] potentia activa creata (ut supponimus [ex] tractatis in superioribus) est activa, nis[i ex] præsupposito subjecto, quia non potest a[gere] ex nihilo; ergo si talis potentia activ[a est] naturalis alicui creaturæ, necesse est u[t cor]respondeat in rebus etiam creatis aliqua [po]tentia receptiva illius effectus. Quia pot[entia] activa respicit effectum, vel actionem [sim]pliciter possibilem; non est autem poss[ibilis] actio, vel actus essentialiter pendens ex [sub]jecto, nisi sit in rerum natura subjectum [ca]pax talis actionis, ex quo possit talis eff[ectus] fieri; quia non est res possibilis simplic[iter] nisi sint possibiles causæ omnes, quæ a[d ta]lem rem necessariæ sunt. Rursus nec[essa]rium est ut capacitas, seu potentia talis [sub]jecti naturalis sit, id est, ad connaturale[m ac]tum, quia agens naturale non potest eff[icere] actum, seu formam supernaturalem. [...]

item ratio non tam probat dari actu potentiam passivam, si datur activa, quam esse possibilem. Neque id est mirum, quia scientia et demonstratio abstrahit ab actuali existentia. Consequenter tamen satis probabili ratione philosophica ostenditur, esse consentaneum naturis rerum et perfectioni universi, si in eo datur virtus activa naturalis, dari etiam materia, vel subjectum, circa quod possit talis virtus naturaliter operari; quia alias superflua esset talis virtus in rerum natura, cum necessario caritura esset actione sua.

12. Atque simili discursu etiam a contrario colligitur, si datur potentia passiva alicujus ordinis, in eodem dari, per se loquendo, potentiam activam proportionatam, per quam possit in actum reduci. Tum quia etiam illa potentia respicit actum simpliciter possibilem; tum etiam quia alias superflua esset talis potentia in rerum natura. Dico autem *per se loquendo*, quia ex accidente fieri potest, ut potentia passiva naturalis non possit reduci ad aliquem actum ab ullo agente naturali; ut materia, verbi gratia, non potest recipere a naturali agente formam quam semel habuit et amisit; id enim censetur quasi per accidens, ex defectu alicujus circumstantiæ necessariæ ad illam actionem. Per se vero satis est quod illa potentia, absolute sumpta, possit ad talem actum reduci virtute agentis naturalis, eo vel maxime quod non est necesse ut potentia passiva, quæ adæquate respicit aliquem gradum, vel latitudinem actuum, plures et specie et numero diversos comprehendentem, possit de facto ad omnes illos actus in specie et numero ab aliquo agente naturali reduci; quia, si ad plures eorum reducatur, jam non erit supervacanea illa potentia in rerum natura. Unde verisimile mihi est materiam primam recipere posse plures formas, vel specie, vel numero distinctas, quam nunc possint fieri virtute agentium naturalium hujus universi, nam ex hac materia posset Deus (ut opinor) alia elementa specie distincta procreare, et consequenter alia mista. Item posset alios cœlos efficere, qui possent alias formas inducere in hanc materiam, quas hi cœli non possunt; neque enim vim habent agendi infinitam; potentia autem materiæ quodammodo infinita est. Quare sola divina potentia, ut vim habet educendi formam ex materia, videtur esse simpliciter adæquata capacitati ejus.

13. Ex hac vero quasi mutua relatione inter potentiam activam et passivam, colligi non potest, quod si datur qualitas quæ sit potentia pure activa, danda sit etiam qualitas quæ sit potentia pure passiva. Primo quidem, quia, ut activa potentia respiciat et exerceat proprium actum possibilem, satis est quod habeat potentiam passivam proportionatam, sive illa sit pure passiva, sive non; hoc enim nihil refert ad activitatem alterius. Ut intellectus agens est potentia pure activa, cui sufficienter respondet ut passiva intellectus possibilis, qui respectu illius actionis pure passive se habet, quamvis alias aliquam vim agendi habeat. Deinde, quia non est necesse ut, si potentia activa sit qualitas per se instituta ad agendum, potentia passiva sit etiam qualitas per se primo instituta ad recipiendum; nam calor, ut est virtus instrumentaria ignis, immediate agit in potentiam substantialem materiæ primæ, educendo formam substantialem de potentia ejus; ut vero est principalis virtus calefaciendi, agit in corpus, ut affectum quantitate, neque aliqua alia peculiaris potentia passiva illi respondet; et ita fere accidit in aliis qualitatibus physicis et activis actione transeunte. Et ratio est, quia non oportet ut actui accidentali respondeat potentia receptiva ejusdem generis, ut supra, disp. 14, ostensum est. Item, quia ut vis agendi sit convenienter instituta, et proprium munus exercere possit, satis est quod habeat in natura passum proportionatum, sive tale subjectum habeat potentiam passivam per se primo ordinatam ad illud munus, sive tantum consequenter et secundario, et juxta doctrinam traditam in prædicta disp. 14.

Sitne aliqua potentia activa simul et passiva.

14. *Res eadem activa simul et passiva potentia esse potest.* — Ultimo dicendum superest, an sit aliqua potentia quæ nec pure activa, nec pure passiva sit, sed utramque rationem complectatur. In quo partim potest esse quæstio ad rem spectans, partim ad modum loquendi, vel concipiendi nostrum. Potest enim quæri an eadem qualitas esse possit simul et per eamdem entitatem virtus agendi et patiendi, vel respectu diversorum, vel respectu suiipsius. Et in hoc sensu censeo esse certam partem affirmantem. Et quidem de priori parte, scilicet, respectu diversorum, non invenio controversiam aut dissensionem inter auctores. Et patet inductione, nam intellectus possibilis est passiva poten-

tia respectu intellectus agentis, et est activa respectu intellectionis. Et ratio est, quia respectu diversorum actuum nulla est repugnantia, quod idem sit principium agendi unum, et recipiendi aliud. De altera vero parte, scilicet, respectu suiipsius, est controversia inter auctores; nam in hoc sensu hæc quæstio coincidit cum illa, an idem possit agere in seipsum secundum idem, quam supra, disputat. 18, late tractavimus. Tamen, quod ad rem præsentem attinet, vix potest esse opinionum diversitas; nam, licet controversum sit an eadem res possit esse principium proximum et adæquatum, activum et passivum ejusdem actionis, tamen, quod eadem numero facultas simul habeat vim agendi et sit principium recipiendi actionem quam elicit, non potest cum aliqua probabilitate dubitari, supposita vera doctrina de actibus immanentibus, qui recipiuntur in eisdem potentiis, a quibus eliciuntur, sive ad eam effectionem indigeant aliquo alio comprincipio, ut specie, vel objecto, aut alio simili, sive non. Nam quidquid in hoc sentiatur, verum nihilominus est eamdem facultatem secundum rem esse simul potentiam activam et passivam respectu ejusdem actus, et respectu suiipsius, quatenus eumdem actum et recipit et elicit. Et ratio est, quia illamet qualitas, quatenus habet actualem perfectionem talis speciei, potest esse virtus eminenter vel virtute continens alium actum, et potest esse formaliter actuabilis per eumdem actum, ut in prædicta disputatione 18 latius diximus. Nec in hoc occurrit nova difficultas quæ ibi tractata non sit.

15. *Res simul activa et passiva, in unane, an in duplici specie collocanda.* — His autem de re ipsa suppositis, poterit esse quæstio, an illa res collocetur in duplici specie potentiæ, vel in una quæ simpliciter et unite illam utramque rationem complectatur. Et hanc censeo magis esse quæstionem de modo concipiendi aut loquendi nostro, quam de re. Nam in re existimo nullam esse distinctionem actualem, et ex natura rei, inter potentiam illam ut activam et ut passivam, quia illa qualitas essentialiter includit utramque rationem, ita ut impossibile sit etiam de potentia Dei absoluta, rem illam conservari, quin utramque rationem simul habeat, aut alteram ab altera separari; ergo signum est nullam esse distinctionem in re. Item quia illa entitas, verbi gratia, voluntas, adæquate instituta est ad agendum et recipiendum actum volendi, quia utrumque est per se ac simpliciter necessarium ad volendum; ergo respectu illius entitatis non potest una ratio illarum censeri essentialis, et altera modus accidentalis, quia non est major ratio de una quam de alia; ergo utraque est essentialis eidem entitati; ergo non est distinctio actualis et ex natura rei inter illas. Patet consequentia, quia, ut disp. 7 ostendimus, hujusmodi distinctio non intercedit, nisi inter rem et modum, qui sit aliquo modo accidentalis et extra essentiam ejus.

16. Atque hinc fit, ut adæquate et complete concipiendo ac definiendo essentiam illius qualitatis, revera tantum sit unica potentia unite et simpliciter includens rationem potentiæ activæ et passivæ, nam simul ac per se primo instituta est, ut sit principium proximum agendi, et recipiendi talem actum. Qui modus potentiæ solum in cognoscitivis et appetitivis invenitur, quia hæ solæ habent actus immanentes, ad quos solos necessarium est tale potentiarum genus. An vero quatenus illa qualitas seu potentia per nostros inadæquatos conceptus distingui potest in activam et passivam, dicenda sit habere duplicem rationem formalem potentiæ, et in duplici specie qualitatis seu potentiæ constitui, censeo esse quæstionem parvi momenti, et magis ad modum loquendi, quam ad rem pertinere.

17. Unde facile potest quis opinari et defendere, quod sicut actio et passio, licet tantum distinguantur ratione ratiocinata, diversa genera constituunt, ita principium proximum agendi et patiendi, licet interdum non distinguantur re, sed nostris conceptibus, pertinent ad diversas species prædicamentales potentiæ. Sicut etiam memoria et intellectus numerari solent ut diversæ potentiæ, quamvis ratione tantum distinguantur; ita ergo potest aliquis loqui de intellectu, quatenus activus, vel passivus est. Facile enim defendi potest, in genere qualitatis, et sub specie potentiæ, hanc tantum esse unam simplicem speciem, quæ ex vi suæ differentiæ ultimæ, eo quod sit potentia vitalis et perfecta, comprehendit utramque rationem eliciendi et recipiendi suum actum. Nam quod hi respectus possint per nostros conceptus præscindi, non satis est ad distinguendas species potentiarum, quia ex neutro illorum respectuum præcise sumpto, completur perfecta natura talis potentiæ. Quod maxime verum est physice considerando essentiam et speciem hujusmodi potentiæ, atque ita frequentius de hi

otentiis loquimur; voluntas enim una potenia est, etiamsi simul sit activa, et receptiva ui actus. Hoc igitur modo nos semper loquemur; magis enim consideramus has res ecundum proprias et adæquatas essentias, uas in re habent, quam secundum præcisionem mentis nostræ, ut etiam inter explicandas ipsas quatuor species qualitatis adnotavimus.

18. *Ultima quæstionis resolutio ex dictis licitur.*—Et hinc præterea colligimus quanta it distinctio inter membra illius divisionis. am si quis velit species potentiæ activæ et assivæ in omnibus distinguere, quomodoumque in eis reperiantur, et ita exponere ivisionem illam, oportet ut consequenter diat, membra illa in communi sumpta distinui formaliter, abstrahendo a formali distincone, quæ est per mentis præcisionem, et b ea quæ est per rerum distinctionem. At ero loquendo magis physice ac realiter, ut os loquimur, dicendum est illa duo membra sse in re distincta, ita tamen ut a potentia, uæ passiva dicitur, non excludatur in re sa omnis activitas. Sic ergo potentia activa icitur, quæ est elicitiva suæ actionis, vel acs, non tamen receptiva, potentia vero passi, quæ est receptiva sui actus, etiamsi illius etiam elicitiva; hoc autem modo constat les potentias semper esse in re distinctas, um ab una in re ipsa excludatur munus repiendi, ut superius declaratum est.

19. *Definitio potentiæ activæ explicatur.*— juxta hanc interpretationem facile accomodatur huic divisioni definitio potentiæ tivæ, quam Aristoteles tradit, nimirum, od sit *principium transmutandi aliud in antum aliud;* nam, loquendo de potentia re activa, constat illam esse principium endi in aliam potentiam a se distinctam, oqui non esse pure activam. In hoc ergo nsu semper hæc potentia est principium endi in aliud. An vero necessarium etiam potentias distingui supposito, vel saltem bjecto, secundum diversas partes ejusdem pposito, ut hac etiam ratione dicatur potia ex parte subjecti esse principium nsmutandi aliud, ex professo tractatum supra, disp. 18. Nunc satis constat, ex rationis formalis potentiæ activæ, quanvis pure activa sit, non esse id necessam; quia, licet contingat potentiam receptam esse in eodem supposito, et in eadem rte subjecti, in quo est potentia activa, niominus activa potentia erit pure activa, et erit principium transmutandi aliud in quantum aliud, non tantum ratione distinctum, sed etiam in re ipsa, saltem secundum principia agendi et patiendi, quod satis est.

20. *Potentiæ passivæ definitio juxta dicta explicatur.* — At vero definitio potentiæ passivæ ab Aristotele tradita difficilius accommodatur alteri membro illius divisionis juxta expositionem datam; quia potentia passiva, prout a nobis declarata est, non semper est principium transmutationis, vel passionis ab alio in quantum aliud. Nam potentiæ animales vel spirituales, etiamsi passivæ sint, immutant seipsas. Imo, loquendo de potentia passiva, quæ sit propria species qualitatis, nunquam est principium transmutationis ab alio, quia nunquam est pure passiva, ut diximus. Sed de hac re jam multa diximus, tum in indice Aristotelico, tum etiam dicta disput. 18. Et ideo breviter dicendum est imprimis, Aristotelem non definiisse potentiam passivam in ea proprietate, in qua pertinet ad peculiarem speciem qualitatis, sed absolute, et quasi transcendenter, nam illa definitio etiam materiæ primæ et quantitati, ut potentia passiva est, convenit. Unde facile dici potest, illam definitionem datam esse ab Aristotele de potentia pure passiva, et consequenter in eis definitionibus non meminisse earum potentiarum, quæ sunt veluti mistæ, seu activæ simul et passivæ, quia fortasse solum egit de potentia, ut est principium actionis transeuntis, et physicæ ac sensibilis transmutationis. Vel secundo dicendum est, cum dicitur potentia passiva esse principium transmutationis ab alio in quantum aliud, non excludi, quin ipsamet res, quæ est potentia passiva, possit etiam active concurrere ad illam transmutationem, sed indicari, præter illam requiri semper aliquid aliud, sive ut integrum principium actionis, sive ut partiale, seu ut complementum principii, sive ut aliquo alio modo excitans et movens talem potentiam ad agendum. Vel certe dici potest, particulam illam, *ab alio*, correctam esse et limitatam per particulam disjunctivam, *vel prout alterum est;* nam per eam significatur non semper requiri distinctionem in re, sed formalem, vel virtualem interdum satis esse, quæ in hoc consistit, quod principium patiendi semper est in potentia formali ad actum recipiendum. Quod si aliquando illa eadem res est principium activum talis actus, non est sub ea ratione, sed quatenus illa res virtute aut eminenter conti-

net talem actum, ut in dicto loco latius tractatum et explicatum est.

SECTIO III.

Quodnam sit divisum illius partitionis, quæve definitio illius.

1. Hæc etiam quæstio facile ex dictis definitur. Possumus enim potentiam in communi, quæ divisum est illius partitionis, ita definire.

Definitur potentia in communi.

2. Potentia est *principium proximum alicujus operationis, ad quam natura sua institutum et ordinatum est.* In qua descriptione subintelligitur genus qualitatis, in quo potentia convenit cum aliis speciebus hujus prædicamenti, et distinguitur a rebus aliorum prædicamentorum. Per illam vero particulam, *principium proximum*, etc., declaratur imprimis ratio ob quam hujusmodi potentia est qualitas, et peculiariter distinguitur a forma substantiali, quæ licet sit principium operationis, non tamen proximum, sed principale, ut in dicta disput. 18 ostensum est. Ubi etiam tractavimus, qua ratione principia proxima actionum in creaturis res distinctæ sint a substantiis vel substantialibus formis, ex quo plane sequitur quod sint qualitates ; nam in nullo alio accidentium genere collocari possunt, ut per se notum est. Nomine autem *operationis*, in ea definitione, intelligi potest tam actio quam receptio, ut definitio communis sit potentiæ activæ et passivæ. Quanquam si verum est nullam esse puram potentiam passivam ad hanc speciem qualitatis pertinentem, recte possumus intelligere nomine operationis id quod nomen ipsum proprie significat, scilicet, actionem vel actum proprie manantem ab ipsa potentia seu facultate, qui duplex est, unus egrediens a potentia, et transiens in aliud subjectum, alius manens in ipsamet potentia, quæ est principium proximum ejus, et ita distinguitur duplex potentia, una pure activa, alia vero etiam receptiva seu passiva, ut satis declaratum est. Non oportet autem addere quod operatio accidentalis sit, ut aliqui significant; quia, licet frequentius hujusmodi sit talis operatio, tamen etiamsi substantialis sit, ut est substantiæ generatio, nihilominus potentia, quæ est principium proximum ejus, et non principale, erit accidentalis qualitas, juxta superius dicta in disput. 18.

3. Subintelligendum vero est, in illa definitione, hujusmodi principium proximum debere esse principium operationis quoad substantiam ejus, ut per hoc distinguatur potentia ab habitu, qui est etiam principium proximum operationis, non tamen est per se requisitum ad substantiam, sed ad modum operationis, in quo a potentia differt. Vel fortasse melius et universalius intelligendum est de principio proximo, quod ex parte operationis sit primum, et quasi radicale in illo ordine ; hoc enim solet simpliciter, et quasi per antonomasiam vocari principium proximum. Quanquam enim principium proximum comparatione principalis non sit primum, nec radicale, sed secundum et radicatum in primo, tamen quando in ordine principii proximi plura concurrunt subordinata inter se, unum eorum est in eo ordine primum et radicale, et illud proprie habet rationem potentiæ, cætera vero sunt habitus vel dispositiones talis potentiæ. Et hoc modo non solum habitus acquisiti, sed etiam infusi, et species intentionales, et quidquid hujusmodi est, ratione potentiæ excluduntur. Dixi autem, talia principia proxime sint subordinata inter se ; nam si sint tantum partialia, et æquo concurrentia, ita ut unum non sit perfectio vel dispositio alterius, tunc utrumque habebit rationem potentiæ quamvis incompletæ et partialis, et ex utroque coalescet unum principium proximum adæquatum primum in illo ordine.

4. Additum est ultimo in prædicta definitione, hoc principium, quod habet propriam et specialem rationem potentiæ, debere esse per se primo institutum et ordinatum natura sua ad operationem, ut per eam particulam excludantur qualitates illæ, quæ licet sint principia proxima suarum actionum, non tamen sunt per se primo ad illud munus instituta, sed solum ad disponendum et perficiendum formaliter subjectum, ex quo consequenter vel concomitanter habent, ut possint agere sibi simile ; hæ namque qualitates essentialiter constituuntur in tertia specie passibilium qualitatum, et non habent propriam potentiæ specificationem ; et ideo non comprehenduntur a nobis in definitione potentiæ, quæ est peculiaris species qualitatis, de qua nunc disputamus.

Unde dignoscenda qualitas primo ordinata ad operationem.

5. Sed inquires, quo signo cognosci p

n qualitas activa per se primo sit instituta ecne ad illud munus, seu ad actum suum, t ita etiam discerni possit an sit in propria pecie potentiæ, vel passibilis qualitatis. Resondeo, vix posse generalem regulam assinari, sed ex formali effectu, et modo, ac nessitate talium qualitatum pensandum id sse. Quando enim qualitas talis est, ut seusa actione vel actu ejus, per se sit propter iam formalem perfectionem necessariam ıbstantiæ, tunc signum manifestum est, tam qualitatem non esse per se primo institam propter actionem, sed ob suam formam perfectionem, et hujusmodi sunt calor, gus, et similes. At vero quando qualitas lis est, ut, seclusa necessitate actionis vel tus, non solum non necessaria, verum etiam perflua censeretur in natura, tunc signum anifestum est talem qualitatem per se prio esse institutam propter operationem; ut, rbi gratia, intellectus agens superfluus est in natura, si actio intelligibilium speciem non esset necessaria, vel si posset in ud connaturale principium convenienter duci; hoc ergo est sufficiens signum, tan qualitatem per se primo esse institutam opter illam actionem. Deinde in hoc ordine locantur omnes potentiæ passivæ, quæ in psas activæ sunt suarum operationum, ut it intellectus et voluntas, et similes poten- sensitivæ; nam omnes hæ potentiæ tales it, ut sine suis actibus imperfectum habeant tum, et prorsus supervacaneæ censeren-, nisi et tales actus essent possibiles, et pter illos ipsæ essent necessariæ, quod is constat ex communi conceptu et ratione um potentiarum.

5. Ex qualitatibus autem pure activis, indo proxime efficiunt alias sibi similes actionem univocam, sufficiens signum, tales qualitates non esse per se primo instas ad agendum; quia nullum individuum us speciei est per se primo ordinatum ad id, præsertim in rebus aut qualitatibus abiis, nec potest essentialis ratio talis spein illa habitudine consistere, cum tamen entialis ratio potentiæ, quæ per se primo ituta est ad actum, in illa habitudine posit, ut infra dicemus. Sic igitur calor, qui ximne activus est alterius caloris, non est se primo ad illam actionem natura sua itutus, sed id quasi concomitanter habet one talis perfectionis, quam in suo esse uali continet, et idem est de similibus. Ut o potentia sit per se instituta ad actum, oportet ut actio ejus sit aliquo modo æquivoca seu diversæ rationis quoad terminum suum; quanquam non liceat inde inferre, per simplicem conversionem, oppositam seu contrariam regulam, scilicet, quoties virtus habet actionem diversæ rationis, esse per se institutam ad illam, quia hæc propositio universalis vera non est. Non enim omnis virtus æquivoca est per se primo ordinata ad suas actiones; nam divina virtus est maxime æquivoca respectu suorum effectuum, vel actionum externarum, et non est per se ordinata ad illas; et idem forte est de luce solis, respectu effectuum ejus, et considerando intrinsecam naturam et essentiam ejus (nunc enim non agimus de extrinseca intentione agentis), et ejusdem rationis fortasse sunt aliæ formæ vel qualitates, quæ per se sunt ad ornandum vel perficiendum formaliter suum connaturale subjectum, consequenter vero sunt communicativæ sui esse, sive univoce, sive æquivoce tantum. Qualitates vero, quæ non agunt ad communicandum suum esse, sed solum sunt vel instrumentariæ virtutes, ut illa quæ est in semine, vel solum deserviunt ad usum aliquem vel motionem, hæ videntur per se primo institutæ ad actionem, etiamsi alias pure activæ sint.

SECTIO IV.

Utrum omnis potentia sit naturalis, et naturaliter indita.

1. Ratio dubitandi esse potest, quia Aristoteles, in cap. de Qualit., assignando secundam speciem, *naturalem potentiam* vocat. Quod autem naturale est, naturaliter inest. In contrarium vero est, quia præter potentiam naturalem multi ponunt neutram in ordine naturæ, qualis censetur esse in cœlo ad motum. Alii addunt potentiam obedientialem, vel in ordine naturæ ad artificialia, vel in ordine gratiæ ad supernaturalia. Aliqua etiam potest esse potentia acquisita, vel extrinsecus addita, et non a natura indita, ut impetus lapidi impressus. Non ergo omnis potentia naturalis est.

Exponitur sensus quæstionis.

2. Suppono quæstionem esse de potentii vera ac reali, quæ generatim dici potest physica, sive activa, sive passiva sit, nam potentia logica, cum in re nihil entitatis ponat, nec naturalis est, nec violenta, sed est non repugnantia quædam; unde ab aliquibus voca-

tur potentia obedientialis, quia de se est indifferens ; ab aliis autem vocatur potentia objectiva ; nihil vero refert quo nomine vocetur, dummodo constet illam non esse potentiam realem. Addere vero possumus, hanc non repugnantiam, eo modo quo potentia dicitur, interdum posse vocari naturalem, vel quia est consentanea naturis et essentiis rerum, vel quia in eis fundatur. Alia enim est non repugnantia, quæ est per solam non implicationem contradictionis, cui magis potest accommodari nomen potentiæ obedientialis in hac significatione, quæ negativa potius est, quam positiva ; hæc enim potentia non tam obedit, quam non resistit, cum tamen obedire in præsenti locutione seu translatione esse videatur, aliquo modo exequi præceptum alterius, vel cooperari illi.

3. Rursus potentia realis et physica, sive activa, sive passiva, accipi potest, vel transcendentaliter, vel prædicamentaliter, ut supra declaravimus, et de utraque potest præsens quæstio versari ; et quamvis de prædicamentali nos præcipue agamus, de utraque tamen obiter dicemus. Potest autem potentia dici naturalis variis respectibus vel rationibus : primo, quia in se est naturalis ordinis, et sic distinguitur contra supernaturalem. Vel quia est indita et congenita cum natura, et sic distinguitur contra acquisitam, vel extrinsecus inditam. Vel dici potest potentia naturalis comparatione ad actum, ut, si activa sit, quia talem actum virtute naturali exercere potest sine aliquo extrinseco et præternaturali concursu ; si vero sit passiva, dicetur naturalis, si vel talem actum natura sua postulet, vel certe si per naturales causas possit illum recipere. Naturalis autem causa non sumitur hic, ut distinguitur contra liberam, sed ut distinguitur a supernaturali, quæ præter ordinem causarum universi naturis rerum consentaneum operatur.

Quæstionis resolutio.

4. Dico primo : si potentia activa transcendenter et generatim sumatur, non omnis potentia activa est naturalis secundum omnem respectum, quamvis nulla sit quæ respectum aliquem naturalitatis non habeat ; dantur vero etiam in hoc ordine potentia supernaturalis et obedientialis. Declaro primo inductione, nam imprimis divina potentia comparatione ad ipsum suppositum, cujus est potentia, connaturalis illi est, ut per se constat ; tamen comparatione effectuum vel subjectorum, quæ immutare potest, non so lum naturalis est, sed etiam supernaturalis vel neutrum est præcise, sed eminenti mod utrumque. Potest enim, quantum ad actione transeuntes, agere modo naturali et physic educendo formam de potentia naturali ma teriæ, et potest etiam agere modo ultrana turali, per creationem scilicet. Quanquam e vi hujus modi agendi per creationem potenti illa non semper potest supernaturalis deno minari ; nam licet semper superet naturale modum agendi reliquorum agentium, qui e agere ex præsupposito subjecto, non tame semper agit aliter quam natura rerum po tulet, et ideo quatenus operatur consentane ad naturas rerum, naturalis dici potest. Ult rius vero potest divina potentia, sive per cre tionem, sive per eductionem, operari ultra quod naturale est rebus, vel quoad modum fa ciendi, vel etiam quoad formam seu ess factum ; atque hoc respectu illa potentia su pernaturalis appellatur. Sic igitur divina po tentia, propter amplitudidem et illimitatione suam in ordine ad suas actiones, nec præcis naturalis est, nec supernaturalis, sed em nentem quamdam rationem potentiæ habe in qua utrumque complectitur.

5. At vero potentia activa creata inte dum est naturalis, id est, a natura indit subjecto, interdum vero minime, sed super addita, et hæc rursus, quamvis non s congenita, sed acquisita, proportionata e naturalibus viribus et capacitati subjecti, habitus acquisiti, scilicet, artes, etc. ; na hæc omnia comprehenduntur sub potent activa in hac amplitudine, ut ex Aristotel constat ; et sistendo in ratione naturali no potest cognosci alius modus potentiæ activ in creaturis ; et ideo Aristoteles alteriu non meminit. At vero juxta principia Theo logiæ dantur aliæ virtutes activæ, quæ no solum non sunt congenitæ cum natura, ne que ab illa naturaliter manant, sed etia excedunt capacitatem et vires naturales eju Et hæc quidem non possunt dici potenti naturales respectu subjecti, sed simplicit supernaturales, tamen respectu propriorum actuum sunt principia connaturalia eorum et ideo secundum eam rationem habent al quem respectum naturalis potentiæ. Qu modo aiunt Theologi intellectum lumi gloriæ illustratum, connaturaliter vide Deum. Imo potissima ratio ponendi eas vi tutes est, ut operans habeat intrinseca prin cipia connaturalia talibus actibus.

6. Præter hæc vero est in creatura potenia, ut cooperetur Deo tanquam instrumenum ejus, ad effectus vel actiones superantes otum naturæ ordinem, ut verior sententia heologorum docet; illa ergo potentia non otest non esse realis, cum per illam influat es in effectum realem, nec potest non esse ictiva, cum sit principium agendi saltem intrumentaliter, comparataque ad effectum vel actionem non potest dici naturalis, cum alis actio omnino sit supra naturam talis intrumenti. In se tamen, et in entitate sua non est ex se entitas supernaturalis, sed talis est qualis fuerit entitas ipsius creaturæ, quia n re est omnino idem cum illa, et illi non confert propriam aliquam specificationom. Unde etiam est necessario congenita cum enitate, cujus est potentia, secundum quam abitudinem naturalis dici potest. Simpliciter amen et secundum habitudinem ad effectum, et considerato modo agendi, optime appellaur potentia obedientialis activa, non negaive tantum, sed positive, quia revera positive exequitur imperium vel motionem superioris agentis, cui active cooperatur, et aliter operari non potest; de qua potentia copiose disputavimus in 1 tom. tertiæ partis, disp. 21, ect. 5 et 6.

7. Ex his ergo satis probata manet tota conclusio, et quomodo in hoc ordine dentur otentia naturalis, supernaturalis et obedienialis. Ratio autem non est alia, nisi quia um potentia activa hic transcendenter sunatur, oportet ut sub se complectatur omnes rdines potentiarum possibilium; omnes auem ordines prædictos esse possibiles ex dicis patet; sunt enim consentanei partim nauris rerum, partim divinæ potentiæ, et suordinationi quam habere debet creatura ad reatorem. Quod vero nulla ex his potentiis sit, quæ non habeat aliquem respectum connaturalitatis, patet etiam ex dictis, quia aut espectu actionis habet connaturalitatem, aut saltem respectu subjecti, quatenus illi est aturaliter congenita.

8. Solum potest contra hoc ultimum intari, quia potest dari qualitas in se supernauralis et infusa, quæ non habeat vim agendi aliquem actum connaturalem, possit autem esse instrumentum actionum supernaturaium, qualem multi Theologi putant esse characterem; illa ergo qualitas habebit potentiam obedientialem, quæ nec respectu subjecti, nec respectu actionis naturalis sit. Respondeo, etsi illa potentia non sit connaturalis subjecto illius qualitatis, esse connaturalem ipsi qualitati, quatenus ab illa separari non potest; quamvis enim hæc qualitas supernaturalis sit, suam tamen propriam habet essentiam, secundum quam potest habere attributa connaturalia, sibique necessario congenita.

9. *Dubiolum dissolvitur.*— Rursus dubitari potest circa illam conclusionem, cur inter potentias activas non dicatur aliqua esse violenta active, id est, violentiam inferens, cum hæc habitudo potentiæ ad actum in rebus inveniatur, ut constat, et sit diversa a reliquis supra numeratis. Respondetur imprimis, violentum proprie non sumi active, sed passive, ut constat ex usu omnium, et ex vulgari definitione Aristotelis. Deinde actio non potest esse violenta agenti ut sic, nam si virtute naturali agit, actio illa est naturali inclinationi conformis; si autem agat virtute supernaturali, vel obedientiali, actio non erit contra inclinationem naturæ, sed supra illam. Quod autem actio sit violenta passo, id non est satis ut potentia activa dicatur violenta, eo vel maxime quod, si formaliter ac per se loquamur de passo ut passum est, actio non est illi violenta, cum sit in potentia ad illam, sed est illi violenta, quatenus est affectum contraria forma seu qualitate, quod est per accidens ad rationem activæ potentiæ.

Secunda assertio.

10. Dico secundo : si potentia passiva transcendenter sumatur, non omnis potentia passiva est simpliciter naturalis ; aliqua est enim obedientialis, vel etiam neutra, quanquam nulla sit hujusmodi potentia, quæ secundum aliquem respectum non sit naturalis. Hæc assertio eadem proportione qua præcedens declaranda est et probanda ; non habet tamen locum in Deo, sed tantum in creaturis, quia in Deo nulla est potentia passiva, sed hæc est creaturarum propria. Quæ comparari potest, vel ad subjectum cui inest, vel ad actum quem recipit, quia actus interdum talis est, ut non solum possit potentia naturaliter illum recipere, sed etiam ad illum habeat naturalem inclinationem ; aliquando vero actus est talis, ut virtute causarum naturalium tribui possit, non tamen sit debitus tali potentiæ passivæ, neque ex intrinseca et naturali inclinatione ejus. Rursus potest aliquando actus talis esse, ut neque sit ex inclinatione passi, neque etiam possit per naturales cau-

sas fieri; a divino autem et supernaturali agente possit in tale subjectum induci.

Resolutio incidens de potentia neutra.

11. *Prima sententia.* — Quando ergo potentia passiva et est innata et connaturalis subjecto, et connaturalem etiam habet inclinationem ad actum, quem per naturales causas recipere potest, tunc propriissime et omni respectu est potentia naturalis, sicque materia est naturalis potentia ad formam, visus ad species, vel actus videndi, etc. Aliquando vero est potentia innata quidem et intrinseca subjecto, actus vero, qui in ea recipitur, talis non est, ut per se spectet ad perfectionem talis potentiæ, quive sit ex inclinatione ejus, etiamsi a causis creatis et intra ordinem naturæ contentis induci possit. Et hanc potentiam appellavit neutram Scotus, quæst. 1 Prologi, et in 2, dist. 2, q. 6, in fine; adhibetque exemplum in potentia passiva, quam cœlum habet ad suum motum circularem, quam dicit esse neutram, quia cœlum ex se indifferens est ad illum motum, eo quod nihil ad ejus particularem perfectionem pertineat, quæ fuit sententia Avicen., lib. 9 suæ Metaph., c. 2. Similemque dicit Scotus esse potentiam Angeli ad motum, vel ad existendum in hoc aut illo loco, et potentiam superficiei ad albedinem vel nigredinem, quia, licet superficies apta sit ad has formas recipiendas, indifferens tamen est ad illas.

12. *Secunda sententia.* — Alii vero nolunt admittere hujusmodi potentiam neutram, ut Cajetanus, in suis opusc., tom. 3, tract. 3, quæst. 1; et Soto, 2 Phys., quæst. 1, ad 2. Fundamentum autem est, quia vel potentia comparatur ad actum adæquatum, vel ad particulares et inadæquatos sub illo contentos. Priori modo non potest dari potentia neutra, quia omnis potentia instituta est propter actum, præsertim adæquatum, quem propterea per se primo respicit, et ad illum inclinatur, juxta doctrinam Philosophi, 9 Metaph., text. 13, 14, 15 et 16, ubi propterea ait omnem potentiam definiri per actum. Si vero comparetur potentia ad actus inadæquatos, licet aliquo modo indifferens sit ad hunc vel illum recipiendum, simpliciter tamen dici non potest neutra, sed potius connaturalis ad singulos, saltem per se secundo, quia in singulis reperitur communis ratio objecti seu actus adæquati. Alias materia tantum esset in potentia neutra ad singulas formas, et visus ad visiones, etc., atque it nunquam potentia, ut est sub actu, esse potentia naturalis, quia nunquam est, ni sub uno actu singulari et determinato.

13. *Potentia aliqua neutra necessario asse rendа.* — Sed negari non potest quin aliqu potentia, neutra possit appellari; idque du pliciter, scilicet, vel ut est sub aliquo act vel secundum se. Declaratur, nam materi prima dupliciter considerari potest : prim ut est sub aliqua forma, verbi gratia, ignis secundo, præcise ac secundum se. Et eade duplex consideratio locum habet in qualib potentia passiva. Materia igitur ut est su una forma, dici potest esse in potentia neu tra ad actus indifferentes tali formæ ; qua quam id proprius dicatur de toto composit prout est in potentia ad tales actus. Sic cer ignis (quidquid pro nunc de cœlis sit) est i potentia neutra, ut in suo naturali loco, v circulariter moveatur vel quiescat; quia fo ma ignis ad neutrum horum inclinatione habet vel repugnantiam, sed solum inclin tur naturaliter ad existendum in suo loco, hoc est quasi objectum primarium et ada quatum illius inclinationis; modus aute existendi cum motu, vel sine illo, accident rius est, et non est proprie actus per se co tentus sub primario objecto, sed condit concomitans et accidentaria. Eodem mo censeo dici posse aerem esse in potent neutra ad lumen, quia forma aeris non hab naturalem inclinationem ad illud, etiam illi non repugnet : et similia exempla su facilia. Neque contra hanc partem proced fundamentum secundæ sententiæ, quia ha potentia non tam dicitur neutra compar tione ipsius potentiæ passivæ, quam form quæ ad nullum ex illis actibus inclinatur.

14. Considerando autem posteriori mo materiam seu potentiam passivam secundu se, sic alia distinctione utendum censeo; na vel potentia est per se instituta et ordina ad actum, vel solum habet aptitudinem talem actum quasi concomitantem entitate ejus, ita ut non pertineat ad primarium nem ejus. Quando potentia est prioris gen ris, sive ad adæquatam rationem sui actu sive ad specificas et singulares sub illa co tentas comparetur, non potest potentia ne tra vocari, sed naturalis, ut recte probat fu damentum Cajetani, et aliorum. At ve quando potentia vel capacitas est tantum p terioris rationis, recte dicitur potentia ne tra, quia revera nullum actum talem post

ex inclinatione naturali, neque adæquate, ue inadæquate, quia illa capacitas non t tali rei, eo quod sit per se ordinata ad n actum, sed solum concomitanter. Sic timo superficiem esse in potentia neutra olores, et non tantum ad singulos colo- sed etiam ad colorem absolute, quia am naturalem inclinationem ad illum et. Unde in cœlo est superficies sine ullo re, et in simplicibus elementis, et tam ralem statum habet ac in mistis, ubi est rata. Quod si in mistis esse non potest raliter sine colore, id non est ratione sed ratione formæ. Eodem fere modo timo esse quantitatem in potentia neutra varias figuras, quia nihil omnino perti- t ad naturalem perfectionem vel inclina- em ejus secundum se. Sic etiam ex sen- ia et modo loquendi philosophorum om- n, res naturales non dicuntur esse in ntia naturali ad formas artificiales, quæ figuræ quædam, sed in obedientiali, in illis rebus ejusdem rationis est cum tra; cur autem obedientialis dicatur, sta- declarabo. Et idem existimo accidere in eria prima respectu aliquorum acciden- , quantum ad illam spectant, quia ma- prima per se primo est propter formam tantialem; accidentia vero (præter quan- em, quæ est proprietas sibi connaturalis) n respicit, vel media forma substantiali, atione illius. Unde si quæ sunt acciden- uæ ad substantialem formam nihil con- nt, nec ratione illius postulantur, res- illorum dici potest materia prima esse otentia neutra, ut ad motum vel quie- densitatem vel raritatem.

. Neque contra hanc partem procedit amentum alterius sententiæ, quia talis ntia per se ordinata non est ex natura ad hujusmodi formam vel accidentia, e in particulari, nec in communi, sed er se ad actum alterius generis, con- itanter vero habet capacitatem ad reli- . Hæc vero ratio seu denominatio poten- eutræ non excludit, quin talis capacitas aturalis sit ex parte subjecti, tanquam ssario concomitans naturam vel entita- talis rei, imo in re ipsa indistincta ab nisi secundum rationem.

. *Potentia obedientialis passiva non est non repugnantia.* — Atque hinc facile ligitur quid dicendum sit de potentia, n res creatæ habent ad recipiendos ali- actus divinæ et supernaturalis virtutis, quos per naturales causas recipere non possunt, ut est capacitas animæ ad gratiam et intellectus ad lumen gloriæ. Non est enim dubium quin talis potentia positiva et realis sit, et in ipsius rei entitate fundata. Non enim dici potest quod sit sola non repugnantia; nam licet hæc simul intercedat, tamen sola non satis est ad realem causalitatem materialem, quam hujusmodi res habent circa actum quem in se recipiunt, nam est verum ac reale subjectum ejus, a quo talis actus accidentalis in esse et fieri pendet. Est igitur in tali subjecto realis capacitas passiva ad talem actum. De hac ergo capacitate disputant Theologi, an naturalis dicenda sit; et Scotus, in 2, ubi supra, et discipuli ejus, illam naturalem appellant. Cajetanus vero, 1 p., quæst. 1, et 12, art. 1 utriusque, et alii Thomistæ, vocant obedientialem, et melius loquuntur, licet possit esse dissensio in solo modo loquendi. Certum est enim hanc potentiam non esse aliquam rem superadditam naturis rerum, aut ab eis in re ipsa distinctam, nam oporteret illam supponere aliam capacitatem, de qua eadem rediret quæstio. Unde secundum hunc respectum potest dici talis potentia naturalis subjecto, quia et est cum illo naturaliter congenita, et est ipsamet entitas naturalis ejus. Quomodo dixit Augustinus, de Prædestinat. sanct., c. 5 : *Posse habere fidem et charitatem, naturæ est fidelium ;* et D. Thom., 1. 2, q. 113, art. 1, eodem semsu ait, rationalem animam naturaliter esse capacem gratiæ ; et 1 p., quæst. 48, art. 4, ait, habilitatem animæ ad gratiam consequi naturam ejus. At vero comparatione ad actum et ad agens, a quibus potentia simpliciter denominatur, non potest hæc potentia dici naturalis, ut recte dicit D. Thom., in 1, dist. 14, quæst. 9, art. 2, tum quia ille actus est simpliciter et in se supernaturalis; tum etiam quia non potest a naturali agente reduci ad actum; tum præterea quia neque talis actus est ex natura rei debitus tali potentiæ, neque ipsa habet naturalem inclinationem ad illum, juxta veriorem Theologorum sententiam. Et ideo vocari solet hæc potentia obedientialis, seu potentia obedientiæ, ut late tractavi in 1 tom. tertiæ partis, disp. 31, sect. 6. Et præterea videri potest D. Thom., q. 29 de Verit., art. 3, ad 3, et quæst. unica de Virtutibus, art. 10, ad 13, et quæst. 1 de Potent. art. 3, ad 1; et Capreolus, in 1, dist. 42, quæst. 1, art. 3, ad 5 contra quartam conclus. ; et Ferrar., 3 con-

tra Gent., cap. 102, ubi D. Thomas, ratione 4.

17. *Potentia quæ est in rebus physicis ad formas artificiales, qualis sit.* — Atque ad hunc modum loquuntur nonnulli philosophi de potentia passiva, quæ est in rebus naturalibus ad formas artificiales, sumiturque hic loquendi modus ex D. Thom., 2 Physic., lect. 1. Quia etiam illa potentia non est ad ejus perfectionem, vel naturalem inclinationem. Unde sub hac ratione potest etiam dici talis potentia neutra, quia neque inclinatur ad actum naturaliter, neque illi repugnat. Quia vero non reducitur in actum ab agente mere naturali, sed ab intellectuali, operante et per artem, quæ aliquo modo est superaddita naturæ, et per motionem voluntatis, quæ imperium dici solet, ideo talis potentia obedientialis vocatur; nam, ut supra diximus, potentia passiva correspondet activæ, unde etiam suscipit denominationem proportionatam illi. Est autem latum discrimen inter potentiam obedientialem ad formas artificiales, et supernaturales, nam illa potest reduci in actum ab agente creato per naturales vires operante, hæc vero nonnisi ab agente increato, saltem ut principali. Item, quia actio circa priorem potentiam, licet non sit mere naturalis, ut naturalis actio distinguitur a libera, neque etiam sit naturalis ut naturæ debita, est tamen absolute contenta in ordine naturæ, ut distinguitur ab ordine gratiæ supernaturali, et miraculosa; nam in illa actione nullus intervenit effectus aut motus qui non possit per virtutes et potentias naturales fieri. Neque per illam actionem fit aliqua forma, quæ pertineat ad superiorem gradum seu ordinem rerum. Posterior vero potentia non reducitur ad actum, nisi per supernaturalem aut miraculosam actionem, aut in modo, aut in substantia. Denique prior capacitas valde limitata est, et ad formas imperfectas; posterior vero amplissima est, adeo ut plene satiari et impleri non possit, etiam per potentiam Dei absolutam, ut sumitur ex D. Thoma, 2. 2, quæst. 24, art. 7, et quæst. 29 de Verit., art. 3. Quidquid enim Deus in illa operetur, semper manet capax ad plura recipienda; nam hoc ipsum pertinet ad infinitam potentiam Dei.

Obiter aliquot dubia expediuntur.

18. *Materia prima quam potentiam habeat ad animam rationalem.* — Atque hinc resolvitur facile illa quæstio, qualis sit potentia materiæ ad animam rationalem, et an sit d[icen]cenda naturalis. Dicendum est enim, vere [ac] proprie esse naturalem potentiam, quia an[i]ma rationalis vere ac naturaliter est act[us] materiæ. Nec refert quod illa anima tantu[m] fieri possit per creationem, tum quia mater[ia] non est in potentia ad creationem animæ, s[ed] ad unionem, et hæc fieri potest ab agen[te] naturali; tum etiam quia Deus non creat illa[m] animam ut supernaturale agens, sed ut pe[r]tinens in suo ordine ad complementum ca[u]sarum naturalium.

19. Item definitur ex dictis facile alia qu[æ]stio, scilicet, an in materia vel subjecto [sit] potentia naturalis ad recipiendum actum quem semel habuit et amisit, etiamsi jam n[on] possit naturaliter illum recipere. Dicend[um] est enim, quoad entitatem et capacitat[em] talis formæ eamdem potentiam manere, t[um] quia illa non est in se diminuta, cum sit i[n]divisibilis, tum etiam quia quacumque r[a]tione restituatur illi potentiæ talis actus, n[a]turali vi illum complectetur. At vero quo[ad] modum recipiendi non est in tali subjecto c[a]pacitas proxima, id est, habens omnes co[n]ditiones requisitas, ut possit a naturali agen[te] recuperare talem actum. Et ideo quoad h[oc] potest talis potentia vocari obedientialis. N[e]que est inconveniens quod potentia in se, [et] respectu actus quasi in termino, sit natura[lis], et tamen quod respectu viæ aut modi re[ci]piendi sit obedientialis; nam hic respec[tus] est accidentarius ex præsuppositione pri[v]generationis et corruptionis; ad potenti[am] autem naturalem satis est quod per se et [ab]solute potuerit ille actus modo et via natu[rali] obtineri.

20. *Quæ potentia in physicis ad physicas [for]mas sola arte effectibiles.* — Rursus vero h[inc] oritur, et breviter expeditur alia quæsti[o], scilicet, an in rebus naturalibus sit poten[tia] naturalis ad quasdam formas substantia[les], quæ, nisi adhibita humana arte et indust[ria], introduci non possunt, ideoque potius per [ar]tem fieri videntur quam per naturam, ut [est] forma panis, farinæ, et similes. Dicend[um] est enim, hoc non obstare quominus ad i[stas] formas sit in rebus naturalis potentia, [quæ] non est alia præter potentiam ipsam ma[te]riæ primæ, quæ has etiam formas incl[udit] sub adæquato objecto suo; propter pecu[lia]res tamen dispositiones ad hujusmodi for[mas] requisitas necessaria est peculiaris indu[stria] in applicando activa passivis, ut dispositi[ones] ad hujusmodi formas requisitæ introduci [pos]-

. Quin potius vix sunt aliquæ res substan- :s ad humanos usus accommodatæ, quæ ianam industriam non requirant, ut con- ienti modo gigni possint; tota vero hæc istria in applicandis causis agentibus, vel ientibus versatur. Quædam vero sunt ex rebus, quæ magis pendent ab arte, eo d nunquam possint a sibi similibus gene- ; sed vis per se introducendi illorum for- in solis est universalibus causis, quæ agunt nisi materia convenienter per ar- præparetur et applicetur.

I. *An aliqua passiva potentia sit violenta.* ltimo inquiri potest circa hanc conclu- em, an detur potentia passiva violenta. ui enim negant, quia actio nunquam est nta ex parte solius potentiæ passivæ; enim de se indifferens est ad opposita, Aristotele, lib. 10 Metaph., cap. 6, 14. Cajetanus vero, in opuscul. supra o, quamvis neget potentiam neutram, tamen passivam potentiam in violen- , et naturalem distingui; nam potentia iva, quam lapis habet ut sursum movea- violenta est. Sed distinctione opus est: st enim potentia passiva considerari, vel ndum se, vel prout subest alicui actui. ri modo revera nulla est potentia pas- violenta, quia cum ipsa sit de se capax actus, et non supponatur in ea opposi- ictus, non habet unde illi repugnet, sed is vel ad illum inclinatur, si ad illum sit se instituta, vel saltem illi non repugnat, indifferens est, si tantum concomitanter capacitatem habeat. Si vero potentia ideretur ut est sub aliquo actu, sic potest esse potentia violenta ad oppositum ac- , respectu totius compositi, in quo manet potentia; illi enim violentus est talis s, non ipsi potentiæ secundum se. Dici- iutem talis potentia violenta, non quia violenter insit composito; nam potius naturalis, sicut homini est naturale esse talem; sed violenta dicitur, quia est ad im ipsi supposito violentum. Unde fit ut potentia violenta non distinguatur re a irali, sed habitudine tantum ad diversos is. Adde, quod licet potentia passiva res- tu plurium actuum positivorum, quorum receptiva, non sit secundum se spectata enta ad alterum illorum, quia neutrum determinat ex naturali sua inclinatione, ex aliqua forma, tamen, si comparatio non inter actus positivos, sed inter posi- in actum et privationem ejus, sic fieri potest ut potentia passiva secundum se sit violenta ad carentiam actus, ut quando ex naturali inclinatione passiva determinat sibi talem actum, tanquam sibi debitum, quo modo materia cœli esset violenta sine propria forma, de qua re aliqua tetigi 1 tomo tertiæ partis, disp. 8, sect. 4.

Tertia assertio de potentia prædicamentali.

22. Dico tertio : potentia prædicamentalis semper est potentia naturalis comparatione ad suum actum, non tamen semper comparatione ad subjectum cui inest. Hæc assertio colligitur facile ex omnibus hactenus dictis; nam imprimis omnis potentia, quæ est species qualitatis, est per se primo instituta et ordinata ad actum; ergo est potentia naturalis ad suum actum. Primo quidem et per se respectu actus adæquati, secundario vero etiam respectu inadæquatorum actuum, qui sub adæquato objecto continentur. Quod etiam facile confirmari potest inductione in omnibus potentiis, tam propriis animæ, quæ simul sunt activæ et passivæ, quam in aliis pure activis, quæ semper inclinantur ad actiones suas. Deinde patet excludendo alia membra; nam potentia obedientialis ex vi suæ rationis nunquam est particularis potentia prædicamentalis, sed quascumque res comitatur juxta modum earum. Unde si aliquando potentia obedientialis est res pertinens ad secundam speciem qualitatis, ut est, verbi gratia, potentia obedientialis animæ rationalis ad lumen gloriæ, quæ non est alia nisi intellectus ipse, talis (inquam) potentia non ideo est species qualitatis, quia obedientialis est, sed quia comitatur quamdam entitatem, estque idem cum illa, quæ alias secundum propriam rationem est naturalis potentia. et idem est in omnibus similibus.

23. Rursus in hoc genere prædicamentalis potentiæ non datur potentia neutra, quia includunt oppositas rationes; nam potentia neutra est, quæ non inclinatur ad actum; potentia autem prædicamentalis, cum sit per se primo instituta ad actum, inclinatur ad illum, sive per se primo, sive per se secundo. Quod si demus, in eamdem rem posse simul cadere, ut sit per se primo instituta, et inclinata ad aliquod genus actuum, et quod concomitanter habeat capacitatem ad aliquos actus recipiendos, ad quod non inclinatur, ut de materia prima respectu aliquorum actuum accidentalium supra dicebamus, dicendum imprimis est talem potentiam non esse neu-

tram, quatenus prædicamentalis est, sed ut concomitanter includit aliquam capacitatem transcendentalem. Deinde addimus nullam esse potentiam prædicamentalem, quæ proprie habeat hujusmodi potentiam neutram, sed obedientialem. Et ratio est, quia nulla est potentia prædicamentalis pure passiva, ut diximus ; potentia autem pure activa naturaliter solum potest efficere actiones sibi proportionatas, ad quas non est potentia neutra, sed naturalis ; quod vero elevetur ad alias actiones, id solum esse poterit per potentiam obedientialem. Et eadem ratione potentiæ animæ, quatenus activæ sunt, non habent potentiam neutram. Neque etiam ut passivæ sunt, quia recipiunt a seipsis, et ita connaturaliter recipiunt. Quod si aliquando mere passive se habent respectu aliquorum actuum, quod ab aliis recipiunt naturaliter, id semper est in ordine ad proprios actus perficiendos, et ideo etiam illos actus connaturaliter recipiunt, nisi per potentiam obedientialem ad superiores actus eleventur.

24. *Potentia nulla de genere qualitatis violenta est respectu sui actus.* — Atque hinc a fortiori concluditur, non dari in hoc ordine potentiam violentam respectu actus, cum ad illum naturaliter inclinetur et ordinetar. Dico autem *respectu actus*, quia respectu subjecti alicujus potest esse violenta, ut si non sit illi innata, sed extrinsecus addita, ut statim declarabimus. Sic enim intelligendum est et limitandum, quod supra de potentia activa diximus. Dices : actus vitiosus est violentus voluntati, nam est contra naturam ejus, ut patet ex D. Thoma 1. 2, quæst. 71, art. 2 ; ergo potentia voluntatis ad talem actum est violenta ; et tamen est propria et prædicamentalis potentia respectu talium actuum. Respondetur primo, talem actum dici contra naturam, quia est contra perfectissimam inclinationem naturæ, non vero quia sit contra omnem naturæ inclinationem ; ipsa enim voluntas etiam habet aliquam inclinationem ad corpus, et ad bona sensibilia, et ideo non est actus ille simpliciter violentus, quod ex eo etiam patet, quod absolute voluntarius est. Adde etiam, illum actum, ut actus est, non esse proprie contra naturam, sed ut aliquem defectum vel privationem habet, et ut sic non ad potentiam, sed ad impotentiam potius pertinere.

25. *Aliqua potentia de genere qualitatis violenta est suo subjecto.* — Tandem ultima conclusionis pars facilis est. Regulariter enim hujusmodi potentiæ prædicamentales su[nt] propriæ passiones, et ita etiam ex parte su[b]jectorum sunt naturales potentiæ, innatæ, [et] fluentes ab essentiis substantiarum, ut p[er] se constat ; aliquando vero sunt extrinsec[us] adjunctæ, quod solum videtur contingere [in] quibusdam virtutibus activis, quæ sunt in[s]trumenta externorum agentium, ut patet [in] impetu impresso lapidi, ut moveatur sursu[m]. Propter has ergo facultates instrumentari[as] dixi, potentiam prædicamentalem non se[m]per esse connaturalem subjecto ; nam hæ [fa]cultates ad hanc speciem qualitatis pertine[nt]. Possunt autem interdum esse violentæ, ut [in] exemplo posito ; interdum vero supernatu[ra]les et divinitus infusæ; et aliquando poss[unt] esse indifferentes, licet sint a causis creat[is], ut si igni imprimatur impetus, quo circula[ri]ter in sua sphæra moveatur. Neque in h[oc] occurrit specialis difficultas.

SECTIO V.

Utrum unicuique potentiæ proprius actus resp[on]deat et quomodo.

1. Suppono, aliud esse comparare rem [in] potentia ad rem in actu, aliud vero esse co[m]parare potentiam ad actum. In priori en[im] comparatione non confertur potentia age[ns] vel patiens, ad actum suum, sed eadem [res] possibilis, ut possibilis, ad seipsam, ut a[c]tu existentem ; quæ non se habent proprie, [ut] potentia et actus, sed ut res in potentia, [et] res in actu, quod valde diversum est. De q[ua] distinctione diximus supra, disp. 31, ubi eti[am] tractavimus, an essentia et existentia crea[tu]ræ comparentur ut vera potentia et actus, [se]cundum rem, an secundum rationem t[an]tum. In præsenti ergo non comparamus r[em] in potentia ad rem in actu, quia non agi[mus] de potentia objectiva, seu logica, ut su[pra] vidimus; sed comparamus realem potenti[am], quæ non est nisi activa, vel passiva, ad p[ro]prium actum. De quibus etiam potentiis a[ge]re possumus, vel late et quasi transcend[en]taliter, vel stricte et prædicamentaliter, id [est] prout tales potentiæ ad prædicamentum q[ua]litatis pertinent. Et utrumque explicabim[us]; nam licet hic posteriori tantum ratione [de] potentiis agamus, tamen, ut exacte res [in]telligatur oportet omnes modos poten[tia]rum et actuum attingere, et inter se com[pa]rare.

Quæstionis resolutio.

!. Dico ergo primo : cuilibet potentiæ , ı activæ quam passivæ, respondet proprius ıs, sed diversimode : nam potentiæ pase correspondet semper aliquis actus forlis actuans, et perficiens ipsam ; potentiæ o activæ ut sic non respondet actus formaactuans ipsam, sed ab ea manans. Pri- pars assertionis sumitur ex Arist., 9 Meıys., ubi omnem potentiam declarat per itudinem ad actum, ut latius dicemus sece sequenti. Præterea constat ex ipso noe et ratione potentiæ, cui operatio corresdet, aut certe operatum, seu terminus rationis; sed operatio actum significat, ut se manifestum est.

. Secunda item pars conclusionis est per atis clara ex propria ratione potentiæ pas-, quæ ad recipiendum ordinatur; in hoc n distinguitur ab activa, ut talis est; reio autem propria et physica consistit in æsione vel unione alicujus actus forma-Dico autem *propria et physica*, quia etiam tur recipi aqua in vase, et locatum in lo- illa tamen receptio solum est extrinseper quemdam contactum, unde illi non espondet propria potentia passiva, de qua imur ; propria ergo receptio seu passio quæ fit per intrinsecam unionem, et aconem potentiæ. Necesse est ergo ut po-æ passivæ correspondeat proprius actus ans formaliter talem potentiam ; actuans ıam) vel aptitudine, vel actu. Non est ı de ratione potentiæ passivæ ut sic, semesse sub actu suo, ut latius dicemus sec- sequenti. Est tamen de ratione ejus, ut orrespondeat actus formalis illi proporıtus, quique possibilis sit juxta proporem ipsius potentiæ, scilicet, ut si potennere sit naturalis, actus sit etiam naturapossibilis ; si vero sit potentia tantum lientialis, actus sit possibilis, vel per arvel per supernaturalem vim, juxta modum obedientialis potentiæ, et juxta regulam rius positam , quod potentiæ passivæ espondet potentia activa cum proportio-

Deinde circa hunc actum potentiæ pas- considerandum est, duplicem rationem atura rei distinctam in tali actu inveniri sertim quando actus non est congenitus): est ratio actualis passionis, alia est ratio ıæ in facto esse. Quod enim hæ duæ raes sint ex natura rei distinctæ, et interveniant in reductione potentiæ passivæ in actum, constabit infra, disputando de Passione. Quod vero sub utraque ratione sit formalis actus potentiæ passivæ, patet, quia sub utraque intrinsece adhæret potentiæ passivæ, et illam reducit de potentia in actum. Unde Aristoteles, definiens motum (quod in re idem est quod passio), dicit esse *actum entis in potentia*. Definiens vero formam, seu animam, dicit esse *actum materiæ seu corporis*. Neque repugnat unam et eamdem potentiam duobus modis actuari, quia illi sunt inter se ordinati, et ubi est unum propter aliud, ibi est unum tantum. Quocirca sicut fieri ordinatur ad esse, et via ad terminum, ita actus seu actuatio passionis ordinatur ad actum formæ, seu informationis. Unde licet, via generationis, passio sit primus et immediatus actus potentiæ passivæ, tamen via intentionis et perfectionis prior actus est ipsa forma, seu terminus passionis. Et ideo illi primo et per se proportionatur potentia passiva, et ab illo sumit propriam rationem et speciem, juxta ea quæ inferius dicemus.

5. Atque hinc facile constat ultima pars de potentia activa, et actu ejus; potentia enim activa ut sic non est ad recipiendum, sed ad agendum; ergo actus illi correspondens non debet esse per modum receptionis vel informationis, sed per modum emanationis tantum. Et confirmatur ac declaratur; nam, sicut potentiæ passivæ correspondet passio, vel terminus passionis, ita potentiæ activæ correspondet actio, et effectus seu terminus actionis; de effectu autem constat, per se loquendo, non esse actum informantem potentiam agentem, imo nec proprie actum ejus, ut statim dicam. De actione vero Aristoteles, 3 Phys., 9 Metaph., docet non esse actum formalem ipsius agentis. Et quamvis de actione transeunte specialiter loquatur, tamen infra disputantes de actione ostendemus, formaliter id esse verum de omni actione ut sic, quia licet actio immanens sit formalis actus suæ potentiæ activæ, non tamen id habet ex eo quod actio est, sed ex eo quod simul est passio talis potentiæ, ut passiva est. Sicut etiam terminus, vel effectus illius actionis est actus formalis ejusdem potentiæ, non ex eo (formaliter loquendo) quod est effectus ejus, ut principii efficientis, sed ex eo quod est forma respiciens capacitatem passivam talis potentiæ; ergo in universum actus potentiæ activæ, ut activa est, non est formalis actus ejus.

6. Propter quod D. Thomas, 1 p., q. 25, art. 1, ad 1, dicit potentiam activam non dividi contra actum, sed potius fundari in eo, in quo videtur aliquo modo repugnare primæ parti nostræ assertionis; non vero repugnat, quia loquitur de actu informante, seu intrinsece dante esse; nos autem abstractius locuti sumus. Itaque vult, potentiæ activæ non correspondere actum, qui eam proprie actuet; cui non repugnat quod illi respondeat actus qui ab illa sit, qui non tam est actus ejus, quam alterius, scilicet, effectus, vel passivæ potentiæ.

7. *Activæ potentiæ proprius actus est actio potius quam effectus.* — Ex quo intelligi potest, cum a potentia activa duo ex natura rei distincta manent, scilicet, actio et terminus seu effectus, proprius aut formalius dici, actionem ipsam esse actum correspondentem potentiæ activæ, quam terminum ejus. In quo videtur esse nonnullum discrimen inter potentiam activam et passivam, cujus ratio est, quia licet effectus sit per se primo intentus, et ad illum actio ordinetur, tamen non ita ormaliter respicit agens habitudine intrinseca et transcendentali, sicut ipsa actio, et ideo per actionem ut sic constituitur potentia activa in ratione actualiter agentis, et non per effectum, et ideo proprie ac formaliter dicitur actio esse actus correspondens tali potentiæ. At vero in potentia passiva, non sola passio, sed etiam forma, quæ est terminus ejus, respicit talem potentiam intrinseco et transcendentali respectu, et actuat illam. Dices : ergo actus respondens potentiæ activæ est formalis actus ejus, nam actio ut sic est formalis actus agentis. Respondeo esse actum formalem denominatione, non informatione, quia non respicit agens, ut in quo sit, sed ut a quo sit; et ideo licet in modo denominandi imitetur actum formalem, re tamen vera non est talis actus.

8. *Illatio ex dictis.* — Ex quibus infertur non omnem potentiam comparari ad actum, ut proprium subjectum ejus, sed illam tantum, quæ passiva est. Probatur facile ex dictis, quia solus actus potentiæ passivæ est actus informans vel actuans ipsam. Quod etiam ipsa ratio potentiæ passivæ præ se fert; nam cum ejus munus sit recipere, illa sola est quæ habet vel constituit rationem subjecti alicujus actus. Hic vero statim sese insinuabat quæstio, an actio transiens sit in potentia agente, ut in subjecto; nunc vero partem negantem, ut veram supponimus, et universaliter actionem, ut actionem, non recipi in potentia agente ut sic, sed si aliquando in manet, id esse quatenus ipsa simul est patiens, quod nunquam contingit, nisi quan in se recipit terminum actionis. De qua dicemus late infra, de actione et passio disputantes.

9. *Objectio contra illationem solvitur.* Sed objici hic potest: nam omnis actus recipitur in aliqua potentia; ergo maxime in cujus est actus, seu ad quam dicit habitudinem; ergo, e converso, omnis potentia subjectum sui actus. Respondetur distinguendum esse de actu, nam, ut supra dixi disputando de existentia creaturæ, actus interd dicitur absolute, id est, sine respectu ad potentiam agentem vel recipientem, opponitque potentiæ objectivæ, excluditque stat existendi tantum in potentia, et sic D dicitur actus, et intelligentiæ et actualis existentiæ. De ratione ergo talis actus non quod sit in subjecto; nunc vero non loquim de illo actu. Alio autem modo sumitur ac relative ad potentiam agentem vel patientem, et de hoc etiam distinguendum nam actus potentiæ passivæ proprie ac maliter est in subjecto, quia hæc est habitudo ejus ad suam potentiam; actus potentiæ activæ formaliter, et secundum tionem propriam suam non est in subjec quia secundum propriam rationem non habitudinem inexistendi suæ potentiæ, emanandi ab illa. Secundum rem autem actio sit accidentalis, inhæret illi subjecto, inhæret passio; si vero sit substantialis, oportet ut semper habeat proprium subjectum, sed satis est, si per identitatem conjugatur termino tanquam modus ejus, omnia declarabuntur latius disp. 48, et quid supra tactum est disp. 18.

Ultima assertio de distinctione actus a potentia.

10. Ultimo dicendum est, quamvis uni que potentiæ respondeat actus illi propo natus, semper tamen esse aliquid in re essentia et specie distinctum ab ipsa. P pars de proportione ex terminis ipsis est nifesta; nam si potentia respicit actum actus respondet potentiæ, necesse est, u ter se servent proportionem. Item, si pote sit passiva, oportet ut capacitatem habea recipiendum actum, et ut actus habeat tudinem ad actuandam illam, et hæc proportio inter talem potentiam et actum

ita. Si vero potentia sit activa, oportet ut uo modo in se contineat suam actionem, im ac perfectionem ad eliciendam illam, æc est proportio requisita in tali poia.

1. Altera vero pars de distinctione in acile etiam probari potest. Primo in comi, quia respectus potentiæ ad actum reaest. Deinde in particulari, quia potentia a est principium effectivum sui actus; est autem vera efficientia, nisi inter ea in re distinguuntur. Potentia autem reiva est causa materialis sui actus, et e erso actus est formalis talis potentiæ, vere ac intrinsece efficiens; ergo hujusi actus et potentia necessario distintur in re ipsa. Unde Aristoteles, lib. 9 ph., cap. 3, tanquam manifestum sumit ntiam et actum aliud et aliud esse, ut inoncludat, rem, quæ est in potentia, non er esse in actu, contra antiquos qui opum asseruerunt. Ex quo sumitur nova irmatio: nam potentia est separabilis a actu in re ipsa; ergo distinguuntur in re. circa cum Aristoteles, 8 Metaph., c. 6, potentiam et actum non facere multa, num, non est sensus ipsa esse unum et , sed componere unum; loquitur enim tentia receptiva et actu formali. Et eofere sensu ibidem ait, quod prius erat in ntia, postea esse in actu, non quia ipsapotentia receptiva fiat actus, sed quia m, quæ prius carebat actu, postea sub onstituitur. Quamvis etiam intelligi posnon de potentia et actu, de quibus nunc mur, sed de re, quæ dicitur esse in poa per non repugnantiam, vel per denationem a potentia agente, vel recie; sic enim illa eadem res, quæ erat in tia, reducitur in actum, cum fit, quod declaratum est, cum de divisione entis s in potentia et in actu ageremus.

. Est autem hic observandum, distinctiohanc inter actum et potentiam non semsse æqualem; nam interdum est proprie rigore realis, interdum sufficit modalis; etiam modus est actus per modum forjus rei quam modificat, et potest etiam la effective fieri. Quando vero hæc ditio sit realis, quando vero solum modax particulari natura uniuscujusque actus tentiæ, et ex aliis effectibus vel signis endum est. Quod si quis dicat, interdum gui solum ratione actum et potentiam, mus et differentiam, respondebimus, id habere locum in actu et potentia logicis, seu metaphysicis, nos autem loqui de potentia reali et physica cum suo proprio actu comparata.

13. Ultima denique pars de distinctione essentiali facile ex dictis constat. Nam potentia et actus distinguuntur secundum rem, et differunt secundum habitudines omnino diversas et oppositas; ergo differunt secundum essentialem rationem. Dices: etiam actio et passio differunt secundum diversas habitudines, et tamen in re non differunt. Respondetur, etiam actionem et passionem, eo modo quo concipiuntur ut diversa, distingui essentialiter, cum distinguantur genere et prædicamento. Quod vero non distinguantur secundum rem], ideo est quia illæ habitudines non sunt oppositæ, sed potius necessario connexæ in una et eadem mutatione; actus vero et potentia non solum dicunt diversas habitudines, sed etiam oppositas; imo sese respiciunt tanquam terminos illarum habitudinum, et ideo cum alias habitudines sint diversarum rationum, necesse est ut actus et potentia non solum in re distinguantur, sed etiam diversificentur in suis rationibus formalibus, seu essentialibus. Quod etiam inductione ostendi potest, sive sumantur potentia et actus transcendentaliter, ut patet in materia et forma, et in quolibet principio activo, et ejus actione, sive prædicamentaliter, ut nos præcipue loquimur; intellectus enim et intellectio essentialiter differunt; et sic de cæteris.

14. *Actus et potentia an semper sub eodem genere.* — Hic vero occurrebat statim quæstio, esto potentia et actus specie differant, an necessario esse debeant sub eodem genere; hæc enim quæstio late disputari solet, præsertim propter Aristotelem, 12 Metaph., cap. 5, dicentem, eadem esse principia rerum in omnibus generibus, scilicet, actum et potentiam. Sed hæc res late est a nobis disputata supra, disput. 14, et ideo breviter dicendum est, potentiam activam et actum non necessario esse ejusdem generis; imo, si sermo sit de proprio et immediato actu, qui illi respondet, quique est actio, semper esse diversi generis, cum principium agendi semper sit substantia, vel qualitas; si vero ipse terminus seu effectus dicatur actus talis potentiæ, interdum erit ejusdem, interdum diversi generis, pro ratione agentis univoci vel æquivoci, ut satis constat ex supra dictis de causis agentibus. At vero potentia passiva

transcendentaliter sumpta non semper est ejusdem generis cum suo actu, sed tunc solum quando potentia est per se primo ordinata ad actum, ut citato loco late declaravimus. Quapropter potentia prædicamentalis, si passiva sit, semper est ejusdem generis cum suo actu formali et perfecto ; nam hujusmodi potentia passiva, ut declaravimus, solum illa est quæ simul est activa per immanentem actum ; actus autem immanens ejusdem generis est cum sua potentia, cum sit vera qualitas, ut præcedente disputatione ostensum est.

SECTIO VI.

Utrum actus sit prior potentia duratione, perfectione, definitione et cognitione.

1. Has omnes comparationes inter actum et potentiam fecit Aristoteles, lib. 9 Metaph., c. 8 et sequentibus. Et fere easdem fecimus supra inter causam et effectum, et postea inter substantiam et accidens. De quibus fere eadem ratio est quæ de actu et potentia ; nam inter hæc etiam aliqua ratio causæ et effectus intercedit. Semper autem est præ oculis habenda illa distinctio, quod aliud est comparare rem ipsam, quæ dicitur esse in potentia objectiva, seu logica, ad rem existentem in actu ; aliud vero est comparare potentiam realem ad realem actum illi correspondentem. Aristoteles enim, in dicto loco, interdum in uno sensu, interdum in alio loqui videtur. Est autem in his longe diversa ratio, et ideo sigillatim ac breviter de his comparationibus dicendum est.

Comparatur res in potentia ad seipsam in actu existentem.

2. In priori ergo sensu, sive in communi de actu et potentia loquamur, sive in particulari de eadem re prout in potentia, comparata ad seipsam prout in actu, clarum est, actum esse priorem quam potentiam perfectione, quia unicuique rei melius est esse in actu quam in potentia, imo absque esse in actu nulla est vera et realis perfectio, quæ in rerum natura aliquid sit, ut supra tractando de existentia declaravimus. Et ideo simpliciter etiam comparando actum ad potentiam, melior est actus ex suo genere ; quare, cæteris paribus, quo res plus habet de actu, magisque est separata a potentialitate, eo est perfectior. Et hinc etiam fit, ut cæteris paribus, quo res minus est composita ex actu et potentia passiva, et per seipsam actualior est, eo sit perfectior, quia eo magis elon[ga]tur ab esse in potentia ; hujusmodi enim e[sse] in potentia aut maxime fundatur in pote[ntia] passiva, aut in potentia logica cum extrins[eca] potentia activa causæ agentis.

3. *Actus prior est cognitione quam po[ten]tia.* — Rursus secundum hanc etiam com[pa]rationem certum est, actum esse priorem [po]tentia cognitione, quod in duplici sensu s[umi] potest : primo, comparando res diversas, ut illa censeatur cognitione prior, quæ p[lus] habet de actu, minusque potentialitatis [in]cludit, quod est verum, si per illam pri[ori]tatem non intelligatur ordo aliquis inter [hu]jusmodi res, ita ut una prius debeat cogn[os]ci quam alia ; hoc enim non est necessari[um], ut per se constat ; sed intelligatur solum prioritas consistere in quadam majori [cer]titudine, quæ ex parte talis rei est ut cog[nos]catur, quomodo dixit Aristoteles, 2 Meta[ph.], text. 4, sicut se habet aliquid ut sit ens, i[ta] habere ut sit cognoscibile. Quod etiam [est] verum consideratis meritis rerum secun[dum] se ; quoad nos non ita semper conting[it], [ut] latius diximus disput. 9, sect. ult. Secu[ndo] modo intelligitur assertio comparando e[an]dem rem in potentia ad seipsam in act[u], [et] sic præcipue loquimur ; idque significat [Aris]toteles supra, cap. 11, dicens, quæ sunt [in po]testate, non posse intelligi, nisi reduca[ntur] in actum, quia actus est principium cog[nos]cendi unamquamque rem. Quod verum [est] etiam de actu existentiæ, ac per se loqu[endo] de scientia, quatenus ex rebus ipsis co[mpa]ratur aut habetur. Quod in nobis manife[stum] est ; non enim possumus cognitionem re[rum] consequi, nisi a rebus existentibus ini[tium] sumamus. Neque enim res possibiles cog[nos]cimus, nisi ex actualibus, neque præte[ritas] aut futuras, nisi ex iis quæ aliquando [præ]sentes fuerunt ; neque privationes cogn[osci]mus, nisi ex rebus positivis, neque enti[a ra]tionis, nisi ex realibus. Et ratio in nobi[s est] clara, quia sumimus scientiam ex rebus [ipsis], et per sensum illam accipimus ; non po[test] autem sensus immutari nisi a rebus [ipsis] existentibus.

4. Verumtamen non solum in nobis, [sed] etiam in Deo ipso hoc verum habet, si [recte] et accommodate intelligatur, quia etiam [Deus] ipse omnem suam scientiam habet pri[mo] per se circa rem actu existentem, vel [de re] actu existente ; nam primo ac per se co[gnos]cit seipsum, qui necessario actu existit [; de]inde, licet cognoscat creaturas possibile[s ...]

pendenter ab actuali existentia earum, non tamen cognoscit illas nisi per seipsum, et virtutem suam cognitam ut eminenter continentem in sua actualitate omnes creaturas possibiles. Quia licet Deus non accipiat scientiam a rebus extra se, accipit (ut ita loquamur) scientiam rerum extra se a seipso, tanquam primario objecto cognito.

. Alia vero ratio est de scientia Angelorum, quæ est veluti media inter divinam et humanam, et potest interdum esse de rebus possibilibus in seipsis immediate. Et ratio est, quia Angeli habent scientiam per infusionem specierum a prima causa, et quoad hoc quodammodo habent scientiam per doctrinam potius quam per intentionem. Et ideo dixi rationem esse de scientia, quatenus ex rebus ipsis comparatur et habetur. Unde etiam nobis contingere potest, ut per doctrinam habeamus notitiam de rebus possibilibus, etiamsi per suam actualem existentiam non moveant sensum et intellectum nostrum. Et ratio est, quia, quando cognitio habetur per doctrinam vel infusionem, jam supponit scientiam earumdem rerum in alio docente vel influente, in quo est scientia ex rebus, vel ex aliqua re actu existente; et ita etiam scientia per doctrinam, verum habet, quod saltem mediate provenit ex aliqua re actu existente, et sic extenditur ad cognitionem possibilium.

In quo est etiam notanda differentia inter humanam cognitionem et angelicam, quod humana cognitio, quæ acquiritur per doctrinam, nunquam potest esse perfecta, et habere rationem scientiæ, nisi simul ex rebus actu existentibus et cognitis aliquo modo sumatur, quia non potest intellectus humanus ex solius disciplinæ proprios rerum conceptus formare, quia doctor humanus proprias rerum species imprimere non potest, sed solum loqui verbis et signis ad placitum, quæ non sufficiunt ad proprios rerum conceptus formandos. Quare necesse est ut interdum juvetur discipulus experimento sensuum. Propter quod dixit Aristoteles, 1 lib. Poster., c. 14, eum qui sensu aliquo caret, non posse consequi perfectam scientiam earum rerum quæ solo illo sensu possunt percipi, et 2 Physic., c. 1, ait cæcum a nativitate, qui de coloribus ratiocinatur, de nominibus disserere, nam rem ipsam concipere non potest. Homo igitur etiam cum per doctrinam addiscit, juvari debet sensibus, qui solum circa res singulares et existentes versantur, ut possit scientiam acquirere, quanquam post semel acquisitam scientiam possit eam perfecte retinere, et ea perfecte uti circa rem non existentem, ut per se notum est, et tradit Aristoteles, 2 de Anim., c. 4, et lib. 3, c. 4. At vero angelica scientia potest esse perfecta circa rem possibilem, etiamsi ab Angelo nunquam sit cognita ut existens, nec per aliam rem objective cognitam ut existentem, sed immediate per suam speciem. Et ratio est, quia Angeli a suo Doctore Deo proprias et perfectas rerum species accipiunt simul cum intellectuali lumine sibi connaturali, quæ sunt perfecta principia propriæ scientiæ talium rerum. Verum est tamen has ipsas res possibiles non sciri secundum verum esse essentiæ sine aliqua habitudine ad actuale esse existentiæ; nam, ut supra diximus, essentia realis non est, nisi quæ apta est ad existendum. Et secundum hanc considerationem potest etiam dici actus prior definitione quam potentia, quia nec definiri potest, nec perfecte intelligi quid sit esse in potentia, nisi per esse in actu, vel per habitudinem ad illud.

Comparantur in duratione res in actu et in potentia.

7. Ultimo dicendum est in hac comparatione, non esse simpliciter necessarium ut esse in potentia præcedat duratione esse in actu, neque, e converso, ut esse in actu præcedat esse in potentia, neque in eodem individuo, neque in diversis in eadem specie; de facto tamen in omnibus rebus extra Deum esse in potentia præcedere duratione esse in actu, tam in speciebus quam in singulis individuis, quanquam necessario esse in actu virtuali seu eminenti ipsius Dei antecedat non tempore, sed natura quodlibet esse in potentia. Prior pars hujus assertionis sequitur ex opinione Aristotelis ponentis mundum æternum; sic enim non solum in Deo, sed etiam in creaturis (loquendo in communi ac confuse, et non in particulari de hac aut illa creatura) non antecessit duratione esse possibile ad esse in actu, quia ex æternitate ponuntur creaturæ actu extitisse. Et quamvis illa assertio Aristotelis falsa sit, non est tamen omni ex parte impossibilis, et ideo diximus non esse necessarium ut esse in potentia præcedat duratione ante esse in actu. Qui vero negant fieri posse aliquam creaturam ab æterno, consequenter dicent, esse in potentia necessario supponi ordine durationis ante esse in actu, in iis rebus quæ possunt esse in potentia, in Deo

etiam non habet locum hæc comparatio eo quod ex intrinseca necessitate sit in actu. Hanc vero sententiam non existimamus veram, nisi in rebus successivis, et ideo, absolute loquendo de creaturis, non censemus necessarium ut esse in potentia duratione præcedat rei productionem. Potuit enim quælibet species rerum permanentium ab æterno produci, et ita potuit, et ipsa species semper esse in actu ratione unius, vel plurium individuorum, et quodlibet etiam individuum, divisim loquendo, potuit ex æternitate esse in actu pro Dei arbitrio.

8. *Res omnes extra Deum prius duratione extitere in potentia, quam in actione.* — At vero de facto, cum ex fide constet omnia fuisse in tempore producta, fit ut omnes species omniaque individua rerum creatarum prius fuerint in potentia quam in actu proprio et formali. Aristoteles autem, quia posuit successionem generationum perpetuam, dixit, lib. 9 Metaph., cap. 8, licet respectu ejusdem subjecti, esse in potentia præcedat esse in actu, tamen respectu totius speciei, seu collectionis omnium individuorum, ante quodlibet esse in potentia antecedere aliquod esse in actu, quia non posset id, quod est in potentia, in actum reduci, nisi supponeret aliud in actu existens. Verum hæc sententia, ut dixi, procedit ex falso fundamento. Ratio vero tacta solum probat ultimam partem nostræ conclusionis, nimirum respectu totius speciei existentis in potentia, necessario supponi in actu aliquam eminentem virtutem, a qua possit illa potentia in actum revocari. Non enim potuissent creaturarum species esse in potentia, nisi præcessisset aliquod agens in cujus virtute continerentur, et ideo necesse est ut non prius fuerint in potentia, quam in aliquo actu, in quo virtualiter, seu eminenter fuerint contentæ, quem actum oportuit esse de se, et omnino necessarium, alioquin etiam ille prius fuisset in potentia quam in actu. Unde etiam debuisset contineri in illo actu eminenti et virtuali, cumque non possit in infinitum procedi, necessario sistendum est in aliquo actu per se necessario virtute continente omnia quæ habent esse in potentia. Atque ita in tota latitudine entis esse in actu est primum omnium, et ab illo quodammodo habet originem, quod res aliquæ sint in potentia. Et licet esse in actu ipsius entis necessarii non præcedat duratione ante esse in potentia aliorum entium possibilium, quia statim ac illud est, ex virtute ejus cætera sunt possibilia, anteced tamen ordine naturæ ob eamdem causam.

Comparatur unaquæque potentia ad suum actum.

9. Circa alteram comparationem inter potentiam realem et actum ejus, quæ magis a nostrum institutum spectat, distinguere ulterius possumus inter potentiam late et transcendentaliter sumptam, et propriam potentiam prædicamentalem; verumtamen ne in re facili immoremur, dicemus simpliciter et communi, et simul indicabimus, si aliqu fuerit proprium potentiæ prædicamentalis.

10. *Actus agentis ut sic non est perfecti quam potentia.* — Primo ergo dicendum es actum potentiæ agentis ut sic, ex suo gene non esse priorem perfectione, quam potentiam, imo neque tali potentia ut sic addi perfectionem, ex eo quod exerceat talem actum. Probatur : nam talis actus est aut ac hujus potentiæ, aut terminus actionis; ac autem ut sic, quid imperfectum est, ut per constat; terminus item actionis, per se quendo, non excedit virtutem activam, n fortasse illa tantum sit instrumentalis, ut tigit Aristoteles, lib. 18 Metaph., cap. 7. Potentia ergo activa ex suo genere non hal quod sit minus perfecta quam actus ej imo, cum ab illa procedat ejus actus, et ea participet quidquid perfectionis habet, cesse est ut ex suo genere sit perfectior, quod perfectissima potentia activa superet perfectione quemlibet actum, qui ab ij manare potest; quamvis in particulari alic virtus activa possit esse æqualis perfectio cum suo actu quoad terminum actionis, in univocis agentibus; aliquando vero minus perfecta, ut in virtutibus instrumentalibus.

11. *Effectus transeuntis agentis nulli addit illi perfectionem. — Actio transiens perficit agens.* — Quod vero talis actus perficiat ipsam potentiam, de termino actionis omnes fatentur, nisi aliunde recipiatur ipsamet potentia; tunc enim perficiet illam, non quia est terminus actionis ejus, formaliter loquendo, sed quia ipse est actus formalis ejus, et ita comparatur ad illam, ut ad potentiam agentem, sed ut ad recipientem. Seclusa autem hac habitudine, terminus actionis ut sic, est res extrinseca potentiæ agenti, et, ut supra dicebam, est proprie actus ejus, quia per se non habet habitudinem ad illam, sed media actione

est ergo perfectio ejus. De actione vero ıum id constat de potentia activa Dei, et ›ne ejus, quæ proprie solum est actio ad a; non est autem melius aut perfectius otentiæ actu agere quam non agere. De ace vero potentiæ activæ creatæ aliqui dubi- ,vel oppositum sentiunt; tamen si actio sit siens, non est formalis actus ipsius poæ agentis, sed solum extrinsece illam ›minat actu agentem; denominatio auextrinseca non est perfectio propria et alis; licet enim a quibusdam vocetur nseca perfectio, re tamen vera hoc non ›sse perfectionem, nisi nomine tantum. , si est extrinseca, nullum esse reale ›rt rei denominatæ; ergo nec realem ctionem; hæc enim non est sine esse , de quo plura dicemus infra disputando ;tione. Si vero loquamur de actione im›nte, illa quidem est perfectio formalis potentiæ, a qua manat, quia in illa maet ideo non tam est perfectio ejus ut s est, quam ut recipiens est, et conseter non perficit actio ut actio, sed ut ›tio, seu passio. Atque ita fit, ut poten- ;ens ex ratione sua non perficiatur actu ›ed potius ipsa perficiat effective actio- ;uam, et per illam perficiat, vel passum, fectum.

Operatio potentiæ activæ, an sit prior ione quam potentia. — Deinde dicendum otentiæ activæ operationem, per se lolo, non esse priorem cognitione aut tione ipsa potentia, sed potius e con- , nisi solum in potentia prædicamen- ;uæ per se primo instituta est ad tactionem. Probatur prior pars, quia virtiva ex suo genere est eminentior ac- ;ua, et potest esse res omnino absoluta, a transcendentali habitudine ad suum ; ergo cognitio aut definitio talis vir›er se non supponit cognitionem actio›s, nec per se illam requirit in sua ab- definitione. Quin potius e converso, lla actio, quatenus talis est, dicat habi›m ad tale principium, per se requirit ordinem ad illud cognoscatur ac de›r. Et e contrario, quia illa virtus est ı causa talis actionis eminenter conti- llam, cognita perfecte tali virtute, per tanquam per causam poterit actio ognosci; ergo ex se talis potentia est prior cognitione suo actu, quam e con-

1: *Objectio solvitur.* — Dices: potentia activa Dei etsi sit omnium perfectissima et absolutissima, non potest exacte cognosci seu deprehendi, quin cognoscatur actio ejus, saltem ut possibilis; ergo pendet exacta cognitio potentiæ ex cognitione actionis; ergo ex hac ratione potest talis actio dici prior cognitione sua potentia. Non desunt, qui negent assumptum; ego vero illud admittendum censeo, et negandam consecutionem, quia id non est propter dependentiam, sed propter eminentiam causæ et necessariam consecutionem. Sicut enim in superioribus sæpe diximus, aliquando contingere unam rem non posse esse sine alia, non quia ab illa pendeat proprie, ut a causa et a priori, sed quia per dimanationem, vel alio modo necessario illi conjungitur, sic in præsenti intelligendum est, posse unam rem necessario cognosci cum alia, non quia sit cognitione prior, sed potius, e converso, quia ex vi alterius necessario cognoscitur. Dixi autem in assertione, *per se loquendo*, id est, considerando ordinem, seu modum cognitionis, quem res ipsæ secundum se postulant; nam respectu nostri, sæpe contingit ut operatio sit prior cognitione quam potentia, quia non cognoscimus res a priori, sed per effectus. Addita vero est exceptio earum potentiarum, seu qualitatum quæ per se primo natura sua sunt institutæ ad actionem; nam cum earum essentia includat transcendentalem habitudinem ad suum actum, non potest, nisi per illum, seu in ordine ad illum cognosci, seu definiri, ut statim dicemus de potentiis passivis; nam in hoc eadem est utrarumque ratio.

14. *Potentia activa prior est natura, quam actu. — An etiam prior duratione.* — Tertio dicendum est, potentiam activam esse simpliciter priorem natura suo actu, posse etiam esse duratione priorem, quanquam non semper necessarium id sit. Tota hæc conclusio sumitur ex Aristotele, citato loco, et prima pars constat ex dictis supra de causis; nam potentia activa est causa efficiens sui actus; ergo et simpliciter prior natura illo. De ordine vero durationis, constat imprimis potentiam non posse esse posteriorem duratione suo actu, cum ad illum supponatur tanquam principium ejus. Excipit tamen Aristoteles illas potentias, quæ usu acquiruntur, ut est ars; sed illæ potius sunt habitus: nos autem strictius agimus de potentia, ut contra habitum distinguitur. Et ipsimet habitus, licet supponant actus, non tamen eos quos eliciunt, sed alios similes quoad sub-

stantiam vel speciem, qui necessario supponunt potentiam naturalem, a qua eliciantur. Deinde certum est, potentiam agentem per se non pendere ab actu suo. Et ideo ex hac parte non repugnat tempore antecedere. Aliunde vero non semper potentia ex necessitate procedit in actum, vel quia libera est, vel quia licet ex se agat ex necessitate, non tamen semper habet applicata omnia requisita ad agendum, vel certe quia actio ipsa successiva est, et ideo oportet ut saltem per instans supponat potentiam, quæ omnia latius dicta sunt superius, disp. 26.

15. Atque hinc facile e contrario ostenditur, non oportere ut semper potentia agens duratione præcedat suam actionem; nam si actio ex se neque fiat cum resistentia contrarii, neque includat intrinsece successionem, sed subito fieri possit, poterit simul esse tempore cum sua potentia. Nam potest talis potentia in primo instante sui esse habere simul conjuncta et applicata omnia requisita ad agendum; ergo si sit libera, pro sua libertate poterit simul exercere actionem suam; si vero sit naturalis, ex necessitate habebit actionem sibi coævam.

16. Quæ omnia vera sunt comparando in individuo unamquamque potentiam ad suum actum. Comparando autem in communi seu in specie et respectu diversorum individuorum potentiam activam ad actum suum, censent aliqui, ex Aristotele, 5 Metaph., cap. 8, necessarium esse ut potentia tempore præcedat actum. Verumtamen Aristoteles ibi non comparat potentiam activam ad suum actum, sed esse in potentia ad esse in actu, quæ comparatio in præsenti applicata solum potest habere hunc sensum, quod si in aliquo individuo est potentia agens tantum in potentia ad agendum, necessario in alio præcessit similis potentia actu agens: ut si Petrus est in potentia ad generandum, in alio præcessit potentia actu eliciens generationem. Quo sensu talis assertio supponit imprimis falsam sententiam de mundi æternitate; alioqui constat Adamum prius fuisse in potentia ad generandum, quam ullus hominum genuisset. Deinde etiam posito illo principio, comparatio illa formaliter non habet locum, nisi in iis potentiis quarum una procedit aliquo modo ab actu alterius, ut contingit in illo exemplo de potentiis generativis, vel in calore, qui vim calefaciendi accipit per priorem calefactionem. At vero in aliis actionibus id non est necesse, formaliter loquendo; ut, verbi gratia, licet Petr sit in potentia ad eliciendum amorem Dei, homines essent ex æternitate, non est neces ut præcesserit in aliquo similis potentia s actu, quia ille actus per se nihil confert seriem generationis. Igitur neque in indi duo, neque in specie est per se necess rium, ut potentia activa tempore præced actum suum.

17. Neque etiam de facto id est verum omnibus potentiis creatis, ut patet in pote tiis Angelorum, atque etiam primi homin ut est probabilius, saltem quoad intell tum et voluntatem, et consequenter eti quoad interiorem sensum; et de exterio bus, saltem quoad visum, est verisimilius n solum in homine, sed etiam in aliis anima tibus. Idem etiam apparet in actione luc de aliis autem virtutibus creatis nihil const In creatore vero potentia agendi duratio præcessit omnem suam externam actione quanquam id non fuerit ex necessitate, dixi, sed ex sua libertate.

18. *Potentia passiva suum actum du tione subsequi nequit.* — Atque eodem f modo (ne id repetere necesse sit) ratiocin dum est de ordine durationis inter pot tiam passivam et actum ejus; non enim test talis potentia ex natura rei esse temp posterior suo actu, cum ad illum supponat. Neque etiam est necesse ut sit prior temp illo; potest enim habere illum congenitu tamen ex genere suo non repugnat, q tempore præcedat, vel divisim, queml actum signatum, quia ante quemlibet po esse sub alio, vel collective, quia potest quando esse tantum in potentia, et sub n actu, ut patet in intellectu humano, et si libus, quanquam in aliqua potentia ex s ciali ratione id repugnet, saltem ex na rei, ut in materia prima, quæ omnia la dicta sunt supra, disp. 27, comparando sam materialem ad formalem.

19. *Potentia passiva ut sic imperfectio s suo actu.* — Quarto dicendum est poten passivam, quatenus talis est, esse m perfectam suo actu, non quia semper sit pliciter minus perfectum ens, sed quia m se habet actu suo, præsertim perfecto, q sine illo. Fere tota hæc conclusio tractat etiam supra comparando causam mat lem ad formalem; nam hæ comparati sunt ejusdem rationis. Unde sensus pr partis hujus assertionis est, potentiam p vam quoad aliquam conditionem semper

nus perfectam suo actu, quia potentia ssiva dicit quid informe et actuabile; fortur autem et quasi completur et actuatur r suum actum; ergo secundum hanc ratiom semper est minus perfecta suo actu. ec vero comparatio tantum est secundum id; unde ex illa non licet colligere passim potentiam in sua entitate simpliciter nus perfectam actu suo. Sed est hoc quim verum in substantiali potentia compaa ad suum substantialem actum, eo quod is actus dat esse simpliciter, constituitque npletam substantiam, ut in superioribus tum est comparando materiam cum for substantiali.

20. At vero in potentia passiva ad actum identalem distinctione opus est: aut enim s potentia non est per se primo natura ordinata ad talem actum, quam nos vonus potentiam transcendentaliter, aut est entia propria prædicamentalis, per se mo ordinata ad actum. De priori non pot dari universalis regula, quia cum illa, quæ talem capacitatem habet, non hat inde suam specificam et essentialem ionem, non est mensuranda in perfecie ex capacitate talis actus, sed aliunde propriis principiis. Unde fit ut interdum perfectior quam actus, interdum minus fecta; ut substantia, quæ proxime est ca aliquorum accidentium, est perfectior; quantitas vero, quæ passive comparad lucem, fortasse est minus perfecta m illa. Posterior autem potentia propria rædicamentalis, nunquam est pure pas, ut dixi, sed est simul principium acti suorum actuum, et ideo, ut opinor, iper est perfectior illis (loquor de actibus uralibus, ut omittam comparationem ad ernaturales, quæ ad nos non spectat) tanm principium eminens et æquivocum ilim; de qua re latius in libris de Anima, a hujusmodi potentiæ tantum in anima eriuntur.

i. *Potentia melius se habet sub actu quam illo.* — *Aristotelis limitatio.* — Ultima s conclusionis facile etiam probatur ex is; nam cum actus potentiæ passivæ sit nalis perfectio ejus, cum illi conjungi addit illi perfectionem, quam potentia se non habebat; ergo potentia sub tali u perfectior erit quam si illo careat. Di: compositum ex illa et actu erit perfecquam sola potentia; ipsa vero non erit fectior, quia semper manet eadem entitas distincta ab actu. Respondetur: sicut potentia informatur et actuatur per actum, ita etiam per illum perficitur, non quia ipsa simplex entitas potentiæ in sua perfectione essentiali crescat, sed quia illi intrinsece additur perfectio, quæ est veluti complementum ejus, et in optimo ac perfecto statu illam constituit. Et in hoc præcipue sensu ait Aristoteles, 9 Metaph., c. 9, actum esse perfectiorem potentia, quia potentia perfectius se habet sub actu quam sine illo. Hanc vero partem videtur statim limitare Aristoteles, ibid., c. 10, dicens, *in bonis quidem, actum seu esse in actu præferendum esse potentiæ, non vero in malis.* Et rationem reddit, quia eadem potentia est contrariorum actuum, ex quibus unus est bonus, et alius malus; semper enim unum contrariorum habet rationem privationis, et ita habet rationem mali respectu potentiæ; ideoque potentia sub actu bono semper perfectius se habet, quia melius est esse bonum simpliciter et in actu, quam esse in statu indifferenti ad bonum et malum; e contrario vero melius est, vel minus malum, esse in statu indifferenti ad bonum et malum, quam definite jam esse in deteriori statu.

An melius sit carere omni actu, quam pravum habere.

22. Sed occurrit circa hoc difficultas, quia actus, quicumque ille sit, aliquam perfectionem addit potentiæ; ergo si præcise comparetur potentia nuda, et in sola potentia existens, ad talem actum, melius illi est esse sub illo actu, quam omnino carere actu. Licet talis actus comparatus ad contrarium sit deterior, habeatque rationem privationis, comparatus tamen ad potentiam nudam, semper habet rationem majoris perfectionis. Et confirmatur, quia alias materia prima censenda esset in deteriori statu existere sub forma lapidis, quam si careret omni forma, quia hoc posteriori modo esset indifferens ad formam imperfectam et perfectam; in illo autem statu jam est definite sub forma imperfecta, quæ habet repugnantiam, et aliquam oppositionem cum perfectiori forma.

23. *Resolvitur dubiolum, et Aristoteles explicatur.*—Respondetur primo, intelligi posse hanc assertionem Aristotelis de bono et malo moraliter; sic enim melius est non operari, quam male operari, et sic vera est propositio, potissimum de actu potentiæ agentis ut sic. Nam bonum et malum morale non attri-

buitur alicui formaliter ut patiens est, sed ut est agens; quod si passio interdum mala denominatur, solum est quatenus per actionem malam est voluntaria. Et ita cessat difficultas tacta; nam illa solum procedit de perfectione physica et entitativa, quæ additur potentiæ receptivæ per quemlibet realem actum. Sed licet doctrina hujus responsionis vera sit, Aristoteles tamen et loquitur de actu potentiæ passivæ ut sic, et latius de actu bono, et malo naturali, ut patet ex exemplis quibus utitur, scilicet, posse esse sanum, et ægrotare, etc.

24. Quare secundo dici potest, in actu imperfecto duo considerari posse, scilicet, positivam perfectionem, secundum quam actuat potentiam, et privationem aliquam, ratione cujus habet rationem mali; ex priori capite concedi potest argumento facto, melius esse habere talem actum, quam omnino carere actu, quia ille actus ut sic non habet rationem mali, sed boni, secus vero sub posteriori ratione, quia, ut sic, non ponit perfectionem, sed tollit. Addo vero, ad hoc magis explicandum, dupliciter posse receptivam potentiam comparari ad aliquos actus contrarios seu repugnantes. Primo, ut omnino indifferenter se habens ad utrumque illorum, utpote, quæ ex se neutrum definite postulat, ut comparatur materia ad omnes formas substantiales, et consequenter etiam ad accidentales contrarias, vel repugnantes, et hoc modo concludit argumentum, talem potentiam melius esse sub quolibet actu, etiam imperfectissimo, quam sine ullo, quia ille actus non habet rationem mali, sed minoris boni. Alia vero est potentia, quæ licet possit recipere actus contrarios, tamen vel unus est connaturalis, et alter violentus, vel unus est simpliciter debitus ad perfectionem talis potentiæ, alius vero licet admitti seu recipi possit in tali potentia, repugnat tamen perfectioni illi debitæ, sive hoc proveniat ex alio actu conjuncto tali potentiæ, sive ex aliqua intrinseca inclinatione illius. Ut in lapide est potentia passiva ad motum sursum et deorsum, ratione tamen formæ unus est illi debitus, et alter repugnans. Voluntas etiam est in potentia ad recipiendum actus virtutis vel vitii, ex quibus prior est debitus, et alter repugnans perfectissimæ inclinationi ipsiusmet voluntatis ut sic. Igitur respectu talis potentiæ melius est carere utroque actu, quam esse sub actu sibi repugnante, qui proprie habet rationem mali; nam hoc modo perfectio actus non attenditur ex sola entitativa perfectione illius formæ, quæ est actus, sed maxime ex proportione inter actum et potentiam. Unde, licet calor sit simpliciter perfectior quam frigus, et aqua possit esse sub utroque actu, nihilominus non est illi melius esse sub calore, quam sub frigore, quia non est ita illi debitus et proportionatus. Atque hoc potissimum modo locutus est Aristoteles citato loco.

25. *Potentia passiva ad actum primo ordinata posterior est cognitione et definitione quam ipse.* — Ultimo dicendum est, potentiam passivam esse posteriorem cognitione et definitione suo actu, non solum quoad nos, sed etiam secundum se et natura sua. Hæc conclusio intelligitur de potentia passiva per se primo instituta propter actum, qualis est in substantialibus materia prima; de cujus cognitione per formam dictum est in disput. 13 et 15. In accidentibus vero sunt hujusmodi potentiæ illæ, quæ ad actus immanentes recipiendos ordinantur, ut ex superioribus constat; hæ autem potentiæ sunt propriæ animalium, vel superiorum viventium; quare demonstratio hujus conclusionis potissimum pertinet ad scientiam de anima, ubi ostenditur potentias specificari ab actibus. Ex quo principio probanda est dicta assertio, quia principia sunt aliquo modo cognitione priora, quam ea quæ sunt ex principiis; sed actus est aliquo modo principium potentiæ in quantum est specificans ipsam, et in quantum est id propter quod talis potentia primario instituta est; ergo actus ut sic est prior cognitione. Rursus id, per quod aliquid definitur, est prius definitione quam ipsum definitum; sed potentia hujusmodi definitur per actum tanquam sumens ab illo speciem; ergo est actus prior definitione quam potentia. Principium autem illud, quod hujusmodi potentiæ speciem sumant ex actibus, nunc supponitur ex nobis, ut communiter receptum; nam fusius disputandum est in libr. de Anima. Nunc solum dicimus, intelligendum esse specificari potentiam per actum, non ut per intrinsecam differentiam, sed ut per terminum intrinsecæ habitudinis potentiæ ad actum; intelligendum etiam esse de actu adæquato, vel secundum rem, vel secundum aliquam rationem communem respectu potentiæ. Et sic est res carens difficultate: nam eadem est ratio quoad hoc de potentia, quæ est de qualibet re includente respectum transcendentalem ad aliam, ut supra diximus de

materia et forma, et infra dicemus de habitibus, ubi hoc magis explicabimus, et aliquid dicemus tractantes de Ad aliquid, et de actione, et passione.

26. *Objectioni satisfit.* — Sed dices : potentia et actus sunt correlativa, et sicut potentia non potest cognosci nisi per actum, ita neque actus nisi per potentiam ; ergo non magis potentia est prior definitione quam actus, sed ad summum erunt simul cognitione. Respondetur, actum et potentiam, prout nunc de illis loquimur, non esse relativa prædicamentalia, sed transcendentalia ; in relativis autem transcendentalibus non repugnat terminum habitudinis esse simpliciter priorem cognitione, quam ipsum relativum transcendentale. Deinde concedo actum et potentiam, de quibus nunc est sermo, habere inter se mutuam dependentiam in cognitione et definitione ; et ea ratione vel esse aliquo modo simul cognitione, vel potius invicem comparari ut prius et posterius in diversis generibus causarum, simpliciter tamen actum censeri priorem, quia ille est qui determinat, et quasi dat ultimam speciem. Loquimur autem de actu actuanti ; nam si sit sermo de actu simpliciter, sic dari potest actus abstrahens ab omni potentia, qui per idem nullo modo definiatur. Vid. Cajetan., 1 p., quæst. 13, art. 7, ad 2 Scoti. Et hæc sufficiant de potentia et actu ; nam cætera, quæ de his disputari possent, propria sunt scientiæ de anima.

DISPUTATIO XLIV.

DE HABITIBUS.

Quid hic nomine habitus intelligatur. — Significatio hujus nominis, *habitus*, in superioribus, explicando species qualitatis, satis declarata est, et ex ibi dictis sumo, sermonem in præsenti esse de habitu, prout est propria quædam species qualitatis proxime ordinata ad juvandum potentiam in operatione sua, et consequenter quatenus est secundum rem et essentiam species distincta, et a potentia, et ab actu, et a duabus ultimis speciebus qualitatis. Nam, licet quædam qualitates, bene et permanenter afficientes ac disponentes subjectum secundum aliquod esse accidentale, soleant appellari habitus, tamen illæ qualitates secundum propriam essentiam potius spectant ad tertiam speciem passibilium qualitatum ; et ideo propriam disputationem non requirunt, illasque prætermittere necesse est, ne ambiguitate vocis cursus disputationis impediatur. De habitu vero prout vestimentum significat, aut esse vestitum, infra erit specialis disputatio. De his igitur habitibus primum videndum erit, quæ sit eorum necessitas, quæ essentiæ, et quæ causæ vel proprietates, postea de eorum distinctione, unitate, vel multitudine nonnulla attingemus, specificam ac particularem considerationem eorum ad propria loca remittentes.

SECTIO I.

An sit, et quid sit, et in quo subjecto sint habitus.

1. Duæ primæ partes in titulo propositæ facillime expediri possunt ex dictis in superioribus; quod enim aliqui sint habitus, extra controversiam est, ex communi omnium philosophorum consensu, et in Theologia habet peculiarem certitudinem ex habitibus infusis.

Quibus modis constet dari habitus.

2. *Habitus sunt in rerum natura.* — Prima vero cognitio horum habituum sumpta est ex experientia humanorum actuum ; experimur enim usu et consuetudine actuum acquirere nos facilitatem in operando, quæ facilitas, cum realis quidam effectus in nobis sit, ac permaneat transactis actibus, aliquam formam realem et permanentem requirit, quæ in nobis sit, cum antea non esset ; hanc autem vocamus habitum : constat ergo experentia esse in nobis habitus.

3. *Species intentionalis unde probatur.* — Ut autem procedamus distinctius, et disputationem magis coarctemus, distinguamus duo genera qualitatum, quæ nostris potentiis adduntur, ut illis ad operationes suas juventur ; quædam sunt ad conjungendum objectum potentiæ, quæ dicuntur requiri ex parte objecti, et solum sunt necessariæ in potentiis cognoscentibus ; aliæ sunt quæ adduntur potentiæ ad augendam virtutem ejus in operando, ex quo habent ut dent facilitatem in operatione, ut infra dicam, quod in voluntate evidentius constat ; illa enim non indiget qualitatibus ex parte objecti, et tamen usu acquirit facilitatem in operando. Utrumque ergo genus harum qualitatum sub specie habitus continetur, ut in superioribus dixi ; ex diverso tamen principio probanda est utriusque existentia vel necessitas. Nam priores qualitates, simpliciter loquendo, supponuntur ad actus tanquam omnino

necessariæ ad illos ex natura rei; posteriores vero consequuntur ex actibus, nunc enim non agimus de habitibus per se infusis. In præsenti ergo solum intendimus agere de habitibus posteriori modo sumptis; nam priores, qui proprie vocantur species intentionales, in scientia de anima considerantur. Unde ad probandum esse habitus in illo sensu, utendum nobis esset illis mediis quibus philosophi, contra Durandum et alios, probant dari species intentionales, quæ partim sumuntur ex iis, quæ experimur in sensibus externis, præsertim in visu et speculo, partim et maxime ex memoria et abstractiva rerum cognitione, partim ex modo cognoscendi talium potentiarum per repræsentationem, ad quam non possunt determinari, nisi ab objectis, mediantibus speciebus. Itaque in hoc sensu satis constat, et habitus esse, et ubi sint, nimirum in quacumque potentia cognoscitiva juxta proportionem et capacitatem ejus, et quid etiam sint; sunt enim qualitates quædam, quæ sunt veluti semina aut instrumenta objectorum, quibus mediantibus virtutem suam conjungunt potentiis cognoscitivis, ut eas determinent, et in actu primo constituant ad sui cognitionem efficiendam. Neque de his habitibus in hoc tractatu plura nobis dicenda sunt.

4. Aliud ergo genus habituum, de quo in præsenti agimus, sola experientia supra dicta cognitum est, quia talis habitus per se loquendo, et in ordine naturali, nunquam supponitur ad actus. Unde Aristoteles, 9 Metaph., cap. 5 et 8, ait, quasdam esse potentias, id est, principia activa operationum, quæ haberi non possunt, nisi per actus; et exemplum adhibet in arte. Adeo ut etiam habitus per se infusi, quatenus per se supponuntur ad actus, ut connaturali modo fiant, magis censeantur habere rationem potentiarum, quam habituum. Quod ergo hujusmodi habitus sint, a nobis solum cognosci potest ex actibus, quatenus aliquam facilitatem, et consequenter novam aliquam facultatem operandi in potentiis relinquunt. Ex quo etiam obiter constat, necessitatem horum habituum non esse necessitatem simpliciter, sed ad melius esse, seu ex suppositione, vel in ordine ad talem effectum. Nam absolute potentia est sufficiens ad efficiendum actum sine tali habitu; alioqui nunquam posset actus præcedere habitum; tamen ut facilius et promptius operetur, necessarius est habitus; quæ potius est utilitas quædam, quæ vocatur etiam necessitas ad melius esse; et idem es quod dici solet, hos habitus non esse neces sarios ad substantiam actuum, sed ad facu tatem; ad hunc ergo peculiarem effectum scilicet, promptitudinem in operando, nece sarii sunt. Quo item fit, ut ex supposition actuum talis habitus sint necessarii, qui necessaria sequela, et naturali activitat (qualiscumque illa sit) consequuntur. Qu omnia ex Aristot. desumuntur, 3 Ethic., c. 5

5. *Propter quid potentiis et actibus ad ha bituum productionem vires indiderit natura* — Unde etiam colligi potest ratio, ob quan natura dederit, et potentiis ipsis capacitaten ad hos habitus, et actibus ipsis vim et effi cacitatem aliquam, ut ex eis sequantur hi ha bitus, quia, nimirum, potentia ex se poten est, et indifferens ad varios actus, et inter dum etiam ad repugnantes, vel ob aliquan imperfectionem non habet totam determina tionem et propensionem, quam habere potes ad aliquem actum. Quia ergo natura inten dit optimum operandi modum, juxta unius cujusque rei capacitatem, et hæ potentiæ no possunt habere ex natura sua innatam totan virtutem necessariam ad operandum singu los actus suos cum tota promptitudine et fa cilitate, ideo aptitudinem et vim aliquam natura habent, ut saltem usu et exercitio ac tuum possint hujusmodi facilitatem acquire re. Et hæc sufficiunt de quæstione, an sin hujusmodi habitus; nam si quæ objectione fieri possunt, faciles sunt, et ex hac ultim animadversione solvuntur, et magis ex ii quæ statim dicemus de subjecto horum ha bituum.

Essentia et definitio habitus.

6. Secundo dicendum est quid sit habitus quod etiam est facillimum ex dictis; es enim qualitas quædam permanens, et de s stabilis in subjecto, per se primo ordinata a operationem, non tribuens primam faculta tem operandi, sed adjuvans et facilitans il lam. Hæc tota descriptio constat ex nomini interpretatione jam tradita, et ex dictis supr de speciebus qualitatis. Itaque, quod form illa, quam actus relinquunt, et dat prompti tudinem in operando, sit qualitas, eviden est, tum ex communi definitione qualitati supra posita, tum etiam quia in nullo ali prædicamento collocari potest. Dicitur auten hæc qualitas permanens et stabilis, ut dis tinguatur ab ipsis actibus, qui dicuntur ess quasi in continuo fieri, quia ab actuali in

uxu potentiarum pendent, et ideo non so-
im qualitates sunt, sed etiam actuales ope-
itiones potentiarum vitalium; habitus vero
on habet hanc dependentiam, sed permanet
essante actuali influxu animæ, in qua est,
on ut actus secundus, sed ut actus primus;
im ad hoc causatur in anima, ut eam prom-
am reddat ad actus secundos eliciendos.
ide eadem experientia, quæ probat esse
ujusmodi habitus, probat esse hoc modo
alitates permanentes, quia ex actibus re-
quitur in homine hæc facilitas, etiam post-
am cessat ab operatione; nam cum post-
ad operandum redit, majori promptitu-
ne et facilitate operatur: permansit ergo
eo qualitas, dans hujusmodi promptitu-
em. Atque in hoc sensu intelligendum est,
n dicitur habitus *difficile mobilis,* si per
m particulam, id quod est essentiale et
nerale habitui, et non aliquis status acci-
ntalis, vel specialis aliqua proprietas ali-
us habitus, seu virtutis, significanda est,
clarius constat ex dictis disputando de
ualitate in communi, et speciebus ejus.

. Addimus vero, hujusmodi qualitatem
ere esse per se primo ordinatam ad ope-
onem, quia, ut in initio disputationis no-
, agimus de propriis habitibus, re ipsa et
ntia distinctis a cæteris speciebus quali-
; hujusmodi autem nulli sunt, nisi illi,
propter operationem fiunt. Nam si ali-
qualitates vocantur habitus, eo quod
vel male ac stabiliter disponant subjec-
in ordine ad esse, illæ secundum pro-
m essentiam magis pertinent ad passibi-
qualitates. Denique dicta experientia, per
n hos habitus probamus, simul declarat
arium finem horum habituum esse dare
itatem in operando; hac ergo ratione
ius per se primo ordinari ad operationem.
Quia vero commune hoc est ipsis poten-
in quibus habitus resident, addimus in
itione, habitum non ordinari ad opera-
m, ut primam facultatem operandi. Ubi
primam facultatem non intelligimus so-
principium principale, seu radicale ope-
nis, quod est anima, sed proximam fa-
tem, quæ absolute confert primam po-
tem operandi; hanc enim supponit ha-
, ut diximus, et illam juvat, et promovet,
cilius operetur. Atque ita satis constat
sit habitus in communi. Et quamvis in
canda descriptione, ad habitus acquisi-
præcipue respexerimus, tamen ex se com-
is est, etiam infusis; nam etiam per se
primo ordinantur ad operationem, et quam-
vis non dent solam facilitatem, sed simul ali-
quo modo facultatem, et connaturalitatem
operationis, tamen absolute prærequirunt
priorem potentiam proximam, eamque elevant
ad tale genus operationis. Denique addi so-
let, habitum esse, quo bene, vel male dispo-
nitur potentia ad operationem. Quod sumi
potest ex Aristotele, in Prædicam., et 7 Phys.,
c. 3. Verumtamen in illa disjunctione non
tantum definitio, sed etiam divisio habitus
comprehenditur; inter habitus enim sunt vir-
tutes et vitia, seu quidam sunt consentanei
naturæ, alii repugnantes, et ideo quidam
boni, alii mali dicuntur; omnibus tamen
commune est ut ad suas operationes per se
tendant, et facilitatem præbeant. Hanc ergo
communem rationem satis fuit in definitione
ponere.

Subjectum habitus.

9. Tertio loco potest ex dictis facile defi-
niri, in quo subjecto sint hujusmodi habitus.
Dicendum est enim, solum esse in viventibus
intellectualibus, et proxime tantum esse in
potentiis elicitivis actuum immanentium, et
quæ rationales sint, vel aliquo modo ratio-
nem participent. Prior pars ex posteriori con-
stat: nam cum prædictæ potentiæ sint pro-
priæ viventium rationalium, si habitus solum
esse possunt in hujusmodi potentiis, tantum
etiam esse poterunt in prædictis viventibus.
Hic vero dubitari poterat, an hoc sit intelli-
gendum de solis hominibus, vel etiam de An-
gelis. Sed quia hoc pendet ex proprio modo
operandi Angelorum, ejusque cognitione,
ideo illam partem Theologis omittemus, so-
lumque de hominibus dicemus. Posterior
ergo pars de subjecto proximo, quod solum
esse possit potentia elicitiva actuum imma-
nentium, probatur, quia de ratione habitus
est ut inclinet potentiam ipsam ad operan-
dum, et hoc modo eam facilem et promptam
reddat; ergo necesse est ut habitus sit proxi-
me in ipsamet potentia, quæ est principium
elicitivum operationis, quia nisi eam infor-
met, nec potest eam inclinare, neque in ulte-
riori actu primo constituere. Item, quia
unumquodque accidens debet esse in subjec-
to fini suo proportionato; sed finis proximus
habitus est operatio et promptitudo ad illam;
ergo subjectum ejus est ipsamet potentia,
quæ est principium proximum operationis;
nam illa sola habet debitam proportionem ad
illum finem.

10. Hinc ergo necesse est ut potentia, in qua proxime residet habitus, et activa sit, et passiva ; non enim potest esse proximum principium eliciendi actus, nisi sit activa, nec potest in se recipere habitus, nisi passiva sit. At vero tantum illa potentia est simul activa et passiva, quæ actus immanentes elicere potest ; ergo. Et confirmatur ; nam actus in illa potentia relinquit habitum , in qua ipse est, quia illammet potentiam, et non aliam reddit facilem ad operandum. Sed habitus manet in illa potentia, quæ est principium proximum talis actus ; ergo in eadem manet ipse actus ; ergo et ipse est actus immanens, et potentia, quæ est principium ejus, est elicitiva actuum immanentium. Unde hi actus, per quos producuntur habitus, tales sunt, ut, per se loquendo, nihil extra proprias potentias efficiant, quod est proprium actuum immanentium. Potest etiam hæc pars inductione confirmari ; sed hæc inductio facile constabit ex sequenti puncto.

11. *Quæ potentiæ habitus sint capaces.* — *Voluntas est habituum capax.* — Igitur probandum superest , hanc potentiam debere esse rationalem, vel aliquo modo rationis participem , ut est intellectus aut voluntas , vel etiam appetitus sensitivus humanus, et phantasia, seu cogitativa. Et quidem, quod in potentiis possint esse habitus, præter experientiam , constat ex utraque philosophia, naturali et morali ; nam in intellectu sunt virtutes intellectuales, et in voluntate morales, quæ ex parte censentur etiam esse in appetitu sensitivo ; et consequenter eis respondet aliquid proportionale in phantasia. Ratio autem a priori est, quia hæ potentiæ habent natura sua aliquam indifferentiam, seu indeterminationem in operando ; determinantur autem per suos actus ; ergo etiam sunt capaces habitualis determinationis, seu inclinationis ex actibus relictæ. Assumptum manifestum est in voluntate, nam est potentia ex se libera, et consequenter indifferens ad operandum et non operandum, et ad actus seu objecta contraria. Unde et ex parte sua non est ad alterutram partem satis determinata , et ex parte objectorum pati solet difficultates, eo quod cum aliqua ratione boni sit alia ratio mali conjuncta. Habet etiam voluntas, eo quod universalis hominis appetitus, varias inclinationes, tum ad ea quæ sunt per se bona et honesta, tum etiam ad ea quæ sunt commoda homini, inter quas inclinationes est interdum repugnantia, ex qua oritur difficultas operandi, quæ difficultas usu, et consuetudine actuum superatur, quod non fit ni per generationem habitus ; est ergo hæc potentia subjectum capax habituum.

12. *Intellectus receptivus est habituum.* — Atque eadem fere ratio locum habet in intellectu : nam, licet non sit adeo indifferens potentia sicut voluntas, tamen aliquo modo indifferentiam participat ; primum, in ferendo judicio de his rebus quarum evidentem cognitionem non assequitur, ut sunt illæ, qu sub fidem vel opinionem cadunt ; unde constat experientia difficulter removeri homine ab his rebus quarum habet inveteratam dem vel opinionem. Deinde, quanquam parte objectorum, quando evidenter ostendatur eorum veritas, naturaliter determinet ad judicium, tamen sæpe magnam difficultatem patitur intellectus noster in demonstranda veritate, et ideo usu et exercitatione actuum, facilitatem in hoc acquirit, quam n confert nisi habitus, ut etiam de habitu primorum principiorum in prima disputatione hujus operis declaravimus. Denique in habitibus practicis, præsertim in arte, id est evidentissimum ; quare Aristoteles, 9 Metaphysicæ, et ubicunque agit de potentiis agendi, quæ non nisi usu acquiruntur, præcipue ponit exemplum in arte ; illæ autem potentiæ non sunt nisi habitus, ut sæpe dixi.

13. *Appetitus sensitivus hominis capax est habituum.* — Deinde facile probari potest eadem pars de appetitu sensitivo hominis ex sententia Aristotelis, 1 Ethicorum, c. ult., et 3 Ethic., cap. 3 ; et D. Thomæ, 1. 2, quæst. 50, art. 3. Et ratio est, quia, licet appetitus hominis non sit simpliciter potentia libera, habet tamen aliquem modum indifferentiæ, ratione cujus potest per rationem et voluntatem in officio contineri ; quanquam, ut Aristoteles dixit, non despotice, sed politice obediat. Quo fit ut etiam in hoc appetitu variæ sint inclinationes, et quodammodo repugnantes ; nam ex vi sui generis naturaliter inclinatur ad sensibilia et delectabilia ; tamen ex vi conjunctionis et emanationis ex anima rationali habet inclinationem ad obediendum rationi, et ad appetendum ipsamet bona sensibilia, non tantum quatenus delectabilia, aut corpori commoda, sed maxime quatenus simpliciter bona homini existimantur. Ex qua duplici inclinatione nascitur, ut etiam hic appetitus non habeat a natura omnem determinationem ad suos actus, quam potest habere, et ideo potest acquirere habitum,

quo magis ad alteram partem inclinetur. Quod maxime necessarium est respectu eorum actuum, qui delectationibus sensibilibus aut commodis corporis sunt aliquo modo contrarii; non quia inclinatio naturalis ad eos actus in hoc appetitu minor sit, sed quia objecta sensibilia, quæ sunt magis propinqua et proportionata, vehementius movent. Propter quod quædam etiam virtutes morales in appetitu sensitivo collocari solent, ut tradit D. Thomas, 1. 2, q. 56, a. 4. Quod quomodo intelligendum sit, non spectat ad hunc locum; satis nunc erit asserere necessarios esse habitus in appetitu, quibus reddatur promptus et facilis ad obediendum rationi in materia harum virtutum, scilicet, temperantiæ et fortitudinis, et aliarum quæ sub eis continentur. Et hoc modo dicimus, vel etiam experimur mortificari, seu ad mediocritatem redigi passiones hujus appetitus exercitio virtutum, quod non fit, nisi per acquisitionem habitus. Et simili ratione, per contrarios actus acquiruntur habitus augentes impetum passionum; nam, licet inclinatio ad objecta sensibilia videatur maxime naturalis, et facillime prodire in opus, si non contineatur, nihilominus experimur consuetudine augeri, et vires acquirere ad resistendum rationi, quæ vix potest repugnare appetitui, quando nimia consuetudine ad hæc sensibilia trahitur; non est ergo dubium quin in hac potentia sit aptitudo ad generandos et recipiendos in se habitus.

14. *Phantasia hominis habituum capax.*— Denique idem esse consequenter sentiendum de hominis phantasia, seu cogitativa, docet etiam D. Thomas, dicta q. 50, art. 4. Quomodo autem id intelligendum sit, inferius ex solutione objectionum explicabimus.

15. *Quæ potentiæ habituum incapaces.* — Ultimo loco probanda est altera pars exclusiva, nimirum has solas potentias esse capaces habituum. Ratio autem est, quia omnes aliæ potentiæ præter has mere naturaliter operantur; per operationes autem mere naturales non acquiritur habitus, quia potentiæ determinatæ ad unum simpliciter ex natura sua non sunt capaces habituum; ut enim dixit Philosophus, 2 Ethic., cap. 1, *nihil eorum quæ sunt natura, aliter assuescit, ut lapis ferri sursum, aut ignis deorsum*; et similiter nec lapis velocius fertur deorsum, etiam si millies ante descenderit. Inductione etiam ostendi potest; nam aliæ potentiæ, aut agunt actione transeunte, et hæ non sunt capaces habituum, ut ostendimus; aut immanente, et hæ aut sunt sensus externi, de quibus satis constat experientia, non acquirere habitum operando; vel sunt phantasia et appetitus brutorum, et in his est nonnulla major dubitandi ratio, ut statim in objectionibus attingemus; nunc vero etiam de illis supponimus, cum sint potentiæ omnino determinatæ ad unum, non esse capaces habituum. Unde D. Thomas, 1. 2, q. 49, art. 4, ait, potentiam non esse capacem habitus, nisi aliquo modo se habeat indifferenter ad multa; ideo enim vires naturales non agunt operationes suas mediantibus aliquibus habitibus, quia secundum seipsas sunt determinatæ ad unum. Et ita declarat omnem habitum esse dispositionem, cum tamen dispositio (teste Aristotele) sit ordo habentis partes, quia, licet non sit necessarium ut ipsa potentia receptiva habitus in se habeat partes, necesse est tamen ut habeat ordinem et aliquam indifferentiam ad multa, ut ita possit per habitum ad unum potius quam ad aliud determinari.

SECTIO II.

An in potentia secundum locum motiva acquiratur habitus.

1. Sed circa dicta, et præsertim circa ultimam partem, supersunt nonnullæ objectiones. Prima est, quia potentia secundum locum motiva non est activa actione immanente, sed transeunte, et tamen illa est capax habitus; ergo. Major patet, quia, licet motus localis progressivus seu animalis soleat dici immanens, quatenus manet in eodem supposito, proprie tamen, et prout nunc loquimur, non est immanens, quia non manet in eadem potentia, imo neque in eadem parte subjecti, teste Aristotele, quia animal non se movet per se primo, sed per unam partem movet aliam. Præsertim quia argumentum non tantum procedit de potentia, qua homo se vel partes corporis sui movet, sed etiam de illa, qua movet aliquod extrinsecum copus, ut chordas cytharæ, aut penicillum. Probatur ergo minor, quia experimur per usum artis acquiri facilitatem et determinationem quamdam, non solum in mente, sed etiam in membris corporis. Cujus etiam signum est, quia, licet quis optime discat regulas artis, si non exercet ipsas externas actiones artis, nunquam acquiret promptitudinem et facilitatem in eis exercendis; imo vix poterit aliquam actionem earum artificiose

exercere. Rursus est aliud signum : nam qui diu exercuit hujusmodi actiones, postea fere sine ulla attentione mentis illas exercet exterius artificiose, et summa facilitate; ergo signum est illas actiones immediate fieri ex habitu, qui in ipso membro acquiritur. Quod si quis fortasse respondeat, etiam facilitatem non provenire ex habitu, sed ex aliqua alia qualitate, primum enervat omnem experientiam et rationem, qua probamus habitus esse. Deinde oportet ut explicet qualis sit illa qualitas, quod non facile fiet.

2. Unde propter hanc rationem nonnulli Theologi concedunt in hujusmodi etiam membris acquiri habitum, ut Scotus, in 3, dist. 33, q. unica, § Ad 1, in solut. ad 3; Gabriel., in 3, dist. 23, q. a. 1, dub. 1; Ocham, Quodlib. 3, q. 17. Qui consequenter aiunt, ut potentia executiva sit capax habitus, satis esse quod sit indifferens ad efficiendos varios motus, ita ut possit ipso usu ad unum motum determinari per qualitatem acquisitam.

Quæstionis resolutio.

3. Nihilominus dicendum censeo, in hujusmodi potentia et in membris externis non acquiri proprie habitum. Ita docet D. Thom., 1. 2, q. 50, art. 3, ad 3, et id sequuntur Thomistæ, Almain., in 3, dist. 23, q. 1, et in Moralibus, tract. 1, c. 17. Et probatur ex principio posito, quod habitus solum recipitur in potentia elicitiva actus immanentis, quod videtur a nobis sufficienter probatum. Et declaratur amplius in præsenti; nam si in externis membris acquiritur habitus, vel ille recipitur immediate in ipsamet potentia activa motus, quæ est in membris, vel non. Primum dici non potest, quia illa potentia non est receptiva, sed mere activa. Item quia illa est instrumentum ad nutum et necessitate naturæ obediens appetitui, et ita quantum est ex se, est omnino determinata, si applicetur ad agendum a superiori potentia, solumque habet indifferentiam quasi passivam, ut in unam partem potius quam in aliam inclinetur, eo quod non indiget habitu in se, sed in potentia movente, seu imperante. Dico autem *quasi passivam*, quia hæc potentia motiva dum per appetitum applicatur, non recipit in se aliquid, sed solum per naturalem subordinationem despotice obedit. Cum ergo hoc faciat naturali et omnimoda necessitate, non indiget habitu illam determinante et inclinante, neque est capax ejus.

4. Si vero ille habitus non recipitur in ipsamet potentia, sed in eodem subjecto, in quo est ipsa potentia, vel illa qualitas est virtus activa, vel solum dispositio passiva; primum dici non potest, primo, quia illa qualitas non erit habitus, sed potentia quædam quia non inest potentiæ, neque illam inclinat, aut reddit in se facilem ad operandum unde nec per se cum illa componit unum principium operationis. Secundo, quia illa qualitas ad summum erit per modum cujusdam impetus, qui non diu durat transacto motu, neque unquam invenietur in natura quod ex vi solius motus localis possit causari virtus activa similis motui, quæ sit qualitas permanens et stabilis per modum habitus. Si vero dicatur secundum, aperte sequitur, illam qualitatem non esse habitum operativum, de quo nunc loquimur, sed esse quamdam dispositionem materialem, quam acquiri in his membris per usum artis probabile est, et consentaneum D. Thomæ, dict. q. 50, art. 1, ubi ait, *dispositiones ad operationes principaliter esse in anima, secundario vero esse posse in corpore, in quantum corpus disponitur et habilitatur ad prompte serviendum operationibus animæ.* Hæc autem dispositio non videtur esse alia præter eas quæ vel ad modos quantitatis, aut ad primas qualitates, vel alias, quæ ex illis consequuntur, pertinent. Unde etiam in ipsis externis instrumentis artis experimur, interdum fieri ipso usu et exercitio aptiora, vel quia perficiuntur quoad figuram, aut quia efficiuntur magis levia aut molliora. Ad hunc ergo modum intelligi potest membra corporis reddi aptiora ad motum, quia nervi ipsi laxantur, vel contrahuntur magis, vel alia simili causa. Sicut etiam ipsæ vires nutritivæ consuetudine assuefiunt ad abstinentiam, vel moderationem, solum quia vel qualitates primæ remittiuntur, vel ipsæmet partes corporis exsiccantur, et ita etiam magis resistunt.

Satisfit rationi dubitandi.

5. Neque objectio facta aliquid amplius probat; fatemur enim per usum harum actionum acquiri habitum, non tamen in organo corporis, sed in potentiis animæ imperantibus et dirigentibus motionem corporis. Quod vero hic habitus non acquiratur perfecte sine usu externarum actionum, duplex est causa. Prior est, quam diximus de dispositione passiva: cum membra exterius operantur, intervenit actus interior, vel voluntatis, qui dicitur usus activus, vel intellectus, qui est præcepta

irectio talis usus, qui actus generant inter-um habitum practicum, ad talem actionem xternam accommodatum ; hi autem actus on exercentur solo discursu, aut disciplina irca regulas artis ; imo nec per usum alte-ius solum attente inspectum et considera-um, et ideo licet hæc possint conferre ad ac-uirendum aliqualem habitum internum, non amen ita perfectum, ut det facilitatem in su externo. Quod autem objiciebatur, has ctiones externas interdum exerceri artifi-iose sine internis actibus, ex habitu relicto ı ipsis membris, falsum esse censeo ; imo robabilius est in philosophia, etiam quoad ubstantiam non posse fieri hunc motum ani-ıalem sine actuali usu phantasiæ et appeti-ıs, nedum quoad modum artificiosum. Sem-er ergo intervenit directio artis , quamvis iterdum, vel propter magnam facilitatem, el quia fit sine ulla reflexione, experimento on percipiatur.

SECTIO III.

An in brutis sint habitus.

1. *Dubitandi ratio.* — Secunda objectio st de internis sensibus brutorum ; videntur nim acquirere habitus, saltem illa animalia, uæ memoriam et experientiam participant, t Aristoteles docuit lib. 1 hujus operis, ap. 1. Experientia enim non fit sine acqui-itione alicujus habitus. Dicet fortasse ali-uis, in his brutis esse species et phantas-ıata, quæ manent in absentia objectorum, aque satis esse ad memoriam et experien-iam. Quod si illæ vocentur habitus, erit quivocatio in voce ; nam jam supra dixi-ıus, nos hic non loqui de speciebus inten-ionalibus. Hoc vero non satisfacit, quia sæpe pecies objectorum sensibilium non sufficiunt d prædictam experientiam. Quod ita decla-o : nam quando brutum ex naturali ins-inctu, apprehenso objecto sensibili, statim llud existimat esse nocivum, et fugiendum udicat, ad talem actum, præter speciem ob-ecti, necessaria est virtus innata ipsi poten-iæ, a qua illud judicium nascatur ; sed in-erdum brutum usu plurium actuum acquirit acilitatem, seu virtutem ita judicandi de liquo objecto, circa quod non habebat illam irtutem innatam, seu instinctum naturæ ; rgo acquirit non solum species objectorum, sed etiam habitum, qui ex parte potentiæ suppleat illam vim judicandi, seu existiman-di. Nam species talis sensibilis objecti per se sola indifferens est, et insufficiens ut deter-minet phantasiam ad tale judicium , seu existimationem.

2. Et hoc modo ait August., lib. 83 Quæs-tionum, quæst. 36, animalia bruta consue-tudine fieri domita et mansueta. Idem autem est dicere *consuetudine*, quod habitu. Et D. Thomas, 1. 2, q. 50, art. 3, ad 2, inquit, quod licet bruta animalia secundum se non sint capacia habituum operativorum propter naturalem determinationem quam habent in suis operibus , nihilominus quatenus hæc eadem animalia a ratione hominis per quam-dam consuetudinem disponuntur ad operan-dum sic vel aliter, *hoc modo in brutis ani-malibus habitus quodammodo poni possunt.* Cur autem dicat, *quodam modo*, explicat in-ferius , dicens deficere a ratione habitus, *quia habitus est, quo utimur, cum volumus*, ex Commentatore, 3 de Anima, comm. 18. At vero animalia bruta non possunt uti his qualitatibus, cum voluerint, quia non habent dominium suarum actionum. Sed hoc magis videtur pertinere ad moralem rationem ha-bitus quam ad physicam naturam , quia subdi voluntati extrinsecum est qualitati operativæ.

Quæstionis resolutio.

3. Nihilominus tamen dicendum censeo, in his brutis nullos esse habitus distinctos ab speciebus sensibilibus, seu phantasmatibus. Et ratio generalis est, quia in omnibus suis actibus determinantur ad unum ex vi objec-torum, prout eis repræsentantur. Quod sigil-latim declaro in singulis potentiis interioribus illorum, nam de sensibus externis nulla est dubitatio. In appetitu ergo non indigent ha-bitu, quia appetere non possunt aliquid, donec judicium phantasiæ determinate proponat objectum, ut prosequendum, vel fugiendum, et posito tali judicio, ex necessitate appetunt vel fugiunt. Unde non magis indigent habitu ad hujusmodi motus, quam grave ad descen-dendum deorsum.

4. Rursus per phantasiam semper etiam naturaliter apprehendunt aut judicant, juxta modum et qualitatem speciei, per quam eis proponitur objectum. Quod quidem mani-festum est, quando existimatio vel judicium fit in præsentia objecti, et præsertim si nulla consuetudo præcessit. Et ratio est clara, quia minorem indifferentiam habent potentiæ ap-prehensivæ quam appetitivæ ; si ergo in ap-petitu habent naturalem determinationem, a

fortiori in phantasia. Unde fit, si contingat aliquando ut concurrant bruto variæ species objectorum, quorum nulla sufficit ad determinandam apprehensionem, vel existimationem quasi practicam, de fugiendo aut prosequendo objecto, non posse determinari, donec species repræsentativa aliquo modo immutetur; unde si in itinere prius brutum hæret et timet progredi, si vero fortius pungitur, statim movetur, ideo est quia specie doloris vehementius excitatur et determinatur. Igitur in præsentia objectorum semper fit hæc apprehensio mere naturaliter ex parte potentiæ, posita sufficiente specie ex parte objecti.

5. Ex quo facile intelligitur, eodem modo determinari in absentia objectorum, etiam ex consuetudine, quia non minorem efficaciam requirunt ex parte phantasmatis in absentia, quam in præsentia objecti, tam post consuetudinem, quam in principio ejus; ergo semper naturaliter determinantur posito tali phantasmate; ergo non requirunt alium habitum, nec sunt capacia ejus. Consuetudo ergo in his animalibus non deserviet ad acquirendum habitum, qui inclinet potentiam, sed ut phantasma sic vel sic repræsentans, firmius adhæreat. Atque ita fit ut sine alia consuetudine, ex vi solius phantasmatis alicujus objecti sensati, non apprehendant aliquid insensatum, nec judicent esse fugiendum aut sectandum. Interveniente autem consuetudine, quia sæpius experitur brutum in præsentia talis objecti se pati dolorem, vel aliquid simile, species objecti illius sensibilis retinetur in memoria, tanquam repræsentans illud objectum, ut doloriferum. Atque ita ex vi phantasmatum, quæ per repetitionem actuum firmius hærent memoriæ, contingunt omnia, quæ per consuetudinem vel experientiam bruta videntur acquirere; ergo non est necessarius illis alius habitus. Nam, licet fingamus habitum in phantasia bruti, si species non repræsentet objectum cum omnibus circumstantiis requisitis ad determinationem, actus non poterit determinari. Si vero species repræsentet objectum cum omnibus circumstantiis, naturaliter determinabitur etiamsi non habeat habitum; est ergo impertinens talis habitus, et consuetudo solum efficit ut species repræsentet objectum sub his vel illis circumstantiis. Et hoc opinor sensisse D. Thom. cum dixit, *quodammodo esse habitus in his brutis*, ut ex solutione ad tertium a fortiori constare potest. Et addere etiam possumus, hanc ipsam imperfectam habilitatem vel consuetudinem, non habere proprie in eis locum, nisi quatenus aliquo modo sunt capacia disciplinæ per subordinationem ad rationem humanam; nam in sola experientia mere naturali minus imitantur modum, aut usum habitus, sed solum ex memoria repetita naturali instinctu operantur.

De hominis cogitativa et ejus habitu.

6. Dices: ergo idem dici poterit de cogitativa hominis, quod nullum acquirat habitum præter species conservatas in memoria, et repræsentantes hoc vel illo modo. Respondetur: ita videtur docere D. Thomas, dicto art., ad 3, ubi, de homine loquens, solum ait *in interioribus viribus sensitivis apprehensivi ejus posse poni habitus, secundum quos sit bene memorativus, vel cogitativus, vel imaginativus.* Et affert Philosophum, de Memor. et reminisc., c. 3, dicentem, quod consuetudo multum operatur ad bene memorandum. Non videtur ergo D. Thomas ponere alium habitum in nostro sensu interiori, nisi eum qui deservit memoriæ, qui non videtur distinctus ab speciebus magis vel minus perfectis.

7. Nihilominus verisimilius videtur, in cogitativa hominis acquiri habitum distinctum ab speciebus, dantem facilitatem, et inclinantem potentiam ad aliquos actus determinate. Ratio est, quia cogitativa hominis non est ita simpliciter determinata ad unum sicut phantasia bruti; nam potest aliquo modo ex imperio rationis moveri et determinari ad operandum, ut ibidem D. Thomas docet; et ideo sicut appetitus sensitivus hac ratione est capax proprii habitus, ita et cogitativa, ut promptius et facilius obsequatur rationi in suis apprehensionibus, et cogitationibus, et judiciis sibi proportionatis de sensibilibus fugiendis, vel appetendis. Et hoc totum existimo comprehendisse D. Thomam sub illis verbis, *ut homo sit bene memorativus, cogitativus, et imaginativus.*

SECTIO IV.

An in intellectu sint proprii habitus.

1. *Dubitandi rationes.* — Ultima objectio occurrit de intellectu hominis; nam cum sit potentia naturaliter operans, non videtur indigere alio habitu, præter species intelligibiles. Nam si illæ sufficienter repræsentan

bjectum, intellectus naturaliter assentit; si ero insufficienter repræsentant, vel non pot præbere assensum, vel non nisi juxta ifficientiam specierum. Et declaratur in unc modum in habitu scientiæ, aut primorum principiorum: nam si intellectus exacte prehendat rationes terminorum quibus nstat propositio immediata, naturali necesstate præbebit assensum: sin minus, prære non poterit; ergo ad talem assensum n est necessarius habitus præter species acte repræsentantes extrema propositionis. militer, si quis evidenter cognoscat medium ientificum, et illud applicet assentiendo ajori et minori propositioni, necessitate naurali eliciet assensum scientificum conclumis, et ita non indiget habitu. Si vero non nsideret medium scientificum, vel illud fficienter non applicet, non poterit habere sensum scientificum conclusionis; ergo pertinens est talis habitus, præter spes terminorum sufficienter et recte coorditas.

2. *Quorumdam opinio.*—Propter hanc obtionem ita sentiunt de habitibus intelles nonnulli Thomistæ, Sonc., 5 Metaph., æst. 9. Et videtur fuisse sententia D. Thoe, quæst. 24 de Veritat., art. 4, ad 9, ubi , habitum intellectus esse aliqualem ordionem specierum. Idem sentit in q. 10, . 2, ubi postquam probavit in intellectu ssibili remanere species intelligibiles post ualem considerationem, subdit, et *harum linatio est habitus scientiæ;* idem significat 2, quæst. 67, art. 2, ubi ait, formale in entia esse species intelligibiles, materiale ro esse phantasmata; et 3 parte, quæst. 12, . 2, sentit augmentum habitus scientiæ oprium et secundum essentiam ejus, contere in augmento seu additione speciem.

Quæstionis resolutio.

3. *Ratio conclusionis.* — Nihilominus tan verior est sententia quam proposuimus, nirum, generari in intellectu proprios haus distinctos ab speciebus intelligibilibus linantes ipsum ad proprios actus, et ad nvenientem usum specierum. Et hæc est inio magis recepta in schola D. Thomæ, am tenet Capreolus, in Prologo Sentent., æst. 3; et Cajetanus, 1. 2, quæst. 54, art. Ferrar., lib. 1 cont. Gentes, cap. 56, et mitur etiam ex D. Thoma, aliis locis. Nam 2, quæst. 51, art. 2 et 3, dicit habitus intellectuales acquiri per actus intellectus; et quæst. 14, art. 4, ad 3, dicit habitum scientiæ perfici per actum, cum ad novas conclusiones extenditur, et non generari tunc alium habitum; at vero species intelligibiles non fiunt per actus, sed potius ipsæ species sunt principia actuum, et quando scientia extenditur ad novas conclusiones, certum est acquiri novas species intelligibiles. Denique, dicta quæst. 54, art. 4, expresse dicit habitum esse simplicem qualitatem, et non collectionem plurium. Ratione vero probatur, quia species intelligibilis non requiritur ex parte potentiæ, sed ex parte objecti; unde est simpliciter necessaria ad operationem, et non tantum ad melius esse, sicut habitus, de quibus nunc agimus; ergo præter species intelligibiles necessarii sunt habitus in intellectu, qui juvent ipsam potentiam ex parte ejus, et ad assentiendum et judicandum facilem et promptam reddant. Patet consequentia, quia intellectus in ferendo judicio difficultatem patitur, etiam post acquisitas species objectorum; et ideo in principio magna inquisitione et consideratione indiget; post consuetudinem vero, vel frequentiam actuum, magnam experitur facilitatem; ergo signum est acquiri habitum.

4. Secundo idem declaratur inductione; nam in intellectu quidam sunt habitus qui dicuntur virtutes, et alii qui non sunt virtutes, ut infra dicemus. Et similiter quidam dicuntur practici, alii vero speculativi; hæ autem distinctiones vix aut nullo modo possunt applicari ad species intelligibiles. Rursus, de habitibus qui non sunt virtutes, negari non potest quin sint distincti ab speciebus, quia etiam post acquisitas species, imo et post actualem considerationem medii, seu rationis assentiendi, adhuc intellectus est indeterminatus; ergo est capax habitus, quo in ea determinatione facilitatem et promptitudinem acquirat. Dices eam determinationem esse a voluntate movente intellectum, et ideo non esse necessarium habitum in intellectu, quia, posita motione voluntatis, intellectus ex necessitate assentit. Respondetur, etiamsi in his actibus voluntas aliquo modo moveat intellectum, etiam ex parte ejus postulare optimam dispositionem, ut prompte et faciliter obediat, maxime cum intellectus non moveatur a voluntate ad assensum, nisi rationali modo. Atque ita in assensu fidei divinæ præter habitum piæ affectionis, qui est in voluntate, ponunt Theologi in intellectu

habitum fidei divinæ, et proportionali modo datur habitus intellectualis fidei humanæ, vel opinionis.

5. Præterea habitus intellectuales, qui sunt virtutes, ponuntur ab Aristotele, libro 1 Ethic., cap. 13, et lib. 2, c. 1, et quinque numerantur, lib. 6, cap. 3, quarum duæ sunt practicæ, scilicet, ars et prudentia; quas certe constat non consistere in solis speciebus, quæ facile acquiruntur, et memoriæ etiam mandantur, sed in alio habitu, magno usu et habitudine acquisito. Unde sæpe Aristoteles quoad hoc æquiparat duos habitus virtutibus moralibus, ut patet ex 9 Metaph., et 2 Ethic., cap. 1. Tandem de aliis virtutibus speculativis, quamvis minor appareat necessitas propter naturalem modum assentiendi, nihilominus tamen propter imperfectionem nostri intellectus, qui in his veritatibus assequendis difficultatem patitur, necessarius est habitus facilitatem præbens, quod supra, disputatione 1, in ipso habitu principiorum, et in habitu metaphysicæ, quæ est naturalis sapientia, declaravimus. Est autem eadem vel major ratio de habitu scientiæ, quod magis perspicuum fiet inferius solvendo argumenta.

6. Tertio probatur hæc sententia, quia species intelligibiles secundum se sumptæ solum repræsentant res simplices et incomplexas; ergo ex solis illis, vel ex quacunque collectione earum non fit homo sciens aut prudens, sed ex facilitate et promptitudine utendi convenienter his speciebus, et componendi ac discurrendi, et præsertim judicandi de rebus apprehensis, seu repræsentatis per illas. Dices, propterea dictum non esse ab auctoribus prioris sententiæ, habitum esse species, vel collectionem specierum, sed species recte ordinatas, seu ordinationem specierum. Sed inquiro quidnam sit hæc specierum ordinatio; nam species solum sunt qualitates quædam inhærentes intellectui in actu primo, inter quas secundum se nullus potest intelligi ordo, nec secundum situm, cum sint in subjecto indivisibili, nec secundum inhærendi modum, quia una non hæret mediante alia, neque secundum aliquod aliud genus causalitatis aut successionis, ut per se constat. Igitur ordinatio specierum nihil esse potest, nisi habilitas quam intellectus acquirit ad ordinate utendum his speciebus, et recte judicandum secundum illas.

Exponitur D. Thomæ sententia.

7. Et in hunc modum existimo interpretan dum esse D. Thomam, quotiescunque habi tum scientiæ appellat ordinationem specie rum. Non enim solas species posuit in intel lectu, ut ex aliis locis constat; nec intelliger potuit illam ordinationem esse aliquid reale ad ditum speciebus, et intrinsece seu formalite in eis existens, quia talis ordinatio intellig bilis non est, ut ostendi. Debet ergo intellig de ordinatione quasi effectiva, seu extrir seca, quam habent species ex vi habitu scientiæ, cujus sunt veluti instrumenta. Ne refert quod in priori loco de Veritate ait I Thomas, *quod specierum aliqualis ordinat habitum efficit*. Imo si hæc verba in rigor sumantur, potius nobis favent, quia distingu habitum ab speciebus. Unde per ordinati nem specierum ibi intelligere possum non habitualem ordinationem, sed actualem id est, ordinatum usum earum, quo habitu acquirimus. Atque eodem modo vocat speci *formale scientiæ*, quo modo loquendi maxi utitur comparando species ad phantasmat nam hæc remote et quasi per accidens com parantur ad scientiam, ob conjunctione animi ad corpus; species autem intelligibi immediate ac per se propter conjunctione objecti. Unde, quia objectum ipsum est qu formale respectu cognitionis et scientiæ, id hac etiam ratione possunt species appell formale in scientia, non vero quia formali sint ipsi habitus scientiæ. Quod vero ait Thomas, scientiæ habitum augeri acquiren novas species, non est intelligendum form liter, sed causaliter, quia nimirum acquis novis speciebus fiunt actus, quibus habi augeatur. Non est autem inconveniens mittere, interdum nomine scientiæ signific ipsum habitum cum suis speciebus, et Ic modo aliquas denominationes accipere tione specierum, non tamen propterea exc ditur habitus judicativus ab speciebus stinctus.

Satisfit rationi dubitandi.

8. Ad difficultatem ergo positam resp detur, quamvis intellectus sit potentia na raliter agens, ex parte tamen objectorum et mediorum, quibus utitur ad ferendum de bus judicium, sæpe non satis determin neque necessitari; et tunc esse utilem h tum ad inclinandum intellectum in un partem potius quam in aliam. Deinde, et m

ando ratio seu medium asserendi est evi-ns, non semper actu et formaliter appli-tur, seu consideratur; habitus autem de-rvit, ut feratur judicium absque expressa formali applicatione medii. Ut in exemplo) de actu scientiæ, quamvis ante habitum quisitum non possit quis præbere assensum identem conclusioni, nisi adhibita formali expressa demonstratione, tamen post ac-isitum habitum non semper indiget illo :mali discursu, sed proposita tali veritate, ıtim ex habitu illi præbet assensum evi-ntem. Et si quis postea velit demonstra-ınem applicare, etiam ad hoc erit utilis bitus, ut multo promptius et facilius possit i speciebus ad applicandum proprium me-ım, quo talis veritas demonstranda est. cut etiam ad assensum scientificum neces-ria est evidentia, non tantum præmissa-m, sed etiam illationis, et tamen non est :cesse ut quotiescunque assensus scientiæ ciendus est, feratur expressum ac formale dicium de bonitate illationis, sed sufficit ut : habitu id faciat intellectus, tanquam quip-am certum et evidens; et ad hoc multum :servit habitus dialecticæ. Denique eadem tione, etiam circa prima principia potest quiri habitus, quia licet in se sint per se ıta, nos vero in eis agnoscendis sæpe diffi-ltatem patimur. Unde talis habitus deser-t, ut debite componendo ipsos terminos per ecies apprehensos, facilius veritatem in-eamur in immediata eorum connexione.

SECTIO V.

Utrum habitus sit propter efficiendum actum.

1. *Intentio auctoris in hac sectione.* — In ıc dubitatione explicanda est causa finalis ıbitus, unde magis constabit ejus necessitas el utilitas. Et quia in iis rebus, quæ sunt eluti instrumenta per se primo ordinata ad erationem, finis et effectus in idem coin-dunt, simul explicabimus effectum et effi-ıntiam habitus. Ac denique quia hæc rincipia per se primo ordinata ad operatio-em, suam essentiam habent cum habitudine ranscendentali ad id, ad quod ordinantur, t inde sumunt suam rationem, vel speciem ıam, ideo consequenter videndum erit quo-ıodo habitus possit hac ratione comparari d actum, si e converso actus est effectus jus; et quo modo in hoc habitus et actus ibi adæquate et vicissim respondeant.

2. *Habitus aliquo modo ordinatus ad operationem.* — Primo igitur supposita significatione hujus vocis *habitus*, superius tradita, et quod hic solum agimus de propriis habitibus potentiarum animæ, dubitari non potest quin aliquo modo sint propter operationem; nam ad hoc relinquuntur in potentia ex vi præcedentium actuum, ut illam facilem reddant ad similes actus; alias supervacanei essent habitus, ut ex hactenus dictis satis constat. Ex quo colligitur duplex causalitas habitus: una est formalis, quatenus per seipsum immediate afficit potentiam inclinando eam in actus seu objecta; alia est circa ipsos actus, nam inclinando potentiam ad illos, causa est ut illi promptius, facilius et delectabilius fiant. Et in iis quæ hactenus diximus non est (quod ego sciam) diversitas opinionum. Sed tota versatur in explicando modo hujus causalitatis.

Prima sententia, negans efficacitatem habitus.

3. *Primum argumentum pro sententia proposita.* — Est ergo prima sententia, quæ negat habitum efficere proprie et per se actum, sed solum remote, et per modum cujusdam dispositionis esse conditionem quamdam, qua posita sola potentia facilius exercet actum. Hæc fuit opinio Aureoli, ut refert Capreolus, in 1, dist. 17, q. 1, art. 2, in princ.; et in eam inclinat Scot., ibi, quæst. 2, et latius eam defendit Durand., in 3, dist. 23, quæst. 2, 3 et 4; Palud., ibi, q. 2. Fundamentum eorum est, quia nihil est in actu, quod per se possit fieri ab habitu : ergo habitus non est principium per se effectivum actus. Antecedens patet, quia in actu considerare possumus, aut substantiam ejus, aut intensionem, aut bonitatem, aut facilitatem, seu promptitudinem, vel delectationem qua fit; nihil autem horum potest esse ex efficientia habitus; ergo. Probatur minor quoad singulas partes, nam substantia actus per se fit a sola potentia, tum quia ipsa habet ad hoc sufficientem virtutem, ut satis constat ex actibus qui habitum præcedunt, qui sunt ejusdem substantiæ; tum etiam quia hi habitus non ponuntur propter substantiam actus; agimus enim de acquisitis, qui in hoc differunt a per se infusis. Atque eadem fere ratio est de intensione, tum quia intensio qualitatis non est aliquid distinctum a substantia seu entitate qualitatis non intensæ et in individuo sumptæ, ut infra dicemus; actus autem in individuo fit, ut constans ex tot gradibus intensionis.

Tum maxime quia potentia ex vi habitus non potest facere actum intensiorem ; quin potius sicut habitus supponit actum a quo fiat, ita habitus intensus supponit actum intensum a quo intendatur, et non potest esse principium actus intensioris seipso ; ergo potentia est sufficiens principium totius intensionis actus. Rursus bonitas, si sit moralis, neque est communis omnibus actibus qui fiunt ex habitu, neque habet specialem rationem ; si vero sit bonitas transcendentalis, non addit aliquid rei ultra substantiam uniuscujusque entitatis ; ergo non magis potest fieri per se ab habitu, quam entitas, vel substantia ipsius actus. Facilitas vero, vel promptitudo, quod idem est, non est aliqua entitas vel modus realis in ipsomet habitu, sed est denominatio quædam proveniens ex parte operantis, quatenus ob aliquam conditionem, vel dispositionem expeditior est ad operandum ; ergo ratione facilitatis non potest habitus per se influere in actum. Quin potius, ex eo quod hi habitus solum sunt propter facilitatem, plane colligitur, non concurrere ut principia per se effectiva actuum, sed solum ut dispositiones ipsius operantis, juxta illud Philosophi, 2 Ethic., cap. 5 : *Habitus est, quo bene vel male nos habemus ad actus*. Atque idem evidentius constat de delectabilitate ; nam hæc non est aliquid additum actui, sed provenit ex diversa apprehensione, vel dispositione ipsius operantis.

4. Secundo principaliter argumentari possumus, quia habitus non est inclinatio potentiæ ad actum : ergo neque est principium agendi actum. Patet consequentia, quia principium per se actus inclinatur in illum, et consequenter inclinat subjectum, seu potentiam in qua residet. Antecedens autem patet ; nam illa inclinatio vel est actus elicitus ab ipso habitu ; et hoc non, ut est per se notum, tum quia inquirimus de inclinatione ad actum ; si autem illa esset actus, ad illam etiam esset inclinatio, et sic in infinitum ; tum etiam quia inclinatio hæc est a solo habitu, actus vero elicitus non potest esse ab habitu sine potentia. Vel illa inclinatio est solum per modum actus primi, et hoc etiam non potest dici, quia inclinare plus significat, quam informare, vel afficere ; alias omnis forma inclinaret suum subjectum ; unde gravitas non inclinat nisi efficiendo aliquem actum secundum : ergo.

5. Tertium ac præcipuum argumentum est, quia actus efficit habitum, cum habitus ex frequentia actuum generetur ; ergo non potest habitus efficere actum. Patet consequentia, nam in causis æquivocis non potest esse reciprocatio, quia cum causa et effectu specie differant, necesse est causam esse perfectiorem effectu ; ergo effectus non potest efficere rem ejusdem rationis cum sua causa quia non potest efficere aliquid perfectius se. Sic ergo in præsenti, cum actus et habitu specie differant, et actus efficiat habitum, signum est esse perfectiorem illo ; ergo non potest habitus vicissim efficere actum.

Vera sententia ac resolutio.

6. Nihilominus dicendum est, habitum simul cum potentia efficere actum, et hunc esse proprium finem ejus. Hæc est sententia D. Thomæ, 1. 2, q. 49, art. 3, in corp., adjuncta solut. ad 1, et q. 51, art. 2, ad 3 ; tenet Cajetanus ibi, et Capreolus supra. Hervæus, Quodlib. 1, q. 13. Idem Ocham, Quodlib. 3, q. 20 ; Gabriel, Major, et alii, in dist. 23 Almainus, tract. 1 Moralium, c. 11 ; et sumitur ex Aristotele, 3 Ethic., c. 1, ubi sic ait *Omnes habitus ex operationibus similibus fiunt quapropter tales quasdam operationes reddere oportet* ; et c. 6, *virtutem*, ait *esse habitum a quo bonus efficitur homo*, *et quo bene suum opus ipse reddet, efficietque ;* et 6 Ethic., c. distinguit habitum in activum et effectivum in eo sensu, quo distingui solet actio ab effectione, ut infra suo loco videbimus. Et i artem vocat habitum factivum, prudentiam activum ; et 5 Metaphys., c. 12, et lib. 9, principio, artem numerat inter potentias, est, inter principia agendi, ut ibi notavimus.

7. Et probatur ratione, quia habitus confert potentiæ, ut facilius, promptius, et majori propensione efficiat actum ; sed non potest hoc præstare, nisi quia juvat potentiam ad actum efficiendum ; ergo simul cum ipsa potentia vere per se efficit actum. Major omnibus admittitur, et experientia constat et quia illa est unica ratio ponendi hos habitus. Minor cum consequentia probatur, quia nec potest intelligi quo modo habitus juvet potentiam, nisi cum illa efficiendo, neque etiam quo modo illi conferat facilitatem agendo, nisi illam juvando. Quod præterita ostendo : nam quatuor modis intelligi potest juvari agens ab alio ad facilius operandum. Primo, avertendo impedimenta ; secundo ex parte passi, illud melius disponendo et applicando ; tertio, augendo virtutem ejus activam ; quarto coefficiendo illi. Ha-

; autem non potest solum primo modo ju-re potentiam, quia sæpe nullum est impe-nentum, quod auferat; ut scientia, verbi itia, non juvat tollendo errorem, vel ali-id simile, sed tollendo ignorantiam priva-am, quod non est tollere, sed potius po-e formam, quæ per se conferat ad opus; n si ipsa forma per se non confert, priva-ejus ut sic nullum erit impedimentum. m argumentum est de arte, opinione, et s habitibus intellectus; in habitibus au-i appetitus, videtur magis habere locum ablatio impedimenti, quatenus per habi-contrarii affectus, seu passiones repri-ntur. Verumtamen etiam in illis non po-intelligi ablatio impedimenti, nisi prius lligatur collatio virtutis per se conferens proprios actus seu affectus. Quia habi-appetitus formaliter ac per se non mo-ntur affectus quantum ad ipsos corporis us, quia tales habitus non sunt in mem-corporis, neque afficiunt aut disponunt s humores, quibus tales motus perficiun-; moderantur ergo habitus proxime ip-appetitum, et affectus ejus, et in illo ut dice moderantur motus, qui ab illo exci-ur. At vero in ipso appetitu non semper mpedimentum positivum, quod per ha-n auferendum sit, quia sæpe acquiritur tus virtutis, verbi gratia, ubi nullum erat rarium vitium, vel e converso acquiritur m, ubi nulla erat virtus; tunc ergo habi-acquisitus non juvat auferendo aliquid. potest dici quod juvet impediendo actus rarios, quia habitus per se ac formaliter repugnat actui; sunt enim diversarum ra-um; si ergo repugnat seu impedit, est aliquid per se confert ad actus contrarios; causalitas habitus in actu non potest ligi per solam ablationem impedimen-d quia per se ac positive disponit poten-ad actum.

Quod vero hæc dispositio non possit esse m passiva, seu ex parte passi ut sic, ut us contendit, probatur imprimis, quia ibi um non fit propinquius agenti, cum actus tentia intime per se uniantur, et ita hu-odi potentiæ in seipsas operentur, cum actus eliciunt. Deinde non est ibi neces-dispositio removens contrarias dispo-nes, aut repugnantes, quia, per se lo-do, nulla sunt hujusmodi in tali poten-et ideo, per se loquendo, efficit suas ationes in instanti, teste Aristotele, 10 c., c. 4. Denique, neque intervenit ibi dispositio per se uniens actum cum potentia; nam ipsa potentia, per se nude considerata, unitur actui antequam habeat habitum; et quatenus passiva est, per sese est aptissima ad illam unionem. Neque ad hoc confert ullum impedimentum vel difficultatem. Unde propter hanc solam dispositionem nulla esset necessitas talium habituum. Sed ait Durandus, habitum, etiamsi tantum materialiter disponat, ex parte objecti conferre ad facilitatem actus, quia ratione talis dispositionis actus apprehenditur ut magis conveniens et connaturalis. Sed hoc imprimis non habet locum in habitibus intellectus, qui non tendunt in objectum sub ratione boni, vel convenientis, sed sub ratione veri, ad quam parum refert connaturalitas actus, præsertim in veritatibus speculativis, et evidentibus.

9. Deinde repugnantia involvuntur in ea responsione; nam si habitus alioqui non confert per se ad actum, non est cur ratione illius actus sit magis connaturalis; nam connaturalitas provenit, aut ex naturali potentia passiva, aut ex naturali virtute activa; sed ipse Durandus negat esse in habitu vim connaturalem effectivam actus, et ostensum est per se non habere causalitatem passivam, quod maxime verum est, si non habet activam; ergo non habet unde sit magis connaturalis. Vel e converso retorqueri potest argumentum: actus efficitur magis connaturalis ratione habitus; et non propter solam vim passivam; ergo propter activam naturalem. Et confirmatur, quia si habitus non est principium actus, et alioqui non disponit physice ad illum, ut ostensum est, ergo nullo modo inclinat ad illum; ergo neque habet ordinem per se ad illum; quo modo ergo potest esse causa, vel occasio, ut ratione ipsius, actus apprehendatur ut convenientior et connaturalior? Eo vel maxime quod illa connaturalitas debet objective apprehendi, ut moveat ad promptius vel delectabilius operandum: ergo oportet, ut aliquo experimento cognoscatur, seu quod aliquid præcedat movens ad illam apprehensionem; hoc autem non potest esse aliud, nisi ipsa facilitas in operando, quam habitus natura sua confert; ergo non potest hæc omnino fundari in sola illa apprehensione.

10. *Habitus non potest juvare potentiam ad actum nisi aliquid efficiendo.* — Relinquitur ergo non posse habitum juvare et facilitare potentiam ad actum, nisi augendo virtutem per se effectivam talis actus. Non auget au-

tem ipsam virtutem potentiæ, quasi intendendo illam, quia potentia in se est indivisibilis, et intrinsece intendi vel augeri non potest; imo, si talis intensio esset possibilis, non esset necessarius alius actus; sicut virtutes per se infusæ, quæ participant quemdam modum potentiæ, quia intensionem recipere possunt, per eamdem recipiunt augmentum virtutis, et consequenter facilitatem ad priores actus. Potentiæ autem animæ non possunt hoc modo augeri, ut constat; ergo habitus auget per se virtutem effectivam actus per additionem, seu multiplicationem virtutis, quia, nimirum ipsemet actuat potentiam, ut virtus influens per se in actum. Et ex hoc discursu multa alia argumenta confici possunt, partim ex inductione, partim ex formali effectu ipsius habitus, partim ex proportione inter potentiam et habitum, tam inter se, quam respectu actus, nam in ordine ad actum, utrumque comparatur ut actus primus, inter se vero ut perfectio et perfectibile; habitus ergo perficit potentiam secundum habitudinem quam habet ad suum actum, magis inclinando illam, et aliquam virtutem agendi præstando.

SECTIO VI.

Quid efficiat habitus in actu.

1. *Aliquorum sententia.* — Superest vero explicandum (quod etiam in argumentis contrariæ sententiæ petitur) quid efficiat habitus in actu. Multorum enim sententia est, efficere modum ejus, non substantiam. Illum autem modum quidam putant esse majorem intensionem ipsius actus; citaturque pro hac sententia Gofredus, Quodl. 9, quæst. 4. Alii dicunt modum illum esse facilitatem actus, quæ sententia tribuitur Henrico, Quodl. 4, q. 22; sed ibi nihil aliud dicit, quam quod hi habitus conferant facilitatem in operando, et quod ad eum finem præcipue acquirantur. Citatur etiam D. Thomas, in 4, dist. 46, q. 1, art. 1, c. 2, quæstiunc. 2, ad 2, ubi sic inquit: *In actu duo consideranda sunt, scilicet, substantia actus, et forma ipsius, a qua perfectionem habet actus; ergo secundum substantiam principium est naturalis potentia, sed secundum formam suam principium ejus est habitus.* Quæ autem sit illa forma actus, D. Thomas non amplius declarat.

2. *Habitus non conferunt per se primo ad intensionem actus. — Ratio conclusionis.* — Dicendum vero est imprimis, habitus non conferre, per se loquendo, potentiis in quibu insunt, vim ad efficiendos actus intensiores quam per se possent ipsæ potentiæ efficere nec posse concurrere effective ad intensionem, vel modum actus, quin ejus quoqu substantiam efficiant. Priorem partem huju conclusionis probat late Durandus supra; ar gumenta enim, quibus probat habitum no efficere ad intensionem actus, in hoc sens possent admitti, quanquam solvantur a Ca jet., 1. 2, q. 49, art. 3; et a Capr., in 3, dis 23, art. 3, non longe a principio. Ubi inte dum significat, potentiam habituatam poss intensiorem actum elicere, quam non hab tuatam. Ego vero oppositum censeo esse v rum, per se loquendo, quod probo, quia h bitus sicut generatur per actus, ita etiam i tenditur; non intenditur autem nisi per a tus intensiores, ut infra dicemus; ergo s cut in potentia sola est virtus ad efficiend actus, per quos in se generat habitum, ita e etiam virtus ad efficiendos actus intensiore per quos intendit habitum; ergo habitus p se non confert potentiæ, ut intensiores act possit efficere.

3. *Aliquorum evasio. — Improbatur.* — Responderi potest, potentiam sine habitu s lum posse efficere actum usque ad certu gradum intensionis, verbi gratia, ut quatuo, et per similes actus comparare sibi habitu, etiam usque ad quartum gradum; potentia vero jam perfectam habitu ut quatuor, pos efficere actum ut quinque, quem se sola n posset efficere. Sed hic modus dicendi n est verus, quia potentia ex vi habitus n potest efficere intensiorem actum, quam t ipse habitus, quia nulla forma remissa pot t per se conferre ad effectum intensiorem, t supra, disput. 18, fusius tractatum est. t quamvis sit probabile aliquando id posse cidere, si agens tantum partialiter concurr, id solum est, quando in altero agente parti est virtus ad illam majorem intensionem. I vero in præsente supponitur in ipsa poten, quæ est veluti alterum agens partiale, n esse vim ad intensiorem actum; ergo bitus remissus cum tali potentia non pot it efficere intensiorem actum. Unde etiam mitur confirmatio: nam ex duobus remi is non fit aliquid intensius; sed potentia e se ponitur quasi virtus remissa definita ad ta m actum, et habitus etiam per se considera s, est remissus comparatione talis actus; ego ex tali potentia et habitu non potest fieri na virtus potens in intensiorem actum.

4. Dicet aliquis, in formis univocis esse id erum, quod forma remissiva non potest per e efficere intensam, in æquivocis vero interum posse; habitum vero comparari ad acım, ut principium æquivocum. Sed contra: am quidquid sit de veritate illius limitatiois, ad summum habet locum, quando forma quivoca est essentialiter perfectior; at in ræsenti probabilius est, habitum acquisitum sse minus perfectum ipso actu, ut infra viebimus. Deinde non solum propter inæquatatem perfectionis, sed etiam propter neessariam proportionem inter habitum et acım, non potest habitus remissus per se effiere actum intensiorem se, quia habitus non iclinat nisi ad actus similes illis a quibus fuit enitus, teste Aristotele, 2 Ethicorum, capite et teste etiam experientia; ita enim facile peramur, sicut consuevimus, tam in specie perum, quam in modo. Et ratio est, quia abitus non est nisi veluti impulsus quidam, u pondus relictum in potentia ex vi præceentium actuum; actus autem præcedentes on habent vim inclinandi potentiam ad acs perfectiores, sed ad summum ad similes. lias si iidem actus efficerent inclinationem potentia ad actus intensiores, pari raone dici posset, æquales actus intendere sum habitum, neque ulla superesset ratio oppositum probandum.

5. Rursus etiam sequitur, virtutem ad effiendos actus intensiores posse in infinitum escere in potentia, ex virtute propria, quod r se incredibile est. Sequela patet, quia per tus ut quatuor, qui supponuntur esse adæati virtuti potentiæ nude sumptæ, acquirir habitus ut quatuor, quo comparato jam bet potentia vim ad actus ut quinque; sed r illos potest ille habitus fieri ut quinque; go per habitum ut quinque, fiet potens ad tus ut sex; et eadem proportione potest ul progredi absque ullo termino, qui probali ratione possit designari. Denique etiam habitibus infusis docent communiter eologi, ex vi illorum non posse potentiam icere actus intensiores ipsis habitibus, anquam in eis posset esse major ratio ıbitandi, vel quia tales habitus sunt perfecres suis actibus, vel quia non solum dant cilitatem, sed etiam potestatem. Nihiloinus, quia revera sunt habitus, et dantur m debita proportione ad actus, ut ex vi ilrum fiant actus connaturali modo, ideo, antum est ex intrinseca virtute talium hatuum, non valet potentia efficere intensiores actus ipsis habitibus, sed si eos interdum elicit, est ratione alterius auxilii divini, de quo alias. Ergo multo majori ratione id dicendum est de habitibus acquisitis, tum propter rationes factas, sumptas ex debita proportione, et ex minori perfectione; tum etiam quia hi habitus non sunt per se quasi propriæ facultates operandi, sed natura sua sunt affectiones quædam facultatis operandi; et ideo per se non augent substantialiter (ut ita dicam) vim agendi effectum nobiliorem, sed tantum perficiunt eamdem vim, quæ antea erat in potentia, eo modo quo statim explicabimus.

6. *Habitus concurrit physice ad intensionem actus effecti a potentia.* — In hoc ergo sensu verum est, habitum per se non conferre ad intensionem actus; nihilominus tamen negandum non est quin, quando potentia per habitum efficit actum intensum, habitus efficiat illam intensionem, saltem quantum ad gradum proportionatum habitui, quia in illa habet talis actus similitudinem cum præcedentibus, a quibus habitus genitus est. Tunc vero non potest habitus efficere solam intensionem, nisi etiam efficiat substantiam ipsius actus; quia intensio in facto esse, non est aliquid distinctum a substantia actus, ut infra ostendam. Et declaratur breviter, quia si potentia cum habitu ut quatuor, eliciat actum ut quatuor, ille habitus æque concurrit effective ad primum sicut ad quartum gradum talis actus; quia æque est proportionatus omnibus, et quia a similibus actibus secundum similes gradus generatus est: sed substantia et entitas talis actus tota consistit in illis gradibus intensionis; ergo non potest habitus efficere cum potentia intensionem actus, nisi efficiendo simul substantiam ejus.

7. *Habitusne concurrat ad totum actum intensiorem seipso.* — Nonnulla vero difficultas esse potest, quando potentia habitu affecta elicit actum intensiorem ipso habitu, an habitus concurrat effective ad actum secundum totam intensionem ejus, id est, secundum illum gradum, in quo habitum excedit. Videtur enim difficile ita dividere effectionem ejusdem actus, ut secundum quosdam gradus fiat a sola potentia, secundum alios vero a potentia cum habitu. Sicut e contrario fieri non potest ut quidam gradus fiant a potentia cum habitu, et alii a solo habitu. Nihilominus dicendum est, tunc habitum non concurrere ad illum gradum intensionis in quo exceditur ab actu, per se et directe ef-

ficiendo illum, ob rationes factas, scilicet, quia habitus non habet proportionem cum actu sic intenso, et quia tantum potuit efficere actus similes illis a quibus fuit productus. Fit ergo ille gradus majoris intensionis ex virtute et efficacia solius potentiæ. Neque est hoc singulare in hac actione ; idem enim accidit quoticscumque remissum agens cum fortiori concurrit ad intensiorem effectum. Et ideo non est similis ratio de habitu, ac de potentia, tum quia potentia est virtus fortior quam habitus, præsertim remissus; tum etiam quia potentia habet virtutem integram ad totum actum, et ad quemlibet gradum ejus, habitus vero ad nullum actum habet integram efficacitatem, ut statim dicam. Quamvis autem habitus directe non efficiat illum majorem gradum intensionis, indirecte tamen juvat, ut potentia commodius et facilius valeat illum efficere; nam cum potentia juvetur ab habitu circa inferiores gradus efficiendos, expeditior manet, ut efficaciam suam ad intensius operandum applicare possit, eo quod virtus ejus circa inferiores gradus minus occupetur.

Quomodo habitus ad substantiam actus concurrat.

8. Atque ex his tandem satis confirmata manet secunda pars conclusionis, scilicet, habitum efficere substantiam actus ; quam tenent Cajetanus et Capreolus supra ; et fere alii auctores supra citati in secunda sententia; et aperte Scotus, in 4, dist. 49, quæst. 1 et 2, in solutionibus argumentorum. Et probatur, quia si habitus non efficiat substantiam actus, nihil est quod in actu possit efficere; nam si quid esset, maxime intensio ; sed hanc vel non efficit, vel si ad illam concurrit, solum est efficiendo substantiam actus quoad aliquos gradus. Nec vero excogitari potest in actu aliquis alius modus, qui ab habitu fiat sine influxu in substantiam actus. Nam facilitas vel promptitudo non est modus intrinsecus et physicus ipsius actus, sed est tantum denominatio quædam ab agente sic disposito, vel habente majorem virtutem ad operandum.

9. *Objectio dissolvitur.* — Dices : in motibus physicis et successivis intelligi potest hæc major facilitas consistere in majori velocitate ; illud enim agens dici potest facilius movere, quod cæteris partibus velocius movet; unde cum velocitas sit aliquid intrinsecum motui, etiam illa facilitas erit aliquid intrinsecum. Respondetur primo, etiam ib fieri non posse ut aliqua causa per se efficia velocitatem motus, nisi efficiendo simul ipsan substantiam motus, quia ille modus, qui es velocitas, ita est intrinsecus tali motui, et in distinctus ab illo, ut non possint in effection separari. Unde fit argumentum, idem for dicendum in præsenti, etiamsi facilitas esse aliquid intrinsecum in ipso actu. Deinde di citur non esse simile, quia hæc facilitas no consistit in velocitate; nam hi actus, siv cum habitu, sive sine illo, in instanti fiun ut supra dictum est cum Aristotele, 10 Eth corum, capite quarto ; non ergo fiunt ve cius, quando facilius fiunt. Neque etiam in s recipiunt, aut meliorem entitatem, aut me liorem aliquem modum physicum et realem nullus enim talis intelligi potest. Dicitur erg actus facilius fieri solum per denominati nem ab agente, nimirum, quia fit a poter tia, quæ jam habet majorem vim agendi, consequenter majorem propensionem in a tum, et minorem ad contrarium ; ergo n talis modus per se potest fieri ab habit cum revera nihil sit in actu; nec habitus p test conferre illam facilitatem, nisi augen effectivam vim ipsius actus secundum su stantiam ejus.

10. Atque idem est de quacunque propri tate, quæ tribuatur his actibus, et censeat esse tanquam modus eorum, ut est bonit vel aliquid simile. Nam si sit bonitas intri seca et realis, hæc non est in re distincta entitate et substantia ipsius actus; et id fieri non potest, nisi ab eo qui efficit su stantiam actus. Si vero sit bonitas extrinse seu denominatio aliunde desumpta, hæc nullo principio per se fit in actu, sed mutatione alterius resultare potest; ut, ve gratia, dicitur actus ex habitu factus esse lectabilior, non certe quia in se habeat u magis delectet, si aliunde supponatur e æque intensus, sed quia dispositio operan diversa est ; dum enim facilius operat facilius etiam apprehendit sibi conveni et consentaneum ita operari ; et ideo n gis in eo opere delectatur. Nullo ergo m potest efficientia habitus consistere, nisi ipsam entitatem et substantiam actus se influat. Estque hoc per se satis conse neum naturæ ipsius habitus; nam genitus ab actibus secundum substantiam eorum ad similes ejusdem substantiæ et entitatis clinat; id autem efficit, ad quod inclinat, et simile illi a quo genitus est.

11. Sed, aiunt, si habitus efficit actum quoad substantiam, ergo est vera potentia, cum sit principium agendi rem quoad substantiam ejus. Item vel talis habitus est simpliciter necessarius, vel est superfluus; quia si in potentia est virtus sufficiens ad totam substantiam actus, superfluus est habitus, qui sit effectivus ejusdem actus; si vero potentia indiget comprincipio ad substantiam actus, erit talis habitus simpliciter necessarius, quod est contra dicta. Unde etiam argumentatur Durandus, quia vel potentia et habitus concurrunt ut causæ totales, vel ut partiales; et utramque partem impugnat. Tandem hoc modo nulla esset differentia inter habitus acquisitos, et per se infusos.

12. Respondetur, habitum, licet influat in substantiam actus, habere proprium modum virtutis, et influxus, in quo deficit a ratione potentiæ; nam potentia, ut supra diximus, in ratione principii proximi est prima facultas ad operandum, habitus vero intrinsece et natura sua supponit priorem facultatem, quam efficiat, et a qua suo modo applicetur ad agendum. Unde habitus talis virtus est, talemque modum efficiendi habet, ut per se solus nihil possit efficere absque potentia, neque etiam anima possit illo immediate uti ad operandum, sed tantum mediante potentia. Hac ergo ratione non est potentia, etiamsi cum ea aliquo modo conveniat in eo quod est habere virtutem agendi. Ad alteram vero partem respondetur negando utrumque membrum; non est enim habitus necessarius simpliciter, per se loquendo, quia in potentia est virtus integra necessaria ad actum, ut superius probatum est, nec tamen propterea est superflua efficacitas habitus, quia confert ut possit potentia facilius operari. Unde quando potentia operatur cum habitu, licet ipsa alioqui habeat sufficientem virtutem totalem ad efficiendum talem actum, tamen tunc non utitur illa adæquate (ut sic dicam), quia non sola ipsa totaliter influit in actum, sed adjuvante habitu.

13. *Potentia et habitus respectu actus eliciti an concurrant ut causæ partiales.*—Unde ad argumentum Durandi, licet Capr. et Cajet. respondeant, potentiam et habitum non concurrere ut causas partiales, intelligendum est de causis partialibus omnino condistinctis, quæ non habent inter se talem subordinationem actus et potentiæ, ut ex eis possit consurgere unum totale principium perfectius. At vero subintelligendo hunc modum subordinationis, vere dici potest, potentiam et habitum concurrere ut principia partialia, quia quando actio ab eis procedit, etiamsi tota fiat a singulis, a neutra tamen fit totaliter, quia ita fit ab una, ut omnino necessario pendeat ab alia, et e converso. Addo vero aliquando habitum acquisitum, præsertim in intellectu, esse necessarium principium, ut potentia eliciat actum absque alio principio. Ut, verbi gratia, intellectus per se non potest elicere assensum conclusionis scientificæ, nisi habeat assensum principiorum, vel actualiter vel saltem virtualiter ratione habitus acquisiti. Sic ergo quamvis ad eliciendum assensum scientiæ non sit necessarius habitus tamen ad eliciendum sine formali discursu et expresso assensu præmissarum, est necessarius habitus. Neque hoc est contra naturam habitus acquisiti, quia simpliciter hic habitus non est necessarius potentiæ ad substantiam actus, sed ad modum ejus; posset enim potentia efficere eumdem actum sine habitu, sed alio medio, seu alio modo. Atque ad hunc modum censetur ars simpliciter necessaria, non solum propter species, sed etiam propter talem modum operandi. De habitibus vero infusis longe diversa ratio est; nam sine illis non habet potentia ullum principium intrinsecum, connaturale, et proportionatum propriis actibus talium habituum.

SECTIO VII.

Quos actus efficiat habitus.

1. Statim vero occurrit quæstio, quosnam actus possit habitus efficere, et præsertim an possit efficere actus diversarum specierum; ex quo illa etiam quæstio pendet, an et quomodo habitus sumat speciem suam et unitatem ex actibus. Sed quia hæ questiones multum pendent ex duabus proxime sequentibus, ideo nunc duo tantum breviter dicenda occurrunt.

Resolutio quæstionis.

2. *Habitus tantum efficit actus potentiæ quam informat.* — Primum est, habitum non posse per se efficere nisi actus ejus potentiæ, quam informat. Ratio est, quia solus habitus non est sufficiens principium actus sine potentia, ut supra dictum est; nulla autem potentia uti potest habitu alterius potentiæ ad eliciendos suos actus, quia non constituitur in actu primo per habitum alterius potentiæ; ergo. Et confirmatur primo, quia habitus for-

maliter ac per se solum reddit facilem ad operandum eam potentiam quam afficit; ergo solum illi dat virtutem ad efficiendos actus suos; ostensum est enim eatenus dare facilitatem, quatenus dat virtutem agendi; ergo non potest per se efficere nisi actus talis potentiæ. Consequentia clara est, et antecedens patet, quia habitus non reddit facilem ad operandum potentiam, nisi simul inclinando illam ad opus; non inclinat autem nisi afficiendo et informando; ergo illam tantum potentiam reddit facilem ad operandum, quam informat. Confirmatur secundo, quia actus non efficit habitum nisi in ea potentia a qua elicitur; ergo neque habitus efficit actum nisi in ea potentia quam formaliter perficit. Consequentia probatur, quia habitus non agit nisi actus similes illis a quibus genitus est, ut statim dicemus. Et antecedens patet, quia, ut supra ostensum est, actus non efficit habitum nisi quatenus immanens est, quod etiam docuit D. Thom., quæst. 1 de Verit., art. 1; ergo tantum in ea potentia, in qua manet, habitum efficit. Et tam antecedens quam consequens possunt facile inductione ostendi.

3. *Virtus unius potentiæ qualiter dicatur elicere actum alterius.* — Scio aliquos philosophos morales ita loqui, ut dicant, virtutem unius potentiæ elicere actum in aliam, ut temperantiam existentem in appetitu sensitivo elicere temperatam electionem in voluntate. Et virtutem religionis existentem in voluntate elicere in intellectu actum orationis, aut voti. Sed, ut hæc sint aliquo modo vera, morali quadam ratione intelligenda sunt, non de propria ac per se efficientia physica. Nam hoc modo neque habitus materialis appetitus sensitivi potest per se influere in actum spiritualem voluntatis; neque habitus voluntatis potest similiter influere in actum intellectus, qui suo etiam modo est alterius ordinis, et sub diversa ratione formali in objectum tendit. Unde sumitur nova ratio, quia sicut potentia, ita etiam habitus, non potest transcendere et operari extra suum objectum; objectum autem habitus clauditur sub objecto illius potentiæ, cui habitus inest, eique proportionatur; ut in dicto exemplo, sicut voluntatis objectum est bonum, ita et objectum religionis est quoddam bonum; omnis ergo actus proprie elicitus a religione tendit proxime in objectum sub aliqua ratione boni; ergo non potest esse actus elicitus ab intellectu. Denique, quando homo orat absque habitu reli- gionis, voluntas sola tunc efficit quidquic cum habitu religionis faceret si illum habe ret; sed tunc voluntas sola non elicit actun intellectus; ergo nec dum operatur cum ha bitu religionis, habitus ipse elicit actum intel lectus. Et ratio utriusque est, quia voluntas sive absque habitu, sive cum habitu, no afficit immediate intellectum, sed mediant suo actu; quo modo enim voluntas faciet in tellectum orare, aut vovere nisi volendo? ac tus ergo, qui proprie ac per se fit a voluntat et habitu ejus, est ipsum velle per quod mo vet aliam potentiam. Quæ motio, proprie lo quendo, dicenda est imperium, vel applica tio alterius potentiæ ad opus, non vero pro prie ac per se efficit actus unius potentiæ i actum alterius; ergo neque etiam habitu quia habitus non operatur in actum alteri potentiæ nisi mediante proprio actu: und etiam in illo modo efficientiæ, habitus ipse r mote solum concurrit ad actum alterius p tentiæ.

4. Propter hoc autem genus motionis d cetur aliquando virtus unius potentiæ elice morali modo actum alterius potentiæ, pr sertim quando in actu alterius potentiæ nu est moralis bonitas, nisi quæ ad talem vir tem pertinet. Quomodo comparatur act orationis ad virtutem religionis. Qui mod loquendi præcipue habet locum in virtutib voluntatis, quia ex actu voluntatis, et alter potentiæ illi proportionatæ, componitur un actus moralis, habens unam tantum boni tem moralem: et ideo talis actus dicitur m raliter elici a tali habitu. Quapropter illa cutio, etiam morali modo exposita, impropr sime applicari potest ad habitum appeti respectu actus voluntatis, quia appetitus n movet directe voluntatem, sed solum pot indirecte juvare vel impedire opus ejus. t eodem tantum modo possunt ejus habitus servire voluntati.

5. Secundo dicendum est habitum non ficere omnes actus ejus potentiæ, in qua t, sed tantum actus similes illis a quibus gen is est, vel qui in illis virtute continentur. Pr a pars est certa, quia in una potentia sunt pl res habitus, ut supponimus, qui propte a distinguuntur, quia ad diversos actus o i nantur. Secunda vero est Aristotelis, 2 E., c. 1, et communis, quam late tractat Alm nus, tract. 1 Moral., c. 21. Sed est res fa lis ex dictis, quia habitus habet ab actu si m esse; ergo et suam inclinationem et virtu m

endi; ergo ab illo solum potest habere vim ficiendi similes actus. Et confirmatur a con- rio; nam actus solum potest efficere ha- tum sibi proportionatum; ergo et e con- rso. Tertia vero pars majori indiget expli- tione, quam infra trademus tractando de itate habitus.

6. Nunc breviter adverto, interdum unum tum virtute continere alium, ut intentio is electionem medii; tunc ergo (si aliud n obstet) verisimile est habitum, per prio- m actum acquisitum, posse efficere poste- rem actum contentum virtualiter in priori. omodo autem hoc intelligendum sit, aut pliandum, seu limitandum, infra dicemus; inde etiam constabit, an possit habitus tendi ad actus specie distinctos, et ad quos. nulque intelligetur quanta et qualis sit itas habitus.

sponsio ad argumenta ex præcedenti sectione relicta.

7. Ad primum argumentum primæ senten- jam explicatum est, quid eorum, quæ ibi merantur, habitus efficiat in actu, scilicet, bstantiam ejus, et intensionem habitui pro- rtionatam, et hæc agendo conferre facili- em. Et quæ in contrarium objiciuntur, so- a etiam sunt, nam quod potentia sola ha- at sufficientem virtutem ad substantiam, l intensionem actus, non obstat, quominus di possit virtus ad melius esse seu ad fa- ius operandum. Unde cum dicitur, habi- acquisitos non poni propter substantiam us, sensus est, non poni tanquam neces- rios, ut possint simpliciter actus elici; ni- ominus tamen verum est deservire hos ha- us ut utiles ad ipsam substantiam actus ef- iendam.

8. Ad secundum negatur assumptum; nam bitus formaliter afficiendo potentiam, in- nat illam ad suum actum; nam sicut ipsa tentia, eo quod sit naturalis virtus effec- a suorum actuum, habet naturalem incli- tionem ad illos, ita habitus augendo illam n, auget inclinationem. Quod satis etiam cet experientia, quanquam ad eam incli- tionem multum etiam juvet frequentior me- oria earum rerum, ad quas sumus assue- ti, et interdum etiam dispositio corporis tali consuetudine proveniens. Cum autem quiritur quid sit illa inclinatio habitus, res- ndetur, proprie loquendo, non esse aliquid æter informationem habitus, ut recte res- ndet Capreol., in 1, d. 17, q. 1, a. 3, ad arg. Aureol. cont. 1 conc., nam hæc inclinatio non est per appetitum elicitum, sed per naturale pondus, quod unumquodque principium agendi habet in suum actum. Unde hujusmodi inclinatio revera non sentitur a nobis in actu secundo, nisi quando ratione illius de objecto talis inclinationis cogitamus, aut illud ut convenientius apprehendimus, vel quando in ipso opere facilitatem quamdam experimur. Sicut gravitas lapidis per seipsam formaliter sine efficientia inclinat; homo vero sustinens lapidem non sentit pondus, nisi quatenus ratione illius laborat, et lassatur sustinendo lapidem.

9. Tertium argumentum postulat sequentem disputationem.

SECTIO VIII.

Utrum actus sint per se causa efficiens habitus.

1. Ratio dubitandi constat ex præcedenti sectione; nam, si habitus efficit actum, quomodo potest actus vicissim efficere habitum? Huc accedit, quod si habitus sit effective ab actibus, quot fuerint actus diversarum rationum, tot generabunt habitus, et ita innumeri multiplicabuntur habitus.

2. *Habitus infusi non fiunt per actus.* — *Species non fiunt per actus.* — In hac re suppono non esse sermonem de habitibus infusis, de quibus peculiaris est consideratio ad Theologos spectans. Suppono item non esse sermonem de speciebus intelligibilibus aut phantasmatibus, sed de propriis habitibus, ut supra dixi, nam species ex suo genere non fiunt per actus, sed antecedunt actus, quia sunt simpliciter necessariæ ad ipsos actus efficiendos. Fiunt ergo per se primo ab objectis, vel ab intellectu agente; an vero per priores actus interdum fiant aliquæ species ad actus subsequentes, in materia de anima disputandum.

3. Suppono deinde, id quod experientia satis notum est, hos habitus usu et consuetudine actuum comparari. Non enim sunt a natura, ut Plato existimavit, præsertim de virtutibus intellectus, ut Aristoteles innuit in principio libri primi Posteriorum; quod esse falsum ipsa experientia docet, ex qua cognoscimus horum habituum acquisitionem, quia, nimirum, exercitio actuum faciliores reddimur ad similes efficiendos. Habitum autem a natura datum et a potentia distinctum, nullo experimento cognoscere possumus, neque ad aliquem effectum eum utilem invenimus, quia facilitas in operando non est a

natura; facultas vero per solam potentiam sufficienter datur. Imo si interdum facilitas etiam naturalis est, nunquam est per habitum additum potentiæ, sed per intrinsecam conditionem talis potentiæ, ut patet in facultatibus mere naturaliter operantibus quantum possunt. Cum ergo illi habitus non sint a natura, non possunt nisi ex consuetudine actuum generari, ut recte etiam docuit Aristoteles, lib. 9 Met., c. 5, lib. 1 Ethic., c. 1, et lib. 3, c. 5. Habet ergo actus aliquod genus causalitatis in habitum, cum ad præsentiam ejus generetur, et non alias.

Punctus difficultatis et variæ opiniones.

4. *Prima sententia.*—Difficultas autem est, quodnam sit illud causalitatis genus. Quidam enim existimant, illam non esse causalitatem effectivam, sed dispositivam, quia, nimirum, posito actu in potentia, ab ipsamet potentia naturaliter manat habitus, qui tamen non dimanaret, nisi potentia esset disposita. Ita opinatur Durandus, in 3, dist. 33, quæst. 2, qui non movetur ex ratione dubitandi superius posita, cum ipse alias etiam neget habitum efficere actum; sed movetur ex eo quod ad habitum non potest esse per se motus seu mutatio, ut Aristoteles probat, 7 Phys., c. 3. Ex quo principio sic colligit: si actus efficit habitum, vel mediate, vel immediate; non mediate, tum quia fingi non potest tale medium, nec intelligi; tum etiam quia eadem manet de illo difficultas. Non immediate, quia alias actus efficeret habitum per propriam actionem, et ita ad habitum esset per se actio, contra Aristotelem.

5. *Secunda sententia.* — Secunda sententia est, actum non causare proprie habitum, sed esse viam ad habitum, ita ut principium efficiens habitum sit ipsa potentia; actio vero per quam efficit habitum sit ipse actus. Ita tenet Buridanus, 2 Ethic., q. 3. Probat, quia principium efficiens non efficit aliquid nisi media actione distincta ab ipso principio agente; sed actus non facit habitum media actione distincta ab ipso actu, quia ipse actus est quædam actio, et ab actione non est actio; ergo habitus solum fit per actum tanquam per actionem. Et confirmatur, quia eorum quæ sunt in eodem subjecto, unum non est proprie causa efficiens alterius; sed habitus et actus sunt in eadem potentia; ergo.

Vera quæstionis resolutio.

6. Nihilominus dicendum est, actum esse causam habitus in genere causæ efficient tanquam principium proximum ejus. H est communior sententia Theologorum, in, dist. 32 et 33. Quam etiam indicat D. Th-mas, 1. 2, q. 51, art. 2, et quæst. 63, art. Probatur, quia positis actibus generatur h-bitus, et non alias; nulla autem ratio su-ciens reddi potest hujus effectus, nisi ex ca-salitate effectiva, quæ potest sine ullo inco-venienti attribui actui; ergo. Minor probanı est, partim improbando citatas sententi, partim respondendo præcipuæ difficultati principio positæ.

7. Argumentor igitur contra Durandu, quia illa causalitas dispositiva non est su-ciens, imo fortasse nulla est, physice -quendo. Nam causa dispositiva physica, est per se et positive necessaria propter un-nem formæ cum subjecto; et talis dispos non solum necessaria est ut forma in su-jecto introducatur, sed etiam ut in eo c-servetur, ut constat inductione in omnib dispositionibus physicis. Et ratio est, q non est alia unio, quæ in primo instanti, ab ea quæ postea perseverat; ergo si dis-sitio est per se necessaria propter unione, erit necessaria quantum durat unio; nec major ratio de primo instante, quam de teris. Constat autem, actum non esse neces-riam dispositionem ut habitus in potenia conservetur; ergo non est physica dispos per se necessaria propter unionem habi cum potentia.

8. Dices: interdum causa efficiens est se necessaria ut effectus fiat, quamvis n sit necessaria ad conservationem effect, sed tantum ad fieri, ut in causis univoc; ergo idem accidere poterit in aliqua ca dispositiva. Respondetur non esse simile, t quia causa efficiens est magis extrinse; dispositio vero, præsertim quando est pe requisita, est suo modo intrinseca, quate ex naturali et intrinseca conjunctione cn forma necessaria est. Tum etiam quia qua causa efficiens univoca non requiritur ad c-servationem effectus, semper intercedit alia causa superior et æquivoca, quæ effectum c-servat, quod in naturali et intrinseca dis-sitione locum non habet. Quotiescunque e aliqua dispositio præparans subjectum ad -mam, est necessaria ad introductionem -mæ, et non ad conservationem, non est -se necessaria propter solam unionem formæ cum subjecto, sed propter removendum li quod impedimentum, vel dispositionem e

ugnantem introductioni formæ. Sed neque oc modo est necessarius actus ad introducionem habitus, quia sæpe incipit potentia cquirere habitum, quando in se non habet llam contrariam dispositionem; ergo si pontia ex se haberet totam virtutem effectiim habitus, nulla sufficiens ratio reddi post, cur actus sit dispositio necessaria ad efficendum habitum.

9. *Evasio.* — Video dici posse, potentiam x se esse indifferentem ad recipiendum unc habitum vel oppositum, et ad utrumque ibere sufficientem vim activam; per actum ero determinari positive et materialiter, ut t proprie capax hujus habitus potius quam terius, et ideo etiam potentiam, ut effectium habitus, determinari potius ad hunc iam ad alium efficiendum, quod ex se non oterat propter indifferentiam. Quia ad hanc fectionem habitus non determinatur pontia ut causa libera, sed ut naturaliter gens, et ut causa universalis, quæ sæpe derminatur ex dispositione passi; in hac autem dispositione determinante (ut sic dicam) epe contingit dispositionem esse necessaium ad introductionem formæ, et non ad nservationem.

10. *Improbatur.*—Quæ evasio est apparens, n tamen satisfacit. Primo, quia in omnibus ectibus naturalibus dispositio determinans usam universalem et indifferentem, semper aut per se et intrinsece requisita ad unionem formæ cum materia, aut removens am dispositionem repugnantem; vel si utrum horum habet, est aliquo modo active operans cum universali causa, quia alias n intelligitur qualis sit illa determinatio, que quo modo ibi habeat locum causalitas iterialis. Secundo, quia si potentia est de æque indifferens ad agendum et recipienm habitum, omnino gratis dicitur deternari passive per actum, et non etiam ace, cum actus sit perfecta qualitas, et possit se accommodatum principium ad illam tionem. Tertio, quia aliqui sunt habitus qui n habent alios repugnantes vel contrarios potentia, ut est habitus principiorum, vel am habitus scientiæ; ergo ad hos est pontia de se satis determinata, tam passive am active; ergo efficiet illos in se, nullo pectato actu. Similiter inter habitus repuantes potentia natura sua habet multo ajorem propensionem ad unum quam ad um, ut voluntas ad virtutem, quam ad vim; ergo hoc satis esset ad determinandam efficientiam ejus, si talis determinatio solum materialiter esset necessaria.

11. Tandem ratio Durandi nullius est momenti. Primo, quia æque vel magis procedit contra ipsum, nam si potentia sola efficit habitum materialiter disposita per actum, ergo efficit illum per propriam actionem distinctam ab ea, qua efficit actum; ergo multo magis hoc modo datur actio per se ad habitum, quam si fiat mediante actu. Secundo, quia Aristoteles, dicto loco, non negat esse per se actionem ad productionem habitus, sed alterationem, quæ proprie dicit sensibilem mutationem et successivam; neutrum autem per se requiritur ad acquisitionem habitus, quia fit per actionem perfectivam internam ac de se momentaneam, sicut fit etiam ipse actus. Vide D. Tomam, quæst. 1 de Virtutibus, art. 9 et 20. Quod si nomen alterationis extendatur ad quamlibet effectionem et receptionem qualitatis, sic etiam dici potest, habitum non per se primo fieri, quia semper supponit aliam actionem, ex cujus termino quodam modo resultet. Vide D. Thomam, 1. 2, quæst. 52, art. 1, ad 3; et Capreol., in 3, d. 23, ad arg. Durandi. Sunt etiam qui existiment, Aristotelem ibi non loqui ex propria sententia; quod sentit Scot. Quodl. 13, quia Aristoteles ibi non probat ad habitus non esse per se motum, nisi quia sunt ad aliquid; ergo vel non loquitur ex propria sententia, vel certe solum probat de relationibus ipsorum habituum, non de ipsis quantum ad substantiam eorum. Veritas ergo est, quod, licet ad habitum non sit alteratio sensibilis et successiva, de qua ibi Aristoteles loquitur, est tamen aliquo modo per se actio, ut magis ex sequente puncto constabit.

12. *Actiones immanentes non sunt propria via per quam fiat habitus.* — Secundo ergo improbatur sententia Buridani, nam actio non distinguitur realiter a termino, qui per illam producitur; sed actus distinguuntur realiter ab habitibus quos producunt; ergo actus immanens non est propria actio per quam habitus producitur. Minor ab omnibus admittitur ut certa, quia et habitus potest esse sine actu, et actus sine habitu, et uterque est propria entitas realiter distincta a potentia. Major vero et frequentius recepta est, et infra, disputatione 50, late probabitur, quia actio et passio inter se, neque a motu seu mutatione, neque mutatio seu via a termino, realiter distingui possunt, neque dependentia a re quæ dependet. Præterea, quia

actus immanens habet per se et ex se suum intrinsecum terminum, respectu cujus habitus est quid secundarium et quasi per accidens; una vero actio solum habet unum intrinsecum terminum; si quid vero inde ulterius resultat aut consequitur, solum esse potest quatenus active manat a termino prioris actionis. Consequentia est clara, quia actio ut sic solum est via ad suum intrinsecum terminum, nec per se habet aliam activitatem. Antecedens vero declaratur primo in potentiis et actibus immanentibus, qui non producunt habitum; nam illæ actiones non possunt carere intrinsecis terminis, ut infra, disputat. 50, demonstrabimus. Deinde in ipsismet actibus, qui fiunt ab habitibus in intensione æquali, nam ibi etiam intervenit vera actio et efficientia habituum, quæ non terminatur ad ipsos habitus, sed potius est ab ipsis ut a principiis activis; ergo illa efficientia et actio habet alium terminum intrinsecum; sed illa actio quantum ad essentialia est ejusdem rationis cum illa quæ præcessit in actu immanente, quo acquisitus est habitus; ergo etiam illa habet suum terminum intrinsecum priorem habitu. Ratio denique a priori est, quia actio, ut actio, per se primo ordinatur ad suum terminum; actus vero immanens non ordinatur per se primo ad habitum, sed per se est propter suum effectum formalem, qui est cognoscere, vel amare, vel aliquid simile; habitus vero est effectus inde resultans, non in universum, sed juxta potentiæ indigentiam vel capacitatem. Unde etiam possit hoc confirmari ex actibus supernaturalibus quoad substantiam, qui non sunt per se effectiva habituum.

Explicatur efficientia actus in habitum.

13. Relinquitur ergo actus effective concurrere ad habitus, cum non supersit alius modus sufficiens, quo eorum causalitas et necessitas explicetur. Solum adverto, cum in actu immanente duo sint, scilicet, et ratio actionis, et ratio qualitatis, ut partim disputatione præcedenti dictum est, et in disputat. 50 latius declarabitur, efficientiam hanc non convenire actui immanenti, ut actio est, sed ut qualitas est, quia actio ut sic non est principium agendi, sed solum via ad terminum. Itaque potentia per actionem suam vitalem producit actum secundum, quo amat vel intelligit, et informata illo actu, per illum in se producit habitum, quando illo indiget, et actus est proportionatus. Unde quod Aristoteles ait 9 Metaph., per actiones immanent nihil fieri, intelligitur vel de actione ipsa, actio est, et de termino qui post ipsam pe maneat; vel si referatur ad actum ipsum, i telligitur per se ac necessario, id est, qu per talem actum non fit necessario aliqui nec per se ad hoc terminatur. Nihilomin tamen, si alioqui potentia indiget habitu, p terit actus habere hujusmodi effectum in t potentia, quanquam extra illam nihil pos efficere, nisi dirigendo vel imperando.

Satisfit rationi dubitandi initio positæ.

14. *Habitus et actus specie distinguunt* — Superest ut respondeamus ad difficultat in principio positam de mutua efficientia in habitum et actum. In qua suppono habit et actum esse qualitates specie distinct, nam si essent ejusdem speciei, facilis est solutio illius difficultatis, nam inter res ej dem speciei nullum est incommodum, t una res efficiat aliam, similem illi a qua ip facta est, quia inter illas est emanatio æq voca. Non possunt autem habitus et ac censeri ejusdem speciei, quia actus est qu tas natura sua pendens in fieri et conserv ab actuali influxu potentiæ vitalis; habi vero est qualitas permanens sine tali dep dentia. Unde etiam habent hæ qualitates males effectus specie diversos; nam ac constituit potentiam in ultima perfecti vitali, et non relinquit passivam potentiam ulteriorem actum; habitus vero solum c stituit eam in actu primo, et relinquit in tentia ad actum secundum et vitalem. U Aristoteles eum qui tantum habet habit comparat dormienti, eum vero qui ac exercet, vigilanti.

15. *Objectio.* — Dices: actus et hab versantur circa idem objectum; ergo sunt ejusdem speciei, nam sumunt speciem ab objecto. Propter hoc Cajetan., 1. 2, quæst. 9, a. 3, ait habitum et actum, imo etiam potentiam, secundum quamdam rationem se ejusdem speciei, licet simpliciter differant specie. Sed non oportet distinctionibus ti, quæ satis explicari non possunt. Respondetur ergo negando consequentiam; nam, licet objectum in se sit idem, modi autem tendendi in illud sunt in actu et habitu ita diversi ut inde etiam satis colligatur specifica diversitas. Nam actus attingit immediate objectum, illudque unit actualiter potentiæ, vel repræsentative trahendo objectum ad potentiam vel impulsive, seu effective trahendo potentiam

l objectum; habitus vero attingit objectum ediante actu, propter quod dici solet, habis specificari per actus, et actus per objecta. fferunt ergo simpliciter in specie habitus actus; unde non habent inter se convenienm essentialem in aliqua differentia ultima, tione cujus dicantur esse ejusdem ultimæ eciei, aut simpliciter, aut secundum quid. osset tamen concipi inter eos aliqua pecuiris convenientia in ordine ad idem objecm, ratione cujus dicantur ejusdem genes proximi, vel speciei subalternæ. Quod hoc solum voluit Cajetanus, cum eo non ntendimus; id tamen ad præsentem diffiiltatem non refert; satis est enim quod inter ibitum et actum sit simpliciter differentia sentialis.

16. Ex quo principio sequitur, juxta comunem doctrinam, alteram ex his qualitatis esse perfectiorem essentialiter, quia non ntur duæ species rerum æque perfectæ, ut rca lib. 8 Metaph., c. 3, tactum est. Unde terius necesse est quod, si inter has qualites in specie est mutua efficientia secunm diversa individua, ea quæ est minus rfecta non sit principium totale, imo nec incipale alterius, sed ad summum partiale instrumentale; e converso autem ea, æ fuerit perfectior, poterit esse principale incipium alterius, juxta principia supes posita disputatione 17, de causa efiente. Jam vero supersunt duo explicanda: imum, quænam harum qualitatum censen sit essentialiter perfectior; deinde quomo sit illa mutua efficientia intelligenda.

omparantur in perfectione essentiali habitus et actus.

17. *Aliquorum in hoc placitum.*—Circa prium censeo neutram partem posse satis deonstrari: unde auctores graves in contraas sententias divisi sunt. Quidam censent ibitum esse essentialiter perfectiorem. Quod ntit Alexander Alensis, 2 p., quæst. 96, ias 104, membro 2; tribuitur etiam Henco, Quodlib. 13, quæst. 12, ibi tamen nihil re dicit. Et huic sententiæ favet D. Thomas, 2, q. 51, art. 2, ad 3, et quæst. 63, art. 2, l 3, conjungendo solutiones cum argumens. Nam argumentando sumpserat hoc prinpium, habitum esse perfectiorem actu, ut ide concluderet, non posse fieri ab actu, et spondendo non negat assumptum, sed quæt nobiliorem causam, quæ juvet actum ad ficiendum habitum. Indicia vero hujus majoris perfectionis in habitu esse possunt, quia est permanentior quam actus, et non pendet continue ab actuali influxu potentiæ; unde videtur etiam melius disponere habentem, quia constituit illum simpliciter studiosum aut scientem. Item habitus est similior potentiæ; potentia autem nobilior est quam actus; ergo et habitus. Major patet, tum ex permanentia, tum ex universalitate, quia unus habitus potest esse principium plurium actuum.

18. *Aliorum sententia.*—Alii vero censent, actum esse essentialiter perfectiorem habitu acquisito per ipsum, quod sentit D. Thomas, 1. 2, quæst. 71, art. 3, ubi ait, actum præeminere habitui; ibique Cajetanus idem sentit, explicans solutionem ad primum. In qua D. Thomas etiam declarat, excessum habitus in permanentia esse tantum secundum quid. Quia vero in solutione ad 3, addit actum præeminere habitui in bonitate et malitia, ait Cajetanus: *Non tamen inde negatum putes, actum esse simpliciter nobiliorem habitu; ex ratione enim allata in corpore, et explanata ad primum patet, quod actus est simpliciter nobilior et melior habitu; sicut actus simpliciter, actu permisto potentiæ, et finis, eo quod est ad finem simpliciter.* Sed quidquid sit de assertione ipsa, neque ex illo loco D. Thomæ neque ex illis rationibus recte colligitur. Primo, quia expresse comparat actum habitui in bonitate et malitia morali, non in perfectione entitativa. Secundo, quia eodem modo comparat actum cum potentia et cum habitu, dicens actum in bono et malo præeminere potentiæ, imo et habitum sub eadem ratione dicit præeminere potentiæ, licet sit inferior actu, quia est quid medium inter potentiam et actum; at vero nullus dicet habitum acquisitum esse simpliciter nobiliorem potentia in genere entis; neque etiam de actu id dici potest. Tertio, si rationes illæ essent efficaces, æque probarent de habitibus infusis, quod nimirum sint ignobiliores suis actibus. Cujus oppositum frequentius sentiunt Theologi, quia illi habitus sunt per se necessarii ad substantiam actus, et quia ob hanc rationem actus non possunt effective producere aut intendere illos habitus. Quarto, quia quod actus non habeat illam admistionem potentiæ, quam habet potentia vel habitus, solum probat, illum statum, cum res est in actu secundo, esse simpliciter perfectiorem quam esse in habitu, vel in actu primo; non tamen probat, actum secundum præcise compara-

tum ad habitum seu actum primum, secundum id quod addit, esse simpliciter perfectius ens, sed solum secundum quid, et in modo actuandi.

19. Et eadem ratione censeo nihil satis colligi ad rem præsentem ex illis locis Aristotelis, in quibus ponit beatitudinem in actu ultimo tanquam in perfectissimo, ut constat ex 1 Ethic., c. 8, 9 et 13, et lib. 10, c. 10; idemque colligi potest ex 9 Metaph., c. 7, et lib. 12, cap. 4 et 6. Quanquam etiam Scotus, in 4, dist. 49, quæst. 1 et 2, præsertim in solutionibus argumentorum, propter hæc testimonia existimet actum esse simpliciter nobiliorem habitu. Ex illis tamen solum probatur, esse in actu esse simpliciter perfectius quam esse in potentia; non vero quod præcise comparando entitatem ultimi actus ad entitatem habitus, vel potentiæ, illa sit simpliciter perfectior.

20. *Habitibus acquisitis actus sunt perfectiores.* — Nihilominus censeo hanc partem valde probabilem, saltem in habitibus acquisitis, quia solum conferunt potentiæ facilitatem in operando, prout explicuimus. Unde solum videntur esse quasi impulsus quidam relicti ab actibus ex propria virtute ipsorum. Item species intentionales videntur esse minus perfectæ ex suo genere, quam actus secundi, etiamsi magis necessariæ sint. Denique hæc perfectio habitus acquisiti videtur esse minimum quoddam complementum potentiæ. Est ergo probabilius, actum esse simpliciter perfectiorem habitu acquisito, etiamsi secundum quid, in permanentia seu diuturnitate, aut independentia ab actuali influxu excedatur.

Mutua efficacia in habitu et actu exponitur.

21. Ex quo principio ad secundam partem de mutua efficientia respondendum est, actum propria virtute, et tanquam sufficiens principium proximum agendi relinquere in potentia habitum sibi proportionatum, non ut sit principium sufficiens similium actuum, nam revera non est, nihil enim potest sine potentia efficere, sed ut aliquo modo inclinet et adjuvet potentiam. At vero si habitus esset simpliciter perfectior actu, oporteret dicere, actum solum non esse sufficiens principium proximum, sed potentiam simul influere ad efficiendum habitum, quod non apparet ita verisimile. Quia effectio habitus ut sic non est vitalis actio, et ideo non est cur ad illam sit necessarius actualis influxus potentiæ animæ. Imo hæ potentiæ nihil videntur immediat agere posse nisi actus vitales, unde nequ aliam vim habent ad acquirendum habitum nisi quam habent ad producendum actum est ergo habitus proprius et proportionatu effectus ipsius actus. Et contrario vero, ha bitus est quasi semen (ut Cajetanus ait) ve partiale agens (ut ait Scotus), et ideo licet si minus perfectus, potest concurrere ad effec tionem actus. Aliter explicat D. Thomas, 1 2, q. 51, art. 2, ad 3, et q. 63, art. 2, ad 3 radicem, unde habet actus animæ posse pro ducere habitum, quia ille actus semper pro cedit a nobiliori principio. Sed illa est caus radicalis et remota; nos autem de proxim perfectione ad agendum requisita tractavi mus.

SECTIO IX.

An fiat habitus uno vel pluribus actibus.

1. *Ratio dubitandi.* — Hæc difficultas an nexa est præcedenti, et necessaria ad illiu complementum. Nam habitus per unum ac tum acquiri non potest, sed consuetudine, u experientia docet, et Arist., 2 Eth. Si autem per unum actum non acquiritur, non videtu etiam posse per plures acquiri, quia plure non concurrunt simul ad agendum, ut ea ra tione possint fortius agere quam singuli, se successive fiunt unus post alium; ergo si primus nihil effecit, nec secundus poterit non enim est fortior, neque intensior, ut sup pono; idemque argumentum fieri potest d tertio, et de omnibus sequentibus.

Variæ sententiæ.

2. *Prima.* — In hac re est prima sententia quæ in universum negat, habitum genera per unum actum, quia cum habitus requir quod sit permanens, et difficile mobilis, e ejus formalis effectus sit dare facilitatem i operando, non videntur hæc omnia per unu actum posse comparari. Quam sententiam insinuat Aristoteles, 1 Ethic., c. 7, et clari lib. 2, c. 1, ubi tam de intellectiva, quam d morali virtute loquitur, et illam dicit comp rari doctrina, experientia, et tempore; han vero assuetudine.

3. *Secunda.* — Secunda vero sententia contrario affirmat universaliter quemlibet h bitum uno actu acquiri. Ita tenet Durand in 1, dist. 17, q. 8, ad 2; Scotus, q. 3; Hen ric., Quodlib. 5, q. 16; Gabriel, cum ali Nominalibus, in 3, dist. 23, q. 1, dub. 4. Ra tiones hujus sententiæ videbimus postea.

. *Tertia.* — Tertia sententia distinctione
ur, nam in intellectu quoad habitus evi-
ites scientiæ, etc., affirmat, generationem
itus fieri per primum actum, quia evi-
tia principiorum est efficacissima cau-
et alioqui ex parte intellectus nulla est re-
nantia. In aliis vero potentiis appetitivis,
ipso intellectu quoad habitus opinativos,
t hæc opinio, habitum non introduci nisi
multos actus; quia vel causæ sunt debi-
vel etiam subjectum est repugnans aut
fferens, ut per unum vel alium actum non
it statim inclinari habitualiter. Hæc vide-
esse sententia D. Thomæ, 1. 2, q. 51,
3.

Quarta. — Alii utuntur distinctione alia,
i subdistinguentes secundum membrum
edentis sententiæ, nam vel appetitus ha-
contrarios habitus, et tunc non potest
actus statim inducere habitum, quia
potest vincere tantam subjecti repugnan-
; vel subjectum caret contrario aut re-
te habitu, et tunc primus actus poterit
cere habitum, propter rationem oppo-
.

ma assertio ad quæstionis resolutionem.

Ratio assertionis. — Dico primo: ut ex
bus actibus habitus generetur, necesse
t primus actus, et deinde omnes actus
quentes et proportionati aliquid efficiant
tentia, permanens in illa, et paulatim
producens, vel disponens ad habitus
ationem. Probatur ratione communi,
naxime movit Henricum, et alios; quia
nus actus nihil efficeret in potentia, æque
queret indispositam illam ad recipiendum
d per secundum actum, et idem esset
ecundo respectu tertii. et de quolibet
quenti in quocunque numero; quia si
ctum est æque indispositum, et virtus
non est fortior, non magis potest sequi
us.

Prima responsio quæ nostræ rationi as-
'ur. — Ad hanc rationem variæ dantur
nsiones. Prima est, quod actus per sei-
relinquit formaliter dispositam poten-
etiamsi nihil in illam efficiat; quam dis-
onem inchoat primus actus, et eam au-
cundus etiam per se ipsum, solum quia
lium sequitur, et deinde tertius propor-
iter, et sic deinceps, donec perveniatur
tum numerum actuum a natura præ-
um, quo posito habitus introducitur.
urque auctores hujus responsionis exem-
plo de guttis cavantibus lapidem, nam una post certum numerum facit totum effectum, quamvis priores nihil effecerint. Et addi etiam potest exemplum de dispositionibus remotis materiæ, quæ illam relinquunt dispositam, solum quia immediate ante præcesserunt.

8. Sed hæc responsio sustineri non potest, quia formalis dispositio, si nihil efficiat, non amplius potest durare in subjecto, quam duret forma, per quam formaliter fit, quia effectus formalis requirit causam formalem, si effectus ipse esse debet realis et existens. Quæro ergo an potentiam manere dispositam ad habitum sit aliquid reale in potentia post transactum actum, necne. Hoc posterius dici non potest, quia alias potentiam esse dispotam nihil omnino esset; et consequenter nec posset conferre postea ad effectum realem, nimirum ad receptionem habitus; neque ad id fuisset necessaria causa realis, nempe præcedens actus. Ergo potentiam manere dispositam aliquid reale est, quod in illa durat quamdiu disposita manet; ergo requirit aliquam formam realem æque permanentem, quia hoc est de intrinseca ratione causæ et et effectus formalis. Nec refert si quis objiciat, causam dispositivam potius pertinere ad materialem: tum quia etiam materialis causa requirit coexistentiam cum suo effectu; tum etiam quia, licet forma disponens respectu alterius formæ ad quam disponit materialiter comparetur, respectu tamen subjecti, quod disponit, formaliter id confert.

9. Et ob hanc rationem rejecimus in superioribus illud, quod in secundo exemplo adducitur de dispositionibus materiæ, nam si illæ vere desinunt esse in instante corruptionis, non possunt relinquere materiam positive dispositam, sed ad summum non repugnantem. Idemque est de alio exemplo guttarum cadentium; nisi enim priores aliquo modo disponerent, humectando, et paulatim emolliendo duritiem lapidis, non posset aliqua gutta subsequens illum cavare. Quocirca illud, quod dicitur, de certo numero actuum præscripto a natura, ut habitus introducatur, gratis dictum est, nisi explicetur quid illi actus conferant, et quomodo, ad introductionem habitus. Adde, quod si quatuor actus, verbi gratia, solum quia tali ordine facti sunt a potentia, relinquunt illam dispositam et magis capacem habitus, eadem ratione dicetur potentia habilitari, et propensior reddi ad operandum, solum quia plures actus in ea succedunt absque ulla generatione habitus; est

enim eadem seu proportionalis ratio ; quia semper per posteriores actus potentia manebi! magis disposita, et hoc est esse magis habilem ad opus.

10. Alia responsio est, priores actus neque introducere positivam dispositionem, neque omnino nihil efficere, sed auferre impedimenta quæ resistunt introductioni habitus. Sed oportet primo explicare quæ sint hæc impedimenta : sit enim, verbi gratia, actus alicujus virtutis moralis, qui effecturus est habitum, cui potest resistere habitus vitii contrarii. Et argumentor in hunc modum. Non potest actus virtutis expellere habituale vitium nisi introducendo habitualem virtutem, quia actus non expellit habitum formaliter, quia non sunt formaliter contrarii ; sunt enim affectiones et inclinationes diversarum rationum ; oportet ergo, ut expellat effective. Non potest autem expellere effective immediate corrumpendo, quia nulla efficientia tendit immediate ad corruptionem seu ad non esse, sed ad aliquod esse, ex quo sequatur alterius non esse ; ergo non potest actus virtutis diminuere vitium contrarium, nisi introducendo aliquid suæ virtutis. Non est ergo difficilius introducere aliquid virtutis, quam expellere aliquid vitii ; quia, quanto diminuitur vitium, tanto minus resistit introductioni virtutis. Si ergo primus actus potens est ad diminuendum vitium, quod videbatur fortius ad resistendum, simul poterit introducere aliquid virtutis, quantum compossibile esse potest cum vitio sic diminuto. Quod si dicatur, resistentiam ad introducendum aliquid virtutis per primum actum non provenire ex vitio contrario, explicare oportebit unde proveniat, et qualis sit. Aut enim est mere naturalis, ut verbi gratia, talis complexio, aut naturalis propensio ad aliquod vitium, et hæc non minuitur nisi acquisitione virtutis animæ, et aliquo usu et exercitatione corporis, per quam interdum fit ut etiam ipsa dispositio corporis aliquo modo immutetur. Vel illa difficultas provenit ex alis causis extrinsecis et accidentalibus, et illæ sunt per accidens, nec cadunt sub scientiam, et si consistunt in aliqua re positiva, non minuuntur per actum virtutis, nisi per positivam mutationem vel acquisitionem alicujus rei oppositæ. Ac denique omnia ista impedimenta extrinseca, quæ non sunt in ipsamet potentia interiori eliciente actum, non possunt impedire quin actus efficiat aliquid in potentia, si alioqui natura sua activus est ; quia illa omnia non sunt dispositiones quæ reddant potentiam incapacem, aut in s minus aptam ad talem effectum recipiendun Imo, si quis recte consideret, tota hæc repı gnantia extrinseca primo et per se inge difficultatem in ipso actu efficiendo, unde p ipsummet actum vincitur et superatur il repugnantia ; respectu vero emanationis h bitus aut dispositionis ab actu nulla est rep gnantia, sed illa est mere naturalis, si alioq est in actu aliqua materialis vis agendi. Qu autem hæc ibi insit, ex eo probamus, qu natura sua tam activus est primus actus, sic quartus aut quintus, cum sint ejusdem rati nis et intensionis, ut supponimus.

11. *Tertia responsio confutatur.* — Ex q etiam facile refellitur quod alii responde solent, nempe, eam dispositionem, qua priores actus relinquunt, provenire tant ex memoria, nam post priores actus fa lius apprehenditur tale objectum vel sim actus ut conveniens, et plures rationes sic operandum facilius se offerunt. Sed i primis hoc ipsum, quod manet in mer ria per modum habitus, necessario debet illos actus paulatim acquiri, et in illo sim ter concludemus, aut per primum actum quid acquiri, aut per posteriores nihil ef Deinde experimento constare potest, non lum in repræsentatione objecti, sed etia propensione ad objectum repræsentatum majorem facilitatem, cæteris partibus; qui pari ratione negari possent omnes h tus præter species deservientes memo Tandem, quidquid sit de hac facilitate trinseca aliunde proveniente, hic inquiri intrinsecam dispositionem potentiæ, ob q quintus actus, verbi gratia, efficit in illa bitum, et primus nihil efficit; nam ad est impertinens facilitas vel difficultas moriæ. Nam illa neque impedit, neque tiorem reddit capacitatem potentiæ; er alioqui actus est æque activus de se, aliud etiam aget in talem potentiam ; ergo, e trario, si quintus actus introducit habi et non priores, necesse est ut priores d suerint intrinsece potentiam, aliquid ciendo in ipsam, quod in ipsa permane idem argumentum fit comparando qua actum ad priores, et sic usque ad primu

Secunda assertio, et quomodo habitus n nisi per plures actus generetur.

12. Dico secundo : hæc dispositio ad habitum, quæ per primum actum inchoat, et per subsequentes perficitur, non essenti iter

it realiter distincta est ab ipso habitu: non men habet statum habitus, donec ita sit dicata, ut difficulter amoveri possit, et fa-litatem simpliciter tribuat in operando. Et oc sensu verum est habitum in esse habitus m generari nisi per plures actus. Ut hanc nclusionem probemus, advertendum est, ipliciter intelligi posse habitum introduci st aliquem numerum actuum, etiamsi prio-s actus aliquid permanens in potentia re-quant. Primo, quod illud prævium solum dispositio quædam realiter et essentialiter tincta ab habitu, quæ disponit potentiam habitum, et illo adveniente corrumpitur. cundus modus est, quem in conclusione in-uavimus; quæ non potest melius probari, am excludendo priorem modum, quia præ-hos nullus alius excogitari potest, suppo-i priori conclusione. Nonnulli ergo illum orem modum amplexi sunt, quod videtur tire Burlæus, 2 Ethicorum, cap. 1; et nulli Thomistæ hoc sequuntur, quibus fa-e videtur D. Thomas, 2. 2, q. 23, art. 6, 2, ubi ait: *In generatione virtutis acqui-e non quilibet actus complet generationem tutis, sed quilibet operatur ad eam ut dis-ens, et ultimus qui est perfectior agens in ute omnium præcedentium reducit eam in um. Sicut etiam est in multis guttis cavan-s lapidem.* Et similia fere verba habet in estione disputata de Virtutibus, art. 9, 11. Si quis tamen ea attente consideret, le intelliget optime posse juxta sensum træ conclusionis intelligi. Nam imprimis ait: *Primus actus facit aliquam disposi-em, quam perficit secundus.* In quo satis larat hanc dispositionem non esse forma-: per ipsos actus, sed effective ab illis i. Et tandem subjungit: *Ultimus actus us in virtute omnium præcedentium com-generationem virtutis.* Non ergo vult D. mas, per ultimum actum introduci totam tatem virtutis, sed consummari et consti-in statu habitus seu virtutis. Et favent : nostræ sententiæ Boetius, Albert. Ma-s, et alii, qui in Prædicam., c. de Qualit., runt, dispositionem et habitum acciden-er differre, quia eadem, quæ in principio et rationem dispositionis, dum est facile bilis, perficitur per actus, donec fiat habi-: quod ibidem Aristoteles non obscure nificavit, dicens, dispositionem diuturni-fieri habitum.

3. Ratione item probatur primo, quia nul-st causa diversitatis essentialis inter qualitatem quam efficiunt priores actus, et quam efficit ultimus, cum utraque sit actus primus inclinans ad idem objectum, et ad similes actus, et utraque sit qualitas de se permanens absque actuali influxu potentiæ. Quod vero una sit magis radicata quam alia, ad accidentalem differentiam pertinet. Deinde nulla est ratio cur, adveniente effectu quem facit ultimus actus, pereat totum id quod præcedentes fecernnt, cum non habeant contrarietatem aut repugnantiam. Nec forma expellere solet dispositionem ad ipsam nisi per accidens ob corruptionem subjecti; hic autem subjectum integrum manet. Quod si quis respondeat, priorem dispositionem amitti, quia jam superflua est, nos potius dicimus, novam qualitatem non introduci, quia superflua esset; si enim prima permanere potest et perfici, quid necesse est novam introducere, et expellere priorem, propter solam superfluitatem vitandam? Eo vel maxime quod, si illæ qualitates sint ejusdem speciei, manifestum est unam non expelli, ut introducatur alia; si autem sint diversæ speciei, conferent perfectiones diversarum rationum, et ita non erunt superfluæ, etiamsi sint simul. Dicere autem, simul manere hujusmodi qualitates distinctas, improbabile est, cum nulla sit necessitas, neque effectus unde colligi possit; alias tot possint multiplicari qualitates hujusmodi, quot sunt actus, quia posterior semper operatur in potentia magis disposita, et cum eadem proportione. Ex quo tandem sumitur argumentum, nam ultimus actus non est specie differens a præcedentibus; ergo nec conferet effectum specie differentem; nec dispositio facta a præcedentibus actibus est ad formam specie diversam. Eadem ergo dispositio magis radicata et perfecta efficitur habitus.

Rationibus in contrarium propositis satisfit.

14. Ex his facile respondetur, tum ad rationem dubitandi iu principio positam, tum ad fundamenta aliarum opinionum. Ratio enim illa recte probat per priores actus aliquam dispositionem ad habitum fieri, non vero statim a principio fieri in esse habitus; Aristoteles autem dicit habitum acquiri consuetudine et frequentia actuum, in esse et statu habitus; non vero negat paulatim acquiri aliquam dispositionem ad habitum. Quin potius, 7 Ethic., c. 7, ita distinguit continentem a temperato, quod prior licet studiose operetur ex aliquo usu, dispositione et virtute, adhuc tamen difficultatem patitur; alter vero

jam ex virtute et sine pugna operatur; continentia autem et temperantia sumptæ in eadem materia, non distinguuntur specie, sed ut dispositio imperfecta, et habitus jam perfectus. Sic etiam Theologi, et morales philosophi distinguunt tres status, incipientium, proficientium et perfectorum, quorum primi nondum habent habitus in esse habitus, habent tamen in ratione dispositionis. Secundi vero jam habent aliquos habitus, fieri tamen potest ut nondum habeant virtutes in esse virtutis, id est, cum connexione omnium virtutum, et aliis conditionibus quæ censentur necessariæ ad statum virtutis simpliciter, quamvis non sint necessariæ ad essentiam ejus. Ex his ergo possunt facile omnes opiniones supra citatæ conciliari, si auctores earum velint.

15. *Discrimen inter actus evidentes intellectus et quosvis alios, quale.* — Differentia vero a D. Thoma assignata inter habitum scientiæ et alios, in hoc posita est, quod quia evidentia convincit intellectum, necessitatemque illi infert, ideo per unum solum actum omnino illum determinat, omnemque aufert difficultatem, et quantum est de se, immobiliter adhæret, si alioqui species ex parte objecti requisitæ sufficienter memoria retineantur et ministrentur. At vero actus opinionis, vel virtutis moralis, non ita determinat potentiam, vel ob debilitatem causæ seu medii, ut in opinione, vel ob formalem libertatem ipsius potentiæ, aut repugnantiam oppositæ inclinationis, et ideo habitus acquisitus per unum actum scientiæ dicitur habere non solum essentiam, sed etiam perfectionem habitus, saltem quantum ad determinationem potentiæ; opinio vero aut virtus non habet perfectionem habitus, donec per consuetudinem quasi in naturam convertatur. Cum vero dixit Aristoteles, 2 Eth., c. 1, habitum scientiæ doctrina, tempore et experientia acquiri, vel loquitur de scientia undequaque perfecta, vel certe loquitur de doctrina humana, quæ non semper est evidens, et convincit intellectum.

SECTIO X.

Utrum habitus per actus perficiatur, et quomodo.

1. *Habitus per actus perficiuntur.* — Ut ad punctum in quo est difficultas progrediamur, ea breviter præmittenda sunt, quæ clariora extiterint. Et imprimis suppono habitum, sicut per actus fit, ita per eosdem perfici, non solum quia ex statu dispositionis perducitur ad statum habitus, juxta dicta in præcedent
sectione, sed etiam quia in ipso statu habitu
magis ac magis perficitur, donec ad compl
mentum suæ perfectionis perveniat. Et har
totam perfectionem nunc comprehendimu
sub effectione habitus, nec rigide distingu
mus inter nomen habitus, vel dispositioni
sed absolute loquimur de illa qualitate ex qu
incipit fieri, donec consummetur.

2. Secundo suppono duplex solere disti
gui augmentum in his habitibus : unum e
per puram intensionem, alterum per alique
modum extensionis. Prius est, quando hab
tus in ordine ad idem omnino objectum,
eosdem actus circa illud, magis ac mag
perficitur, nimirum magis inclinando pote
tiam, et faciliorem reddendo ad similes act
eliciendos. Posterius augmentum esse di
tur, quando habitus acquisitus circa una
partem objecti ad alias extenditur, ut quan
scientia augetur in ordine ad diversas co
clusiones. Quod variis modis contingit, sci
cet, vel circa diversa subjecta naturalia s
specifica, ut cum in scientia de animali
gnoscitur una proprietas equi, et alia leoni
vel circa idem subjectum, cognoscendo
illo diversas proprietates, ut cum de homi
cognosco esse admirativum, et deinde es
risibilem; et in habitibus appetitus aliquan
virtus extenditur ad varios actus efficien
in diversis materiis, ut temperantia ad a
tinendum in cibo et potu, et charitas
amandum non solum Deum, sed etiam pro
mum, et quælibet virtus ad intendend
finem, et eligendum seu exequendum
dia; aliquando autem virtus extenditur ad
ficiendos varios actus aliquo modo ci
idem, ut cum religio extenditur ad orand
Deum, et ad sacrificandum illi, et chari
extenditur non solum ad amandum Deu
sed etiam ad desiderandum illum, vel glori
ejus, et gaudendum de bonis illius, etc.,
quo augmento extensivo, an verum sit,
tione sequenti dicetur.

3. *Habitus perficitur actibus similibus.* —
Tertio, circa primum augmenti genus cert
est habitum non fieri seu perfici nisi per
tus omnino consimiles in ratione essenti
et in objecto circa quod versantur, et in m
tendendi in illud. Probatur, quia talis hab
non perficitur nisi in ordine ad similes a
ex vi illius augmenti; ergo non augetur
modo nisi per actus similes. Et in hoc om
conveniunt. De hoc vero augmento intens
multa quæri solent, quæ quatenus commu

aliis qualitatibus, quæ intensionem reci-t, tractabuntur infra, disp. 46.

endaturne habitus solum per intensiores actus.

Hic vero solet specialiter quæri, an, ut s intendat habitum, debeat esse inten-Nam licet supra, disp. 18, definitum sit itudinem formæ per se non conferre ad isionem effectus, nisi in aliqua saltem agentis tanta sit intensio, id tamen ve-habet, quando principium formale agendi jusdem rationis cum forma, quæ est ter-s formalis actionis; si vero forma sit no-in essentia, ratione illius poterit ali-do conferre effectui majorem intensio-in inferiori ordine, quam ipsa habeat in rdine superiori. Cum ergo dictum sit ac-acquisitum esse nobiliorem habitu, fieri it ut per solam repetitionem similium m habitus intendatur, etiamsi posterio-ctus intensiores non sint.

Atque ita opinatur Scotus, in 1, dist. . 3; et ibi Durand., quæst. 8; et Gabr., dist. 23, quæst. 1, dub. 4. Quamvis hi res non fundentur in ratione a nobis in-ta, sed in uniformitate graduum in-nis; putant enim intensionem fieri per congregationem similium graduum dem subjecto. Unde cum similes ac-ultiplicantur, et æqualem vim agendi t, æquales gradus introducent in tum, ex quorum congregatione fiet s intensior. Imo significat Scotus, ubjectum sit per priores gradus habitus dispositum, etiam actus minus perfec-fficere ad agendum aliquid quo habi-ntendant. Potest hæc sententia confir-experientia, nam post plures actus vir-vel vitii, etiamsi ejusdem modi et inten-sint, facilius et promptius similes ac-ercemus, quam post primum actum; signum est effectum talis habitus, et uenter habitum illum perfici per tales et non nisi intensive; ergo.

tum intendi actibus intensioribus, non vero æqualibus.

At vero D. Thomæ sententia est habi-on augeri nisi per actus intensiores. duo includuntur. Primum, quod in-r actus intendit habitum. Et hoc, abso-quendo, manifestum est ex dictis; nam s efficit habitum, perfectior actus per-illum, nam in forma intensiori activa virtus efficacior est etiam ad intensiorem effectum. Et confirmatur primo, quia alias nulla via posset habitus acquisitus augeri; quibus enim actibus posset id fieri, si intensioribus non fit? Ergo, qua experientia constat habitus acquiri, constat et augeri. Unde etiam colligitur, sicut per quemlibet actum fit habitus quoad entitatem ejus, ita per quemlibet actum intensiorem intendi. Nec videtur probanda eorum sententia, qui dicunt non intendi habitum per unum actum intensiorem, sed per plures; contra hoc enim eædem rationes fieri possunt, quæ factæ sunt de generatione habituum. Ac denique, quia in uno actu est virtus activa talis intensionis, alias neque in ultimo actu esset talis virtus, et alioqui subjectum est capax et dispositum per habitum remissum; ergo quilibet actus intensior, per se loquendo, potest habitum intendere. Major difficultas esse posset, an unus actus statim conferat totam intensionem sibi proportionatam, cujus resolutio constabit ex dicendis.

7. Secundum dictum hujus sententiæ, in quo discordat a præcedente, est, actum, qui non est intensior habitu, non intendere illum, sive sit remissior, sive æque intensus. Ita D. Thomas, 1. 2, quæst. 52, art. 3, ubi omnes Thomistæ consentiunt, et 2. 2, quæst. 24, art. 5 et 6. Idem sequitur Almain., in 3, dist. 22, quæst. 2; et Major, quæst. 6. Fundamentum hujus partis est, quia actio non sequitur nisi a proportione majoris inæqualitatis; sed in virtute quæ non est intensior effectu, non est proportio prædicta, sicut in calore æque intenso non est proportio ad intendendum alium æqualem; ergo. In quo fundamento adhuc relinquitur difficultas in principio tacta, quam in discursu sequenti explicuimus.

8. Addit vero duo D. Thomas, quæ non habent explicationem omnino facilem. Unum est, actus æquales habitui disponere ad intensionem habitus. Quod aliqui ita explicant, ut post aliquos actus similes, aliquis, licet intensione æqualis, intendat habitum in virtute priorum et dispositionis ab eis relictæ. Nam D. Thomas, indifferenter loquens de actibus intensioribus, et æque intensis, concludit, multiplicatis actibus crescere habitum. Aliud dictum D. Thomæ est, actus minus intensos habitum disponere ad diminutionem ejus; eo, nimirum, modo quo cessatio ab actu disponit ad corruptionem habitus.

9. Hanc posteriorem sententiam absolute existimo veram; multa tamen in ea inclu-

duntur, quæ non sunt æque certa, quæ distinguere ac declarare oportet. Duobus igitur modis intelligi potest habitum fieri intensiorem. Primo, in ordine ad efficiendos actus intensiores quam sint omnes illi a quibus genitus vel auctus est habitus; ita ut talis habitus, licet solum fuerit effectus per actus ut quatuor, nihilominus ipse ratione suæ intensionis inclinet, et det virtutem ad actus ut quinque vel ut sex. Secundo intelligi potest, habitum fieri intensiorem in ordine ad actus æquales in intensione illis a quibus genitus est, et a fortiori etiam ad minus intensos. Sicut enim potentia, licet de se sola habeat virtutem ad actum ut quatuor, nihilominus per additionem habitus ut quatuor, fit promptior ad actus ut quatuor exercendos, non vero accipit novam virtutem ad intensiores actus eliciendos, ita intelligi potest, eumdem habitum, qui ab actu ut quatuor genitus est, per similem actum ut quatuor accipere majorem vim ad alios actus ut quatuor eliciendos, etiamsi non crescat in virtute efficiendi intensiorem actum. Quomodo etiam in superioribus dicebamus, multitudinem formæ æqualis intensionis posse conferre ad agendum fortius et velocius similem qualitatem, non vero ad agendum intensiorem.

10. In priori igitur sensu certum existimo, non posse habitum intendi per actus qui non sint intensiores. Quod vel ipsa experientia convincere videtur; nullus enim remisse operando fit promptus ad ferventes actus. Unde quod Aristoteles dixit, habitum reddere actus similes illis a quibus genitus est, non solum est verum de similitudine in essentia, sed etiam in gradu. Et ratio videtur manifesta, quia priores actus non habent unde virtutem conferant ad intensiores actus efficiendos, nam, licet illi sint in multitudine plures, ex omnibus tamen simul sumptis non consurgit unus intensior. Unde quoad hoc est satis efficax illa ratio, quod sicut in actibus illis non est proportionata intensio, ita nec proportionata virtus ad efficiendum habitum intensiorem illo modo. Neque obstat quod hi actus sint essentialiter perfectiores habitu, quia nulla forma etiamsi sit essentialiter perfectior, potest dare vel efficere formam sibi similem in essentia, et intensiorem in gradu; habitus autem non est nisi virtus quædam effectrix actuum, quæ virtus per ipsosmet actus fit; ergo nunquam potest ab eis accipere vim ad intensiores actus efficiendos, quam sint illi a quibus et genitus et perfectus est.

An actus æquales augeant vim habitus in ordine ad æquales actus.

11. In posteriori autem sensu probabi est, actus æquales perficere habitum in ord ne ad similes actus efficiendos, donec i conferant omnem efficaciam et facilitate quam potest habere in reddendis actibus s milibus et æqualibus in gradu. Hoc videt probabiliter suaderi, tum ex declaratione s perius posita, tum etiam quia hic cessat fu damentum declaratum in proxima assertion Verumtamen hoc ipsum augmentum dupl ratione intelligi potest. Primo, quia non necesse ut primus actus intensus, verbi g tia ut quatuor, efficiat habitum æqualem s in intensione, quia nec subjectum est disp situm, et consequenter nec in ipso actu tanta efficacitas. Unde omnes concedunt primum actum saltem valde intensum p duci qualitatem illam, quæ est habitus, n lus tamen dicit, statim fieri habitum cum t illa intensione. Et experientia docet, non s tim manere hominem promptum et habil ad actus æque intensos efficiendos; ead autem est proportio singulorum actuum r pectu habituum sibi æqualium in intensio non est ergo necesse ut primus actus effi secundum totam latitudinem suam habit sibi æqualem in gradibus.

12. Quod si hoc verum est (ut revera valde probabile), recte intelligitur secund actum, etiamsi tantum sit æqualis pri posse augere habitum a primo productu et ita per subsequentes actus æquales p augeri, donec perveniat ad æqualitatem gradu cum ipsis actibus. Et hoc modo s cienter intelligitur fieri id, quod experiri demur, quod per actus omnino æquales dimur promptiores ad alios similes. Hoc et modo optime intelligitur id, quod D. Thomas addit, actus, scilicet, æquales disponere ad intensionem habitus, etiam in ordine ad actus intensiores, quia illud met augmentum in ordine ad actus æquales, est quædam dispositio, licet remota, ut homo facilius prodeat in ferventiorem actum, per quem simile etiam augmentum habitus consequatur. Item juxta hunc dicendi modum expeditur facile, quod supra quærebatur de intensiori actu. Quamvis enim quilibet actus intensior habitum intendat illum, non est tamen necesse ut ille solus actus statim conferat habitui totam intensionem, in qua illum excedit, sed paulatim perfici poterit per multiplicationem ...

n actuum; est enim eadem proportio. Atque satis est ad veritatem assertionis positæ.

3. Objici tamen potest, quia illi actus t æquales; ergo si primus non potuit ere habitum, verbi gratia, ut quatuor, secundus poterit. Unde nunquam in ntibus naturalibus reperimus, quod æqua- orma possit intendere effectum quem alia duxit, et intendere non potuit, etiamsi na producens sit essentialiter perfectior m producta. Ut unum lumen non poterit ndere calorem factum ab alio lumine ali, si illud prius fecit quantum potuit, talia lumina sunt etiam æqualia in acti- te. Respondetur, totum hoc esse verum, ætera sint paria ex parte subjecti; in senti vero non esse cætera paria, quia ius actus agit in subjectum nullo modo ositum; secundus autem actus jam inve- subjectum dispositum, et ideo etiamsi in qualis sit, potest plus efficere. Sed urge- quia ubi potentia passiva est de se capax is effectus, non indiget positiva disposi- , sed satis est ut non habeat contra- ; ergo quandocunque potentia non ha- formam aliquam repugnantem activitati s, hic efficiet quantum potest; sed po- actus ex se efficere habitum sibi æqualem ndum totam latitudinem intensionis; primus actus ita efficiet, per se loquendo. ondetur, ipsammet indifferentiam poten- et inclinationem quam habet ad alios ac- el objecta, satis resistere, ut non possit us actus statim a principio efficere se- um totam intensionem suam. Sicut la- st capax impetus, ut feratur sursum, vel exteram aut sinistram; tamen, quia per ationem ad centrum resistit, ideo agens imprimit impetum, quantum potest, sed itum superat; ita primus actus non po- statim in principio omnino superare al- n inclinationem potentiæ; aliquantulum n eam relinquit magis propensam in objectum, et ita magis dispositam, ut ecundum actum, quamvis alias æqua- possit magis inclinari, et sic consequen- donec assequatur totam inclinationem ualem, quam illi actus secundum latitu- m suam possunt tribuere. Et hoc maxime ur probabile in habitibus appetitus, et bitibus opinionis, nam de actu scientiæ abile est statim efficere habitum secun- totam latitudinem suam, propter natura- determinationem potentiæ. In hoc ergo valde probabilis est dicta assertio.

Actus nullo modo augent habitum jam sibi æqualem.

14. Ulterius vero potest quis progredi, asserendo, etiam postquam habitus pervenit ad æquales gradus intensionis cum actu (sive in eo statu constituatur per unum, sive per plures actus), posse per simile, et æquales actus, si ulterius multiplicentur, magis ac magis roborari et augeri, non ita ut ad intensiorem actum inclinet, sed ut ad actum æque intensum fortius ac vehementius inclinet. Tota enim hæc perfectio habitus videtur, quantum est de se, possibilis absque ulla repugnantia, et aliunde non videtur excedere vim activam talium actuum, quia nunquam dant virtutem ad perfectiorem effectum intensive, sed roborant et augent virtutem ad æqualem effectum; ad quod satis esse videtur et nobilitas agentis, et multitudo formæ, cui æquivalet multiplicatio actuum. Sed nihilominus hoc augmenti genus nec probari, nec satis intelligi potest, quia intensio, ut nunc suppono, non est aggregatio similium graduum, sed supponit latitudinem formæ cum aliquo ordine per se inter ipsos gradus, a primo usque ad ultimum, in quorum assecutione intensio consistit, ut disp. 46 videbimus. Si ergo habitus jam pervenit ad quartum gradum, in quo adæquatur actibus, per quos factus est, et nihilominus similes actus multiplicati illi addunt aliquod augmentum, non possunt nisi quintum gradum intensionis addere, vel partem ejus, et ita non solum fiet habitus promptior et facilior ad æquales actus, sed etiam potens ad intensiores.

15. Neque enim intelligi potest in tali habitu duplex modus intensionis in ordine ad eosdem actus, cum neque in ipsis actibus talis duplex intensio inveniatur, neque explicari possit qua ratione habitui ut quatuor addatur aliqua intensio, et quod secundum illam non fiat potens ad communicandam actui similem intensionem. Solum potest quis respondere, illud augmentum non esse per additionem illius quinti gradus, qui per se habet ordinem cum prioribus quatuor, et illos perficit, sed veluti per quamdam iterationem aliorum quatuor graduum similium, qui prioribus uniuntur, et licet non reddant habitum per se intensiorem in ordine ad actus, reddunt tamen fortiorem. Sed hoc potius est dicere, multiplicari habitus numero distinctos in eodem subjecto respectu eorumdem actuum, quam augeri habitum, quia illi gra-

dus quasi per accidens accumulati in eodem subjecto (ut ita dicam), sicut natura sua non componunt latitudinem unius qualitatis, ita nec uniri inter se possunt ad unam qualitatem per se constituendam, ut ex iis, quæ de intensione dicemus, magis constabit. Multiplicare autem habitus numero distinctos in eodem subjecto respectu eorumdem actuum, esset in infinitum progredi, repugnatque superius dictis de individuatione accidentium in disp. 5. Et ideo verius est, nullum esse tale augmentum in habitibus, sed similes et æquales actus nihil ulterius agere, quando jam inveniunt habitum æque intensum.

Objectionibus in contrarium satisfit.

16. Neque contra hoc est alicujus momenti ratio Durandi, scilicet, quod omne passivum, dum patitur, aliquam mutationem recipit; sed omnis actus elicitus ab habitu agit aliquid in potentia, quia per illum potentia actu patitur; ergo talis actus cujuscunque intensionis sit, aliquid imprimit in potentiam, quo augeat habitum. Respondetur enim negando minorem, quia actus immanens non semper agit in potentiam, sed ipse fit in potentia, et est impressio quæ per actionem immanentem fit in potentia ab agente intrinseco, quod est ipsamet potentia, vel sola, vel cum habitu. Neque enim obstat fundamentum Gabrielis et aliorum, quia supponit falsum modum intensionis.

17. Denique non obstat experientia supra adducta, quia sufficit ille modus augmenti per plures actus æquales explicatus a nobis priori modo. Nam postquam habitus operando pervenit ad quemdam statum cum sufficienti morali facilitate, non potest experientia constare, quod per actus omnino æquales illa facilitas augeatur. Maxime quia non potest satis experimento cognosci, an actus sint omnino æquales, necne. Accedit etiam quod ipsa dispositio corporis, et imaginationis ac memoriæ, potest aliquid conferre ad hanc facilitatem; non enim negare possumus quin hæc juvent, quamvis non sint tota causa illius.

18. Tandem ex dictis in hoc primo puncto constat, quomodo habitus sic effectus et perfectus per plures actus similes, unus sit; est enim unus unitate intensionis, quæ est unitas per se in qualitatibus, et aliquando vocari solet unitas simplex, et distinguitur ab unitate imperfecta, quæ solum est per collectionem plurium habituum, vel proportionem plurium qualitatum, qualis est in sanitate [illegible] pulchritudine. Quo sensu dicunt multi, ha[illegible]tum esse simplicem qualitatem, de quo [illegible]tim videbimus. In rigore tamen illa est u[illegible]tas per compositionem, sicut est unitas qu[illegible]titatis continuæ, quia est per unionem p[illegible]rium graduum, qui in re ipsa distinguunt[illegible]. In quo eadem est ratio habituum, et reliq[illegible]rum qualitatum quæ intensionem recipiu[illegible], de qua re dicturi sumus disp. 46.

SECTIO XI.

Quale sit augmentum extensivum habitus, et [illegible] unitas habitus illi correspondeat.

1. Quod hujusmodi augmentum sit in [illegible]bitibus, supra supposuimus ex communi [illegible]trina, abstrahendo ab ea quæstione, an [illegible] proprium augmentum, necne; id enim hic [illegible]vestigandum reliquimus, inquirendo q[illegible] illud sit, et an revera sit augmentum, vel [illegible]tius productio novi habitus.

Quæstionis sensus et punctus proponitu[illegible]

2. Ut autem difficultas quæstionis ape[illegible]tur, suppono primo, habitum non posse r[illegible]pere hoc augmentum extensivum nisi per [illegible]ditionem alicujus rei quæ in illo fiat. In [illegible] enim omnes auctores convenire viden[illegible]. Et de illis quidem, qui etiam meram in[illegible]sionem per hujusmodi additionem fieri [illegible]tant, res est manifesta, et patet ex Scot[illegible] 2, dist. 3, q. 10, et in 3, d. 23; Gabriele [illegible], quæst. 2, et in Prolog. sentent., quæst[illegible]; Ocham ibidem, quæst. 1 et 9; Greg., quæ[illegible]3. Inter eos vero, qui negant intensionem [illegible] per additionem, aliqui idem putant esse [illegible]cendum de hac extensione, quos infra r[illegible]ram. Nos tamen nunc oppositum supp[illegible]mus, idque sumimus ex D. Thoma, 1 [illegible], quæst. 52, art. 1, ubi distinguit hoc du[illegible] augmentum, intensivum et extensivum, qu[illegible]vis sub diversis vocibus; nam augmen[illegible] intensivum vocat *ex parte subjecti*, quia [illegible]tensio fit in quantum subjectum magis ac magis participat eamdem formam, seu e[illegible]dem habitum; augmentum vero exte[illegible]vum vocat *ex parte ipsius formæ se[illegible]dum se;* hoc enim augmentum dicit [illegible] in habitibus secundum ordinem quem ha[illegible] ad objecta. *Ut est* (inquit) *major vel m[illegible] scientia, quæ ad plura vel pauciora se e[illegible]dit.* Et de hoc augmento subdit, art. 2, [illegible] per additionem, quamvis de priori augm[illegible]

ntensivo id negare videatur, de quo postea idebimus.

3. Et ratione probatur, quia imprimis raones, quæ probare possunt in intensione liquid addi, multo magis hic concludunt. einde ex ratione communi augmenti realis l convinci potest; quo modo enim mente oncipi potest reale augmentum sine additone reali? Præterea, per hoc augmentum t in potentia novus effectus formalis et reas, qui antea non erat, nam manet propensa l novum objectum, verbi gratia, ad novam onclusionem scientiæ, ad quam antea non rat; ergo illum effectum necesse est fieri er novam formam, seu novam partem foriæ. Patet consequentia, quia neque effectus rmalis potest fieri sine forma, neque forma ræexistens potest conferre novum effectum rmalem, nam antea informabat quantum oterat; nam hæc forma, de qua agimus, est rma absoluta, et actu inhærens secundum totam, et consequenter actu etiam inforans, quantum potest; ergo, crescente efctu formali et reali hujus formæ, necesse st aliquid in re ipsa addi ipsi formæ. Quæ tio licet generaliter de omni augmento rea concludere videatur, maxime tamen de hoc ktensivo, nam hoc convenit ipsi formæ raone sui et secundum ordinem quem habere otest ad diversa objecta, vel diversos actus, non tantum ratione subjecti. Unde confiratur, nam habitus per hoc augmentum haet novam habitudinem transcendentalem ad ovos actus et nova objecta; sed nova habiudo transcendentalis non potest esse nisi in ova entitate addita, quia talis habitudo non rovenit ex mutatione alicujus extrinseci; rgo hoc augmentum necessario requirit huusmodi additionem. Tandem illi habitui aditur virtus activa, non tantum quoad moum agendi, vel modum effectus, sed etiam uoad diversos effectus, id est, quoad varios ctus vel specie diversos, vel saltem valde issimiles in tendentia ad objectum; ergo lud augmentum factum est per realem additionem, nam virtus realis non crescit per e et in se sine reali additamento.

4. *Extensivum augmentum habituum fit per ctus ejusdem potentiæ circa diversa objecta.* — Secundo suppono, hujusmodi augmentum xtensivum habitus fieri per actus ejusdem uidem potentiæ, aliquo tamen modo inter e disssimiles in tendentia ad objectum, t non tantum in intensione et remissioie. Probatur prima pars, nam si actus sunt diversarum potentiarum, generabunt habitus omnino distinctos, quia, ut supra dictum est, actus in ea potentia inducit habitum, in qua ipsa est; ergo si actus sunt in diversis potentiis, unusquisque inducet habitum in sua propria potentia; ergo facient habitus diversos, non augebunt eumdem, quia non potest unus habitus esse in diversis subjectis. Secunda pars probatur, quia si actus sint omnino similes, solumque differant in intensione, poterunt quidem intendere habitum, non tamen extendere, quia actus solum efficiunt in habitu perfectionem sibi proportionatam.

Primus punctus difficultatis de augmento extensivo habitus, quale sit.

5. Ex his ergo variæ oriuntur difficultates. Prima est, quale possit esse hoc augmentum extensivum in habitibus. Et ratio dubitandi est, quia vel id, quod additur per tale augmentum, unitur per se ac proprie habitui præexistenti, vel solum per aliud, scilicet, quia utrumque est in eodem proximo subjecto. Primum non potest intelligi; secundum autem non sufficit ad verum et proprium augmentum habitus; ergo. Probatur minor quoad priorem partem, quia unio per se inter qualitates ejusdem subjecti intelligi non potest, nisi per modum intensionis; necesse est enim ut quæ sic uniuntur, comparentur ut entitates partiales respectu illius integræ qualitatis, quæ ex illis coalescit, et consequenter quod inter se comparentur ut compartes inter se unibiles. Solum autem duobus modis intelligere possumus duas partes esse inter se unibiles. Primo immediate per modum actus et potentiæ, sicut uniuntur materia et forma; secundo, medio aliquo termino indivisibili, in quo illæ duæ partes conjunguntur per modum continuationis, sicut uniuntur duæ partes lineæ in puncto. Prior modus unionis non habet locum inter partes ejusdem qualitatis, quia nunquam aliqua duo uniuntur illo modo, nisi unum se habeat ut potentia, aliud ut actus; hæc est enim unica ratio hujus unitatis, hoc modo consurgentis ex multis, ut Aristoteles sæpe docuit, 7 et 8 Met. At vero partes ejusdem qualitatis non comparantur inter se ut actus et potentia, quia neutra recipitur in alia ut in subjecto, neque actuat illam, sed utraque proxime afficit idem subjectum, in quo in est tota qualitas. Unde nec tales partes habent per se ordinem inter se, sed unaquæque potest per

se sola inhærere suo subjecto ; neutra ergo actuat aliam ; ergo non habent inter se illud genus unionis. Quod manifeste patet in præsenti materia, nam, etiamsi una virtus religionis, verbi gratia, extendatur ad actus orandi, sacrificandi et vovendi, et in ordine ad illos intelligatur habere diversas entitates partiales, secundum quas talis habitus augeatur, non tamen comparatur una pars ad aliam, ut potentia ad actum, neque una per se supponitur in subjecto ad aliam, sed indifferenter potest illa virtus inchoari per actus orandi, verbi gratia, et augeri per actus sacrificandi, et e converso ; ergo prior modus unionis non habet locum in hoc augmento, seu inter partiales entitates ejusdem habitus.

6. Neque etiam alter modus habet locum in qualitate, nisi ratione intensionis, in qua, ut infra videbimus, est latitudo quædam proportionem servans ad latitudinem extensivam quantitatis, in hoc quod est in infinitum divisibilis, et consequenter in ea reperiuntur partes ejusdem latitudinis intensivæ, et indivisibiles termini, quibus illæ partes uniuntur ; nam sine his non potest habere locum talis modus unionis. At vero in augmento extensivo non potest hic modus unionis inveniri propter duo. Primo, quia unaquæque illarum partium extensionis, quæ sic uniri dicuntur, non est ulterius divisibilis secundum extensionem, sed indivisibilis; ut, verbi gratia, licet scientia dicatur habere latitudinem extensivam secundum varios assensus diversarum conclusionum, tamen unusquisque assensus est indivisibilis extensive, quia ad unam tantum indivisibilem veritatem terminatur. Unde etiam illa partialis entitas seu gradus correspondens in habitu unicuique actui est etiam indivisibilis extensive, quia proportionatur actui per quem fit, et ad illum ejusque objectum indivisibiliter inclinat; ergo inter hujusmodi partes extensionis habitus, non potest esse unio per modum continuationis; nunquam enim sic uniuntur ea quæ indivisibilia sunt.

7. Secunda ratio est, quia in his, quæ uniuntur per modum continuationis, datur indivisibilis terminus communis utrique extremo unionis, ut supra dictum est de quantitate, et infra dicetur de intensione. In præsenti autem non potest dari hujusmodi terminus, in quo uniantur partes extensionis ejusdem habitus, tum propter præcedentem rationem; nam cum illæ partes sint in se indivisibiles, non indigent ulteriori termino indivisibili, imo neque illum habere possunt Tum etiam quia ille indivisibilis terminu deberet esse proportionatus entitati habitus ergo debet juxta modum suum inclinare a aliquem actum et objectum, quia tota entita habitus hujusmodi est essentialiter. Cum erg una pars illius habitus inclinet ad unum ac tum, et alia ad alium, inquiro de illo indivi sibili termino, in quo tales partes uniuntu ad quem actum inclinet, quia non est majo ratio de uno quam de alio; nec vero potest a utrumque inclinare, cum ille dicatur esse in divisibilis, et in actibus sit latitudo extensi va. Item, quia in actibus nihil est commun realiter, in quo uniantur ; ergo neque in ha bitu potest aliquid simile correspondere. E hoc ergo discursu videtur concludi, nulla esse posse realem unionem inter id quo supponitur jam acquisitum in aliquo habit et id quod additur per augmentum hoc exte sivum. Ex quo fit, illa duo solum per ali posse uniri, scilicet, quia in eodem proxin subjecto conjunguntur.

8. *Non tantum singuli habitus sunt in si gulis potentiis.* — Jam vero probatur alte pars superius posita, nimirum, quod h unio non sufficiat ad verum augmentum h bitus, quia illud non est augmentum, sed a quisitio novi habitus in eadem potentia. Na ille modus unionis communis est omnibus h bitibus ejusdem potentiæ ; ergo quotiescu que habitus acquiritur in una potentia ja habente alium, erit augmentum extensivu quod impropriissime dicetur, quia id, qu augetur, debet esse idem quod antea ge tum erat. Nisi quis fortasse dicat, unius p tentiæ esse tantum unum habitum, quod set absurdum in morali philosophia, in q receptissimum est dari in eodem appet plures virtutes morales, et in eodem int lectu plures virtutes intellectuales. Et i Theologia, ut minimum certum est, chari tem et spem esse virtutes et habitus disti tos, etiamsi sint in eadem voluntate.

Secundus punctus, per quos actus cresc extensive habitus.

9. Secunda difficultas est, per quos ac s fiat hoc augmentum extensivum habitu , an per actus specie diversos, vel tantum n mero distinctos. Quamvis enim dictum t, acquiri per actus aliquo modo dissimiles, n tamen propterea sequitur debere esse spe e diversos; nam inter individua ejusdem s

...i, præsertim respectiva, possunt esse quæ...m omnino similia, ut, verbi gratia, species ...ibiles Petri; et alia aliquo modo dissimilia in...idualiter, ut species visibiles Petri et Pauli, ...supra tactum est disp. 5. Videtur ergo hæc ...similitudo individualis non solum sufficere ...er actus augentes eumdem habitum exten...e, verum etiam non posse esse major. ...mum patet, quia quacumque ratione actus ...dant in diversa objecta, non potest unus ...ierare inclinationem ad alium, neque e ...iverso; ergo habitualis inclinatio acquisita ... unum actum augebitur extensive ad no...n objectum per alium actum, similem qui...n in specie, dissimilem autem individua...r, ob tendentiam ad diversum objectum ...isi materiale. Secundum patet, quia si ac... sint specie diversi, generabunt habitus ...cie diversos; ergo non possunt augere ...ndem habitum, etiam extensive. Conse...entia patet ex dictis; et antecedens proba.... Tum quia habitus specificantur per ac..., atque ita ex actibus specie diversis su...nt habitus specificas differentias diversas: ...m etiam quia actus est proxima causa ha...is, quem relinquit tanquam semen suum ...similes actus; ergo habitus specie diversi ...nquent (ut ita dicam) semina specie di...sa.

...0. In contrarium vero est, quia sola dis...ilitudo individualis actuum non videtur ...iciens ad hoc augmentum extensivum. ...no, quia alias per omnes actus numero ...inctos, qui versantur circa diversa mate...ia objecta, augeretur habitus extensive, ut ...itia restituendo huic pecuniam, illi triti...i, et sic de aliis, quod videtur et superva...eum, et falsum. Secundo, quia alias nun...m idem habitus posset elicere actus specie ...ersos, quia solum potest efficere actus si...es illis a quibus effectus est; ergo si non ...est fieri et compleri per actus specie di...sos, neque illos poterit efficere. Conse...ns autem videtur falsum; nam idem ha...s scientiæ potest elicere assensus plu...n conclusionum, et eadem virtus moralis ...it intentionem et electionem, ac similes ...is, qui plane videntur specie diversi.

...rtius punctus, qualis sit unitas habitus.

...1. In his difficultatibus attingitur etiam ...estio illa celebris, an habitus sit simplex ...litas, vel collectio plurium, quæ, ut su... insinuavi, duos potest habere sensus. ...is est, an habitus ita sit simplex, ut nullam in se compositionem admittat secundum extensionem; alius est, esto habitus sit qualitas aliquo modo composita, an sit qualitas vere ac per se una, an vero solum habeat unitatem aliquam artificiosam ex collectione plurium, et utriusque sensus decisio pendet ex modo explicandi augmentum extensivum, in quo nunc versamur.

Prima opinio, omnem habitum esse simplicem qualitatem.

12. Sunt ergo in hac re variæ sententiæ. Prima est, habitum esse qualitatem non solum per se unam, sed etiam simplicem et indivisibilem extensive; ita enim nunc loquimur, ne id semper admonere necesse sit. Ita sentit Cajetanus, 1. 2, quæst. 54, art. 4; et Capreol., quæst. 3 Prologi; Ferrar., 1 contra Gent., c. 56; Henric., Quodl. 9, quæst. 4. Et eodem modo opinantur multi ex recentioribus Thomistis, et putant esse sententiam D. Thomæ, dicta quæst. 54, art. 4, in 1. 2. Qui consequenter eodem modo philosophantur de augmento extensivo, quod de intensivo, quoad hoc, quod neutrum fit per additionem entitatis, sed per solum diversum modum se habendi ejusdem indivisibilis entitatis, respectu subjecti; quanquam dicti auctores non tam aperte hoc declarent. Unde cum D. Thomas, loco superius citato, dicit habitum secundum se augeri per additionem, exponere possunt, solum loqui de habitu intellectuali, et de additione specierum intelligibilium. Quæ expositio habet fundamentum in verbis ejus; nam 1. 2, quæst. 52, art. 1 et 2, in particulari loquitur de scientia, quam dicit augeri per additionem plurium conclusionum, quæ non intelliguntur addi, nisi mediis speciebus intelligibilibus.

13. Ratio hujus opinionis esse potest, quia habitus est propriissima et per se species qualitatis; ergo omnis habitus, quia in sua specie est unus habitus, est etiam una qualitas per se; non potest autem esse per se una, nisi sit etiam simplex; ergo. Minor probatur ex dictis auctoribus, argumento quod est commune ad intensionem, scilicet, quia illa compositio ex partibus seu gradibus non potest esse, nisi partes illæ numero distinguantur; non possunt autem ita distingui, cum in eodem subjecto recipiantur. Sed hoc argumentum quantam vim habeat in intensione, postea videbimus; in præsenti vero certe non est efficax, quia respondebitur, partes illius habitus, si per actus specie di-

versos fiant, non differre tantum numero, sed etiam specie partiali, esse tamen quasi heterogeneas partes, quæ uniri possunt ad componendum unum habitum; si vero illi actus differant solum numero cum aliqua dissimilitudine in ordine ad diversa objecta, saltem materialia, sic etiam non repugnat duo accidentia ejusdem speciei esse simul in eodem subjecto, ut supra, disp. 5, declaravi. Efficacius ergo videtur illa minor probari discursu facto in priori difficultate, de qua plura inferius dicemus.

14. Quanquam vero dicti auctores ita sentiunt de simplicitate habitus, nihilominus simul docent, unum et eumdem habitum esse principium plurimorum actuum, et versari circa latissimum objectum, varias res seu materias in se comprehendens, et in ordine ad illas interdum esse unum habitum in statu imperfecto inchoato, perfici autem et consummari per varios actus, etiamsi illi intrinsece nulla res addatur. Quod si petas quomodo possit habitus unius simplicis essentiæ ad tot res seu materias inclinare, respondent, rationem esse, quia omnes illæ materiæ conveniunt in una ratione formali objecti, sub qua a tali habitu attinguntur. Quæ sit autem hæc unitas formalis objecti, difficillime explicatur, nec potest una simplici vel generali regula, quæ omnes habitus comprehendat, declarari; sed generatim solum dici potest, in unoquoque habitu id, quod se habet tanquam motivum ejus, seu tanquam ratio attingendi res in quibus versatur, esse rationem formalem objecti, a qua sumit habitus unitatem. Hæc autem ratio in diversis habitibus, juxta diversitatem et proportionem eorum, diversa est, quod in singulis materiis explicandum erit. Rursus, si quis interroget an actus illi, quibus tales habitus consummantur, sint specie distincti, vel tantum numero, quidam ex dictis auctoribus simpliciter negant differre specie, quia conveniunt in objecto formali habitus; alii vero distinguunt: nam comparatione habitus sunt ejusdem speciei, secundum vero proprias rationes possunt specie differre. Denique si interroges quomodo plures et dissimiles actus possint eumdem indivisibilem habitum perficere, nihil aliud respondent, nisi quod illa entitas indivisibilis potest habere varios modos afficiendi subjectum, secundum quos potest varie perfici per varios actus.

15. Fundamentum autem hujus partis sic declaratæ est, quia habitus inclinans ad varios actus sub aliqua latitudine objecti est ve[re] unus; non potest autem esse vere unus, ni[si] sit simplex, ut ratio supra facta probat; erg[o]. Major probatur, primo inductione; nam u[na] fide varias res credimus, et una charitate d[i]ligimus Deum et proximum, et sic de cæter[is]. Alias tot essent justitiæ vel temperantiæ m[ul]tiplicandæ, quot sunt officia harum virtutu[m] et ita etiam in singulis scientiis, innume[ræ] essent multiplicandæ scientiæ. Deinde pr[o]batur ratione, quia habitus est medius int[er] potentiam et actum; sed una potentia cum [sit] simplex entitas, se extendit ad plures act[us] et ad plures res, prout in aliqua ratione o[b]jecti conveniunt; ergo etiam habitus in s[uo] ordine poterit idem indivisibilis existens mu[lta] in sese complecti, sub aliqua ratione obje[cti]. Dico autem, *in suo ordine*, quia non opo[rte]t ut habitus tantum se extendat, quantum p[o]tentia, quam perficit, quia est medium int[er] illam et actus, et ideo ex utroque extre[mo] aliquid suo modo participat, ut neque sit [il]limitata entitas, sicut actus, neque tam [la]te pateat sicut potentia.

Secunda opinio distinguens inter habitus int[el]lectus et voluntatis.

16. Secunda opinio distinctionem faci[t in]ter habitus intellectus et appetitus, et de p[rio]ribus negat esse simplices qualitates, de [po]sterioribus vero affirmat. Hæc opinio tr[ibui] potest Sonc., 6 Metaph., quæst. 9, ubi [cum] expresse doceat scientiam non esse simpli[cem] qualitatem, idem sentire videtur de omn[ibus] habitibus intellectus. In solutione autem [ad] tertium, expresse concedit habitus volunt[atis] esse simplices qualitates. Unde quoad [hanc] secundam partem idem et ob eamdem [ra]tionem sentit, quod alii Thomistæ; q[uoad] priorem vero in hoc fundatur, quod non [ad]mittit in intellectu alios habitus præter [spe]cies intelligibiles, quarum collectionem [di]natam dicit esse habitum scientiæ. Un[de] in rigore loquendo de habitu judicativo int[ellec]tus, de quo nunc disputamus, nec simpli[cem], nec compositum illum ponit, quia poti[us il]lum e medio tollit, quanquam possit es[se in] hoc aliqua ambiguitas et æquivocatio [ter]minis. Nam Soncinas distinguit duplices [spe]cies intelligibiles: quasdam, quæ fiunt a[b in]tellectu agente et præcedunt assensum [sen]tiæ, quas dicit solum repræsentare re[s in]complexas; alias vero esse species int[elligi]biles, quæ fiunt in intellectu ex vi ass[ensus] scientifici, quas dicit repræsentare ipsa [com]-

lexa, et habilitare intellectum ad similes assensus, et hanc speciem productam per assensum scientiæ dicit esse proprium effectum habitualem demonstrationis. Tandem vero concludit, unam scientiam esse compositam ex multis speciebus posterioris generis, et non esse simplicem qualitatem.

17. In qua sententia obscurum satis est quid intelligat hic auctor per species complexas productas per assensum conclusionis. Nam si intelligat esse veras species repræsentantes objectum, et deservientes ad apprehensionem ejus, non videntur necessariæ respectu eorum objectorum, quorum species sunt per intellectum agentem impressæ. Nam hæ sufficiunt, non solum ad simplicem apprehensionem, sed etiam ad compositionem. Quia prima compositio per illas solas facta est mediis conceptibus simplicibus, virtute earumdem specierum formatis. Neque post primum assensum, etiam per demonstrationem habitum, potest iterum compositio aut similis assensus fieri sine usu earumdem specierum, quia sine concursu objecti non potest cognitio fieri; concurrit autem objectum per speciem. Nec satis intelligi potest, quod species, quæ vicem tenent objecti, repræsentent aliud nisi incomplexe: nam complexio solum est in compositione mentis, aut apprehensiva, aut etiam judicativa, ut omittam nunc voces, et scripturas. Unde, licet aliquando contingat per actum imaginationis aut intellectus possibilis fieri phantasma vel speciem intelligibilem alicujus objecti, quod per solam actionem sensuum externorum, aut intellectus agentis repræsentari non potuit, tamen etiam talis species repræsentat simpliciter et incomplexe suum objectum. Illæ ergo species repræsentantes complexe nec sunt necessariæ, nec satis intelligibiles, si de propriis speciebus sermo sit. Si vero nomine speciei intelligat nomine qualitatem quamdam relictam in intellectu ex efficacia assensus scientifici, inclinantem et determinantem intellectum ad similem assensum veritatis complexæ, sic verum est dari in intellectu hujusmodi qualitatem; illam vero nos vocamus habitum judicativum. Neque illa qualitas habet vicem objecti, sed potius tenet se ex parte potentiæ, cujus lumen seu virtutem auget ad judicandum, et ad usum specierum; quapropter non proprie vocatur species intelligibilis. Atque in hoc sensu non differt hæc sententia quoad hanc partem a sequenti opinione.

Tertia opinio negans in universum habitum esse simplicem qualitatem, aut per se unam.

18. Est ergo tertia sententia, quæ in universum negat habitus esse simplices qualitates, sive in intellectu, sive in voluntate, et consequenter etiam negat habitum esse qualitatem per se unam, physice, et in rigore loquendo, sed solum per quamdam collectionem vel coordinationem plurium qualitatum. Hanc sententiam tenuit Aureolus in Prologo Sententiarum, ubi eamdem tenet Scotus, quæst. 3, dub. 2; et Gregorius, quæst. etiam 3, art. 1; et alii eodem loco, præsertim Ocham, quæst. 1 et 9; et Gabriel, quæst. 9, et in 3, d. 2, quæst. 2. Fundamentum hujus sententiæ consistit in duobus principiis, quæ a nobis videntur satis in superioribus probata. Unum est, augmentum reale habituum, et præsertim extensivum, non posse fieri sine additione reali; aliud est, illud, quod additur, cum habitus augetur extensive, non posse habere propriam et per se unionem cum ea parte habitus, quæ præsupponitur. Nam ex his principiis evidenter infertur, habitum perfectum et consummatum (de hoc enim est sermo) non esse simplicem qualitatem, quia per augmentum extensivum consummatur. Sequitur deinde talem habitum nec qualitatem per se unam esse posse, quia in his qualitatibus nulla est compositio seu unio, ex qua possit resultare ens per se unum. Et quoniam tota vis hujus sententiæ consistit in his principiis, et eorum examine, omitto rationes alias, quæ a dictis auctoribus afferuntur. Illud tamen ulterius sequitur ex prædicta sententia, nimirum hoc augmentum habitus per extensionem non esse proprium, sed esse (ut ita dicam) per juxtapositionem, et artificialem compositionem, sicut augetur domus, cum ædificatur. Qualis autem sit hæc artificialis compositio in habitibus, et quando in una et eadem potentia sufficiat ad unitatem habitus cum distinctione ab aliis habitibus ejusdem potentiæ, magnam habet difficultatem, et a dictis auctoribus non satis explicatur.

Quarta opinio negans simplicitatem habitibus, non tamen unitatem per se.

19. Quarta sententia, et quasi media inter prædictas, est, habitum esse qualitatem per se unam, non tamen simplicem seu indivisibilem secundum extensionem ad diversos actus, et partialia objecta, sed esse composi-

tam ex partialibus entitatibus inter se vere ac proprie unitis, quia sine additione non potest esse verum augmentum, et sine unione non potest esse vera unitas habitus. Hæc opinio placet nonnullis ex modernis Doctoribus; ex antiquioribus enim nullus satis declarat hunc opinandi modum. Nonnihil vero favere videtur Cajetanus, 1. 2, quæst. 54, art. 4, ad 3 Gregorii, quatenus comparat intensionem et extensionem habitus intensioni et extensioni caloris, dicens: *Sicut in formis materialibus calor et latitudines ejus intensiva et extensiva, non sunt tres entitates, sed una habens duas conditiones, ita in habitu.* At vero (omissa pro nunc latitudine intensiva) dubitari non potest, quin calor secundum latitudinem extensivam habeat partes realiter distinctas, quamvis inter se unitas. Et ideo, licet calor et latitudo extensiva non dicantur duæ entitates, quia latitudo extensiva includit illas partes cum unione earum, et totum non distinguitur a partibus simul sumptis et unitis, nihilominus tamen in illa latitudine includuntur entitates inter se partialiter distinctæ; idem ergo erit in habitu, si in eo est similis latitudo extensiva. Atque juxta hanc sententiam salvatur propriissime augmentum extensivum habitus, quia id, quod additur per talem actionem, unitur præexistenti, et ex utroque fit unum majus et perfectius. Et consequenter illi actus pertinebunt ad unum habitum, qui licet inter se videantur diversi, vel numero, vel etiam specie, sunt apti efficere in potentia habilitates partiales, aptas ut inter se uniantur. Quando vero illæ habilitates sint partiales, et habentes dictam aptitudinem, aut quando sint totales absque unione inter eas, non minus est ad explicandum difficile, quam sit in omni sententia vera unitas habitus. Recurrendum vero est ad objectum formale, et indicium sumi poterit ex affinitate et proportione actuum inter se.

Prima assertio ad resolutionem quæstionis.

20. *Nulla vera compositio extensiva in habitibus.* — Resolutio hujus quæstionis est sine dubio difficilis, quia radix et modus unitatis habitus occulta valde nobis est, et difficile est invenire medium inter extrema, ut neque in una potentia unum tantum habitum, vel unam tantum virtutem esse asseramus, neque tot multiplicemus, quot sunt actus, et a communi modo sentiendi et loquendi recedamus. In re tamen difficili dicam breviter quod verisimilius videtur. Et imprimis existimo nullam veram et realem compositionem extensivam in habitibus reperiri. Hoc mihi probat efficaciter discursus factus superius, qui ab auctoribus contrariæ sententiæ nec dissolvitur, nec attingitur, neque explicatur quale genus proximæ unionis inter illas entitates habituales possit reperiri. Accedit præterea, quod in actibus intellectus et voluntatis non potest inveniri similis extensio cum reali distinctione partialium entitatum et vera unione earum ex parte objectorum tantum. Quod addo, quia in aliquibus actibus animæ potest inveniri latitudo, et compositio extensiva ex parte subjecti; ut visio corporalis quatenus est in subjecto extenso et continuo potest habere extensionem et continuationem partium; tamen neque illa extensio habet locum in intellectu et voluntate, neque etiam est ad propositum, quia etiamsi in appetitu sensitivo vel cogitativo locum habeat, nihilominus per quemlibet actum generabitur habitus, habens eumdem modum extensionis, quia in eodem subjecto adæquate generatur, quia non est major ratio de una parte subjecti, quam de alia, et quia talis potentia per seipsam tota concurrit ad actum, et similiter secundum se totam acquirit habitum seu facilitatem operandi. Hæc ergo extensio ex parte subjecti impertinens est ad augmentum habitus, vel ad unitatem ejus explicandam.

21. Quod vero ex parte objectorum non possit esse in actibus prædicta extensio et compositio, patet, quia vel potentia simul tendit in plura objecta per modum unius sub una et eadem ratione, vel per modum plurium. Quando tendit priori modo, non est in actu formalis extensio et compositio, sed est indivisibilis entitas, quæ totum illud objectum, tanquam adæquatum terminum unius habitudinis transcendentalis, complectitur. Alias dicendum esset, quando uno actu volo dare eleemosynam decem hominibus, in illo actu esse decem particulas, quibus tendo in singulos homines, quod per se apparet incredibile. Et inde sequuntur difficultates de augmento infinito, præsertim in intellectu et voluntate Angeli, aut animæ Christi, quæ distincte videt infinita in Verbo. Et præterea habet etiam locum discursus supra factus, quod illa unio partium neque esse potest per modum continuationis, neque per modum actus et potentiæ. Quod maxime verum est in iis qui sunt actus secundi et

ltimi. Præter illos autem duos modos unio-s non est alius, qui realis ac physicus sit. uod si potentia simul tendit in plura ob-cta per modum plurium, erunt quidem ac-s illi distincti ; de illis autem evidentius est m habere inter se unionem, ratione cujus ci possint componere actum vere unum, uia (præter rationes factas) in objecto non t unitas in qua possit fundari unitas actus.

22. Tandem, quod ex actibus sufficiens gumentum fiat ad habitus, patet ex ratione nerali, quia actus natus est efficere habitum bi similem seu proportionatum. Responderi uidem potest, potentiam non semper posse nul in uno actu exprimere quod in uno bitu continet, quia actus majorem atten-nem, et consequenter majorem efficacita-m requirit. Sed licet hoc in genere verum , nihilominus, si ille modus compositionis beret locum in habitibus, nulla sufficiens tio reddi posset, cur in aliquibus actibus n posset habere locum, saltem quando bent inter se aliquam subordinationem, et tentia videtur ex uno ad alium extendi, ut assensu præmissarum ad assensum con-usionis, et ex intentione finis ad electionem ediorum ; tunc enim cessat illa ratio de entione et efficacia potentiæ, quia jam si-ul ad illa omnia attendit. Ratio ergo gene-is est, quia hic modus compositionis et itatis, neque in actibus, neque in habiti-s locum habet. Imo, si quis animadvertat, elliget in nullis formis vel actibus, quatenus es sunt, inveniri talem modum unitatis, i per modum intensionis, vel extensionis ntinuæ ; alioqui necesse est ut una forma mparetur ad aliam per modum potentiæ ssivæ, et altera, e converso, per modum ac-s, ut uniri possint. Accedit ultimo, quod hæc ntentia auget et non explicat difficultates ; m in re tot multiplicat entitates, quot illa, æ ponit collectionem; sed præterea addit ionem earum inter se, quam explicare non test. Ac deinde æque difficile manet ad plicandum in hac sententia, unde sumen-sit unitas habitus, ut supra tetigimus.

Secunda assertio de habitibus, qui sunt simplices qualitates.

23. *Simplices aliqui habitus necessario as-rendi.*— Dico secundo : necesse est ut sint anima aliqui habitus indivisibiles, et qui it simplices qualitates. Probatur, quia in bitibus non est unitas per compositionem tensivam; ergo vel est per collectionem plurium qualitatum, vel per simplicem enti-tatem. Si hoc posterius dicatur, id est quod intendimus. Si vero dicatur prius, necesse est, ut illa collectio ex multis simplicibus constet, quia omne compositum ad simplicia, et omnis numerus ad unitates necessario re-vocatur. Et ex ipsis terminis patet : nam si unus habitus est collectio plurium qualitatum, rursus inquiro an unaquæque illarum quali-tatum sit etiam collectio aliarum, vel sit sim-plex. Si primum dicatur, de illis ulterius in-quiram, donec sistamus in simplicibus qua-litatibus, quia non potest in infinitum proce-di. Rursus cum perventum fuerit ad qualita-tes simplices, de illis procedit ratio, quia unaquæque earum est vera et integra quali-tas in sua specie, quia non est pars vera et physica alicujus qualitatis ; nam esse partem numeri aut collectionis, non tollit rationem integri entis in suo genere. Sed hujusmodi qualitates non sunt nisi in specie habitus , ut ex dictis constat ; ergo necesse est dicere dari habitus qui sint simplices qualitates.

24. *Objectioni respondetur.*—Dices : inter-dum una qualitas constat ex multis, inter quas non est vera et realis unio, sed solum con-temperatio quædam et proportio, ut sanitas, pulchritudo et similes, et in his generibus vel speciebus qualitatum nulla datur simplex, etiamsi ex simplicibus constet ; ergo idem potest de habitibus dici. Respondetur, quid-quid sit de illa unitate per solam proportio-nem plurium, an sit vera unitas, et an habeat locum in habitibus (quod infra videbimus), quandocumque aliqua qualitas componitur ex multis, et vocatur una sub aliquo conceptu et nomine, componi ex multis, quæ licet for-tasse sub eo nomine non censeantur comple-tæ, tamen sub alia essentiali ratione sunt completæ et simplices qualitates. Ut quam-vis calor non sit completa sanitas, est tamen completus calor, vel passibilis qualitas, et in eo genere est qualitas simplex completa et perfecta ; unde si daremus sanitatem etiam esse passibilem qualitatem, et sub hac ge-nerali ratione de illis sermo esset, necessa-rio dicendum esset, aliquas passibiles quali-tates esse simplices qualitates, etiamsi aliquæ sint compositæ.

25. Similiter ergo in præsenti, si ponere-mus scientiam esse collectionem ordinatam specierum intelligibilium, et nomen scientiæ nil aliud significare, verum quidem esset, nullam scientiam humanam esse simplicem qualitatem; nihilominus tamen unaquæque

species intelligibilis, in ratione talis speciei, simplex et completa qualitas esset. Unde si de eis agamus sub ratione communi utrique, sub ea dabuntur et qualitates simplices et compositæ. Talis autem est ratio habitus in qua versamur; est enim generalis ad omnes qualitates, quæ per modum actus primi dant potentiis facilitatem et promptitudinem ad actus secundos exercendos; unde sub hac generali ratione non requirit compositionem aut proportionem plurium qualitatum; imo tanto erit perfectior habitus, quanto simplicior, cæteris paribus. Quamvis ergo aliquos habitus concedamus conflari ex multis, quod incertum est, id tamen semper erit sub aliqua determinata ratione vel scientiæ, vel talis scientiæ, aut talis virtutis. Ratio autem habitus ut sic illam compositionem non requirit. Atque ita concluditur, dari habitus, qui sint simplices qualitates, et illosmet, ex quibus alii componi dicuntur, esse veros habitus et simplices qualitates.

26. Sed jam supersunt duo explicanda. Primum, quanta possit esse latitudo simplicis habitus, tum in rebus in quibus versatur, tum in actibus quos facere potest, vel ab eis fieri aut consummari. Secundum est, an ex simplicibus habitibus componantur alii, et qualis vel quanta compositio illa esse possit.

Tertia assertio, de extensione simplicis habitus.

27. *Simplex habitus ad plura objecta extendi potest, et quomodo.* — Dico ergo tertio: unus et idem simplex habitus potest per suam entitatem simplicem ad varia objecta partialia virtualiter extendi, et plures actus efficere, si vel omnino sint similes in ratione formali objecti, quamvis in materiali differant, vel ita sint inter se connexi, ut unus in alio virtualiter contineatur. Hæc assertio imprimis ostenditur inductione: nam saltem in habitibus infusis nemo, ut opinor, negabit dari habitus simplices habentes hujusmodi virtualem extensionem. Fides etenim unica tantum et simplex est, etiam si per eam innumeræ res credantur. Neque enim ullus verisimiliter dicere potest illam unitatem consistere in collectione aut compositione plurium entitatum, tum quia tam indivisibilis est illa fides, ut nemo possit credere uni, si alteri articulo fidei discredat; tum maxime quia ipsa per se primo inclinat ad rationem assentiendi, quæ et æqualis, et eadem est in omnibus. Idem est suo modo de charitate et spe, et in pœnitentia id clarissime constat; nam eadem uniformiter detestatur omnia peccata, præsertim mortalia, quod indivisibiliter convenit tali virtuti, secundum formalem rationem ejus.

28. Dicet quis, esse specialem rationem in virtutibus infusis, vel quia sunt superioris ordinis, et divisa in inferioribus solent esse unita in superioribus. Vel quia non fiunt a suis actibus, ut ea ratione oporteat eis omnino commensurari, et juxta eos distingui. Vel quia non sunt meri habitus, sed aliquo modo participant rationem potentiæ; in potentiis autem non est dubium quin una simplex entitas possit habere illam virtualem extensionem. Respondetur, verum quidem esse plures causas unitatis et simplicitatis reperiri in habitibus infusis, quam in acquisitis. Nihilominus tamen potest ex illis sumi proportionale argumentum non leve quantum ad id, in quo conveniunt cum habitibus acquisitis, nimirum, in unitate et connexione suorum actuum in aliqua ratione formali objecti aliquo modo indivisibili; nam hæc sufficit, vel potius requirit unitatem vel simplicitatem habitus, etiamsi aliæ causæ non postulent talem modum entitatis, dummodo illum non impediant.

29. *In acquisitis habitibus ostenditur assertio.* — Sic igitur recte argumentari possumus ab habitibus infusis ad acquisitos. Ut, verbi gratia, si pœnitentia infusa est una et simplex, quia indivisibiliter detestatur divinam offensam ut sic, et ut avertentem a fine supernaturali, ita naturalis vel acquisita pœnitentia (qualiscumque illa sit) detestatur omnia, quatenus a fine naturali avertunt, proportione servata. Eadem proportio fieri potest inter fidem divinam et humanam, hac servata differentia, quod fides divina tantum habet unum Deum, cujus auctoritati nitatur; fides autem humana potest fundari in testimoniis diversorum hominum, et ideo necesse non est ut idem indivisibilis habitus, qui inclinat ad credenda dicta unius hominis, aliis etiam fidem tribuat; tamen respectu ejusdem, et servata proportione, optimum est argumentum. Rursus in virtutibus moralibus acquisitis potest idem argumentum accommodari; nam si virtus justitiæ inclinat ad salvandam æqualitatem alteri in bonis ejus, ubi hæc ratio æqualiter inventa fuerit, ille habitus æqualiter et indivisibiliter inclinabit.

30. Atque ex his facile erit ratione confir-

re positam assertionem. Ut autem illam singulas partes conclusionis declaremus, ertendum est in omni habitu dari ex par- objecti aliquam rationem tendendi in il-, quam motivum operandi possumus appel- ; nam habitus intellectus, de quibus agi-, sunt habitus judicativi ; judicium au- semper nititur in aliqua ratione assen- di : habitus autem voluntatis tendunt ad sequendum aliquod bonum ; omnis autem secutio boni est ex aliquo motivo, seu ex ua ratione bonitatis, quæ voluntatem at- it. Hoc ergo motivum seu ratio tendendi absque dubio, quæ dat actui specificam onem, quæ eadem erit, si æqualiter aut m modo per actus attingatur, quia sem- id, quod est formale, est quod dat spe- ; materiale autem est quasi per acci-, vel individuale respectu talis actus. Di- utem, *si æqualiter vel eodem modo in talem nem tendat*, nam contingit unam et eam- rationem tendendi non æque applicari rsis materiis, et ideo non eodem mo- ttingi per actus. Ut est, verbi gratia, tas divina, quatenus est in Deo, et red- lum amabilem, vel quatenus per quem- respectum applicatur proximo, ut illum amabilem reddat. Nam licet illa boni- se una sit, non tamen illis rebus æque enit, et ideo modus tendendi in illam st idem. Et idem est in universum de ate finis respectu ipsius finis, et respectu orum, et de similibus, in quibus ratio ndi alteri intrinsece, aliis vero extrin- applicatur.

Tunc vero, licet inter eos sit aliqua sitas, (non disputando modo quanta illa st tamen quædam necessaria connexio. actus, qui versatur circa objectum in- ce ac per se habens rationem illam, est aliorum, et virtute continens illos, ut Dei amorem proximi ; et similiter ob- n illud, quod proprie ac per se tale est, tur primarium, et alia secundaria, non n ordine dignitatis (id enim non satis ad indivisibilem unitatem habitus), sed connexionis cujusdam et causalitatis, nus ratione illius reliqua attinguntur. que, etiam inter actus, qui versantur eamdem rem, solet esse aliqua distinctio m ex modo attingendi talem rem, vel ipsamet ratio tendendi in illam diverso consideratur, vel quia aliquid pecu- in ea attingitur per talem actum. Con- vero, quia unus actus alium supponit, et ex illo nascitur aliquo modo. Sic compa- rantur in voluntate amor, desiderium, et gaudium de aliquo bono, et odium, fuga, ac tristitia de contrario malo ; omnes enim isti actus (quacumque ratione distincti sint) in amore radicantur ; nam ex amore boni si ab- sit, sequitur desiderium, vel etiam spes, si arduum sit ; si autem jam possideatur, sequi- tur gaudium ; et ex eodem amore nascitur odium et detestatio contrarii mali, et reliqua consequenter. In intellectu vero non est simi- lis connexio actuum nisi ratione discursus, in quantum assensus conclusionis sequitur ex assensu præmissarum ; et ideo licet tales actus versentur circa idem subjectum, de quo una proprietas per aliam, vel per definitio- nem demonstratur, semper tamen aliqua veritas distincta est veluti adæquatum objec- tum uniuscujusque actus, et aliquid novum cognoscitur de tali subjecto per unum actum, quod formaliter non cognoscitur per alium.

32. Ex hac igitur declaratione statim per se apparet probabilitas conclusionis positæ ; nam si ratio attingendi res materialiter di- versas est omnino eadem, et æqualiter veluti informans illas, non solum habitus, sed etiam actus sunt omnino unius speciei ; ergo effi- cient unum et eumdem indivisibilem habi- tum. Et confirmatur ; nam inclinatio poten- tiæ, ut est sub tali habitu, per se non est ad hanc vel illam rem ratione materiæ, sed ra- tione formæ, seu propter tale motivum, quod in ea invenitur ; ergo si hæc ratio est om- nino eadem, quamvis sit applicata ad diver- sas materias, inclinatio potentiæ indivisibi- liter perficitur in ordine ad illam, in qua- cumque materia inveniatur. Hac ergo ratione potest idem indivisibilis habitus habere exten- sionem quasi materialem ex parte objecti, et actuum qui circa illud versantur. Rursus, quando inter objecta partialia est aliqua di- versitas in modo participandi rationem for- malem, cum connexione tamen et habitudine ad unum, tunc etiam est sufficiens ratio ad unitatem indivisibilem habitus, quia ubi est unum propter aliud, ibi est unum tantum. Et quia potentiæ inclinatio, quæ per talem habitum perficitur, tota est primario et indi- visibiliter ad illud unum, ad reliqua vero solum quasi concomitanter, seu ratione alte- rius, ad eum fere modum quo motus tendens in aliquem terminum ultimum attingit inter- medios. Tandem quando ipsi actus sunt per se connexi, et quasi radicati in aliquo primo, tunc etiam possunt habere similem conne-

xionem saltem virtualem, in ipso habitu; ergo quantum est ex hoc capite, si aliud non obstet, poterit idem indivisibilis habitus esse principium hujusmodi actuum. Hæc vero omnia magis sequentibus illationibus declarabuntur et confirmabuntur.

Corollaria de augmento extensivo habitus simplicis.

33. *Primum.* — Ex dictis ergo sequitur primo, hujusmodi habitum simplicem intra rationem suam, et (ut ita dicam) intra suum ambitum, non posse proprie augeri augmento extensivo ex parte sui, sed ad summum ex parte specierum seu memoriæ. Probatur ex illo principio, quod satis, ut opinor, demonstratum est supra, scilicet, reale augmentum non posse fieri sine additione reali. Nec satis id explicatur per additionem modi realis, ut infra latius ostendam, tractando de intensione, et in extensione est res evidentior, quia in re alioqui indivisibili non potest intelligi extensio in effectu formali ejus, nisi forte ex parte subjecti crescat informatio. Ut licet anima rationalis indivisibilis sit, per augmentum hominis crescit quantum ad modum, et consequenter quantum ad effectum formalem, quia ad novam partem subjecti extenditur; unde crescit informatio, quia revera informatio divisibilis est. At vero in præsenti, habitus seu effectus ejus formalis non augetur ex parte subjecti; nam est idem indivisibiliter, et informatio ejus semper est eadem; ergo si ipsa entitas habitus in se augeri non potest, eo quod indivisibilis sit, nullo modo poterit augeri extensive, et in sua latitudine. Quod addo ad tollendam æquivocationem, si quis contendat posse illi habitui adjungi alium inclinantem ad novos actus et objecta, et ex utroque coalescere unum; nunc enim de hoc non agimus; nam ille habitus coalescens ex duobus (quidquid sit de talis conjunctionis possibilitate) esset alius, et alterius rationis ab illo indivisibili, et haberet aliam latitudinem objecti et actuum. Nunc autem solum consideramus habitum indivisibilem intra propriam rationem et perfectionem, vel augmentum quod in ea potest habere. Sic ergo manifestum est non posse in se augeri extensive, vel ex eo quod indivisibilis est. Quod vero addimus de augmento ex parte specierum ac memoriæ, satis per se est manifestum.

34. *Secundum corollarium.* — Unde consequenter infertur secundo, talem habitum statim ac in principio generatur in quocumqu[e] gradu, et per quemcumque actum, et circ[a] quamcumque materiam partialem sui objecti ex se habere vim ad quemcumque actum in[tra] suum gradum intensionis, et circa tota[m] materiam sui objecti, seu quamlibet parte[m] ejus. Probatur, quia ille habitus in illo grad[u] intensionis est capax illius extensionis ex part[e] objecti et actuum, et non recipit illam p[er] formalem extensionem suam (ut sic dicam) id est, per additionem partium suæ entitatis; ergo habet illam in se quasi eminenter et unite, ex vi suæ indivisibilis entitatis; ergo statim ac habet illam indivisibilem entitatem, habet etiam totam illam vim, quia non est magis partibilis illa virtus, quam entita[s]. Unde, quanta fuerit intensio entitatis, tan[ta] etiam erit intensio virtutis; extensio vero sem[per] erit eadem.

35. Et confirmatur ac declaratnr in omni[bus] modis connexionis seu unitatis supra e[x]plicatis. Nam in fide divina, verbi gratia, n[a]nima fides de se æque inclinat ad omnia cr[e]dibilia ex testimonio divino, quamvis fi[eri] possit ut non omnia sint æque applicata p[er] species, seu doctrinam, et ideo ex hac pa[rte] potest augeri fides; tamen in seipsa non a[u]getur, nec recipit additionem, nisi quan[do] fit intensior. Sicut virtus caloris, verbi grat[ia], aut ignis, in se indivisibiliter sumpta, ext[en]ditur ad quodcumque combustibile prop[or]tionatum, quod illi applicetur, quia sec[un]dum eamdem rationem vel proportionem a[git] in illud. Sic etiam fides de se æque incli[nat] ad quamcumque materiam, quia secund[um] eamdem rationem operatur circa illam. [At]que idem est ubicumque similis ratio ob[jec]tiva intervenerit, sive virtus sit infusa, s[ive] acquisita; nam revera in eo gradu inten[sio]nis in quo quis assuevit temperate comed[ere] carnes, se sentiet propensum ad eamdem [mo]derationem servandam, si offerantur pis[ces] vel alius similis cibus. Verum est tamen [in] una materia posse interdum esse majo[rem] difficultatem quam in alia; illa tamen p[er se] non requirit propriam extensionem habi[tus], sed intensio sufficit ad illam difficultatem [su]perandam, ut statim dicam. Item, quan[do] partialia objecta sunt connexa et subordina[ta], nunquam habitus potest inclinare ad se[cun]darium, quin vel simul in re, vel etiam p[rius] ratione aut natura inclinet ad primari[um], quia illud ex hoc pendet. Quomodo [enim] quis erit propensus in media, si non sit [pro]pensus in finem? et sic de similibus. E[...]

erso etiam si talis habitus inclinet ad primarium, virtute etiam inclinat ad secundaum objectum, quia unum ex alio sequitur; t si quis inclinatur ad finem, propensus iam erit ad media, et sic de aliis. Denique em argumentum fiet de actibus inter se conexis; nemo enim potest esse promptus et falis ad actus radicatos in aliquo priori, nisi iam ad illum similem promptitudinem haat. Nemo enim desiderat nisi qui amat, et de aliis. Et similiter e converso, qui est omptus et facilis in primario actu exerndo, habet etiam habitudinem ad reliquos; m ille quodammodo reliquos continet, et m ille formaliter adest, facilitatem præbet reliquos; ergo et virtus ab eo relicta. Sic tur constat quo modo hi habitus, in se invisibiles existentes, ad aliquam latitudinem jectorum vel actuum extendantur.

36. *Tertium corollarium.*—Tertio infertur, andocumque hujusmodi habitus augetur r intensionem, augeri secundum totam exisionem suam, id est in ordine ad omnes us quos elicere potest, et circa totam teriam in qua potest versari. Hoc facile endi potest, applicando cum proportione um discursum factum; et ratio est clara, a ille habitus, licet habeat latitudinem insionis, tamen in extensione est indivisibi- ergo quandocumque intenditur, intendi- secundum totam suam propensionem. es : etiam potentia, eadem indivisibiliter stens, est principium plurium actuum, et satur circa varia objecta, et tamen non quemcumque habitum perficitur secunn totam suam adæquatam inclinationem. pondetur non esse simile; nam potennon perficitur per habitum ad modum insionis, ita ut ipsamet entitas potentiæ in intrinseca entitate consummetur, sed pertur tanquam potentia passiva per actum eradditum, qui non semper est adæquatus acitati potentiæ. Habitus autem dum pertur intensive, consummatur intime in sua tate, et secundus gradus, verbi gratia, quatur primo (ut sic dicam), et tertius sedo, et sic de cæteris. Tum quia hoc post natura sua perfectio et latitudo secunn intensionem; tum etiam quia eadem est o de quocumque gradu, quia eamdem nexionem habent respectu illius, tam actus m objecta partialia, quod magis explicair in sequenti puncto.

7. *Quartum corollarium.*— Quarto itaque rtur, non posse unum et eumdem habitum ex his simplicibus, de quibus nunc agimus, esse intensum et remissum, seu magis et minus intensum respectu diversorum, vel actuum, vel objectorum. Ut, verbi gratia, si eadem simplex temperantia inclinat ad moderate comedendum et bibendum, non potest esse intensior ejus inclinatio ad unum actum, quam ad alium. Patet ex dictis, quia inclinatio talis habitus semper tota adæquate intenditur, quia indivisibiliter; ergo quantum intenditur ad unum actum, tantum intenditur ad alium; ergo nunquam potest esse inæqualiter intensa respectu diversorum. Et præterea declaratur in hunc modum : nam si idem habitus potest esse inæqualiter intensus illo modo, sit, verbi gratia, ut quatuor respectu unius actus, et ut tria respectu alterius; sequitur ergo illum quartum gradum esse activum unius actus, et non alterius, et inclinare ad unum, et non ad alium; nam si ad utrumque inclinaret ut principium actuum ejus, nulla esset inæqualitas quoad intensionem. Quæro ergo ulterius, an tertius gradus illius habitus sit unus et idem respectu utriusque actus, vel sint diversi. Si primum dicatur, ergo idem dicendum est de quarto gradu, quia respiciunt idem objectum formale, et ideo eadem est ratio de utroque. Si vero dicatur secundum, procedet ulterius argumentum ad secundum gradum, et a secundo procedemus ad primum; atque ita tandem fiet, vel totam latitudinem graduum esse diversam respectu talium actuum, et ita habitum non esse indivisibilem extensive, ut dicebatur; vel totam latitudinem graduum indivisibiliter inclinare ad omnes actus, et ita non posse esse talem habitum inæqualiter intensum respectu illorum.

38. Et confirmatur, nam si ille habitus est ut quatuor respectu unius actus, et ut tria respectu alterius, ponamus crescere et fieri ut quatuor, in ordine ad illum actum ad quem prius remissius inclinabat; erunt ergo in illo habitu duo gradus ut quatuor, qui non intendunt illum ut quinque, et consequenter unus non perficit alium, neque e converso; non ergo uniuntur inter se illi gradus per modum intensionis, sed solum per quamdam extensionem, quod ostendimus fieri non posse. Dici vero potest, illos duos quartos gradus non uniri inter se immediate, sed in alio, scilicet, in tertio gradu, sicut duo rami uniuntur in termino, et consequenter dicetur, illum habitum in fundamento suo (ut sic dicam) esse indivisibilem extensive; postea

vero in augmento habere extensionem secundum diversitatem graduum, qui uniuntur in fundamento, et ita augent illud, non tamen inter se; sicut lineæ uniuntur in centro, non vero inter se, et ideo facile potest una esse longior alia ex parte alterius extremi. Verumtamen hic modus intensionis, præterquam quod inauditus est, impugnari facile potest ex dictis de acquisitione hujus habitus quoad eum vel eos gradus, qui considerantur ut fundamentum ejus, in quo dicitur esse indivisibilis; nam per eosdem actus intenditur, per quos acquiritur; sed quando primo acquiritur, semper indivisibiliter acquiritur cum habitudine ad totum suum objectum, et omnes actus suos, etiamsi per unum tantum actum acquiratur, quicumque ille sit, et circa quamcumque materiam, dummodo ad illum habitum pertineat; ergo si per similem actum intensiorem intendatur, adæquate etiam intenditur. Patet consequentia, quia in ipso actu non potest fingi illa diversitas intensionis, quia totus actus secundum omnes gradus suos versatur in eadem materia, et sub eadem ratione formali; ergo ille actus æque efficax est ad intendendum, sicut fuit similis remissior ad generandum; ergo impossibile est intelligere in habitu illum modum compositionis et intensionis mistæ cum extensione. Et ratio omnium est, quia in objecto et actibus eadem est unitas, vel connexio respectu quorumcumque graduum intensionis.

Proponuntur objectiones, eisque occurritur.

39. Sed circa hæc, præsertim circa duo ultima corollaria, occurrunt difficultates. Prima est, quia eadem charitas intensius inclinat ad amandum Deum, quam proximum, cum ex charitate magis sit diligendus Deus, quam proximus. Et eadem ratione quilibet habitus intensius inclinat ad finem, quam ad media; nam *propter quod unumquodque tale, et illud magis*. Secundo, experientia videtur docere eumdem hominem majori facilitate servare temperantiam in cibo quam in potu, aut in hoc genere cibi quam in alio, et hominem invenias, qui facillime restituet honorem, pecuniam difficillime, alium e converso. Et in eadem virtute religionis unus est propensior ad orandum quam ad vovendum, vel aliquid simile. Est ergo in his habitibus inæqualitas intensiva respectu diversorum actuum, vel objectorum partialium. Tertio, incredibile videtur, quod amor Dei æque crescat per amorem proximi, ac per amoren ipsius Dei, vel etiam quod amor proximi pe amorem unius æque crescat erga omnes. E idem proportionaliter est de cæteris virtuti bus, tam in indivisibili et æquali augment quam in acquisitione. Quarto, videtur diffic lius in habitu intellectus, nam per assensu unius conclusionis nullo modo redditur fac lis intellectus ad assensum alterius veritat distinctæ.

40. *Primæ difficultati occurritur. — Qu sit aliquid magis amare appretiative.* — A primam difficultatem respondetur esse æqu vocationem in illa particula, *magis*, non en semper significat inæqualitatem intension sed interdum perfectionis, vel activitatis, s inclinationis, juxta exigentiam rei de qua sermo. Nego igitur habitum charitatis es intensiorem respectu Dei quam proximi, q charitas secundum se totam, et secund omnes gradus suos inclinat ad Deum et proximum. Et idem proportionaliter est qualibet virtute respectu finis et medior et ideo qui magis, id est intensius, dil Deum, aut finem, quantum est ex vi habi etiam diliget intensius proximum, vel dium. Cum vero objicitur, quod Deus charitate sit magis diligendus, non intell tur magis intensive, sed appretiative, Theologi dicunt. Consistit autem illa m appretiatio (ut opinor) in altiori ration nobiliori modo diligendi, ratione cujus m adhæret voluntas per unum actum uni jecto, quam alteri per alium actum, eti alias in intensione æquales sint. Sicut c ut octo est magis activus quam frigidita octo, etiamsi in intensione æquales sint cum Aristoteles dixit : *Propter quod un quodque tale, et illud magis*, non est loc de majori intensione, sed de majori n tate vel in certitudine, vel in evidentia, u alia simili proprietate. Quo etiam mod intensionem magis adhæremus fini, quan electionem medio, etiamsi alioqui actus intensi sint.

41. *Objectioni satisfit.* — Dices, hanc qualitatem posse utcumque intelligi in sis actibus, non tamen in eodem indivi habitu ad illos vel ad objecta eorum co rato. Respondetur negando assumptum, eadem indivisibilis virtus potest incl magis ad unum actum seu effectum qua alium, imo et esse potentiorem mag activam ad unum effectum, quam ad a ut eadem voluntas natura sua magis

ensa est ad bonum honestum, quam ad cundum, etiamsi in se indivisibilis sit, et x solis potest dici efficacior potentia ad illunandum quam ad calefaciendum. Hæc enim equalitas non est per modum realis resctus in eadem re, et inter partes, seu grais ejus; sed a nobis concipitur per modum spectus in ordine ad res diversas, quia, nirum, virtus superior eas continet eminatiori modo, majoremque proportionem t convenientiam habet cum una quam cum ı.

12. *Secundæ difficultati occurritur.*—Ad seidam difficultatem respondetur, illam inæalitatem non semper provenire ex inæquali ensione habitus, sed ex aliis capitibus, esertim ex duobus. Primum est melior dissitio ipsius intellectus, vel aliarum potenrum, et organorum quæ virtuti deserviunt. ando enim homo consuevit exercere actus tutis alicujus in aliqua certa materia, spes intellectuales facilius illam proponunt, et ræsentant convenientiam aut honestatem e in illa est. Memoria etiam præteritæ exientiæ aut consuetudinis non parum juvat, objectum illud statim proponatur ut conurale, et ut appetendum; et eodem modo fert multum phantasia, quæ huic propositi objecti similiter cooperatur. Ipsa deni corporis dispositio potest consuetudine su circa aliquam materiam magis accomlari et disponi, quam circa aliam. Ut mvis sit aliquis propensus ad pœnitenı, facilius illam exercebit jejuniis quam ellis, si in illis est consuetus et non in idque non ex divisione ipsius habitus pœntiæ, sed ex ipsa corporis et imaginationis ositione. Quanquam de habitibus, qui in etitu sensitivo et phantasia generantur, lius credi possit dividi in plures circa dias materias, etiam ejusdem virtutis, quia habitus sunt materiales, et illæ potentiæ se non attingunt rationem formalem vir. Aliud caput est difficultas ipsius ob; nam, cæteris paribus ex parte omn potentiarum et organorum, et ex parte itus ac intensionis ejus, potest unus ac virtutis, etiamsi sit ejusdem speciei, esse cilior alio ex resistentia materiæ vel ob, ut sic dicam. Ut in naturalibus idem r facilius calefacit lignum siccum quam idum, non quia minori intensione calooperetur in unum quam in aliud, sed unum passum magis resistit quam aliud. n moralibus, eadem fortitudo, licet in se sit æque intensa respectu totius materiæ, facilius sustinet vulnera quam mortem, ob majorem resistentiam et difficultatem objecti. Unde fit ut, quando virtus augetur per actus difficiliores ex parte objecti, si actus illi sint intensiores habitu (ut sæpe esse solent quasi per antiperistasim), tunc augeant habitum solum per modum intensionis; si vero non sint intensiores, sed remisse fiant, non augent habitum in se, quanquam ipse usus et experientia talis materiæ possit nonnihil juvare ad similes actus, aliis modis in priori capite declaratis.

43. *Tertia difficultas solvitur.* — Ad tertiam difficultatem respondetur non esse incredibilia ea, quæ ibi inferuntur, si debito modo intelligantur et explicentur. Nam quod attinet ad amorem Dei et proximi, aut est sermo de supernaturali et infuso amore, vel de naturali. De priori suppono illum amorem non augeri per actus effective, sed meritorie; quia ergo amor proximi, cæteris paribus, et ex suo genere, non est tam meritorius sicut amor Dei, ideo non sequitur æque augeri charitatem per utrumque amorem; tamen quantum per amorem Dei augetur intensio charitatis respectu Dei, tantum augetur respectu proximi; et e converso, quantum per amorem proximi augetur eadem charitas respectu proximi, tantum augetur respectu Dei, quia nec ipsa charitas aliter augeri potest, nec meritum est de augmento charitatis sub uno vel alio respectu, sed simpliciter de tota charitate secundum adæquatam rationem suam. Si vero sit sermo de amore naturali, non est necesse esse eumdem habitum, quo diligitur Deus, et proximus; de quo alias. Et idem forte est de naturali amore proximorum inter se, generatim loquendo de amore, quia potest esse sub diversis titulis et rationibus, quæ interdum sunt personales et individuales, interdum sunt communes aliquibus, non vero omnibus. Quando vero amor fundatur in ratione communi, et secundum speciem æque participatam ob omnibus, ut est, verbi gratia, amor proximi, præcipue quia proximus est, et naturæ rationalis, sic verum est, acquisito habitu circa unum, acquiri ad omnes, et aucto respectu unius, de se æque augeri ad omnes, quamvis ex parte apprehensionis et aliarum circumstantiarum possit non esse æqualis facilitas, ut declaratum est.

44. Atque ad hunc modum respondendum est de cæteris virtutibus, quando actus ea-

rum sunt veluti æquales, solumque differunt in materialibus objectis. Quando vero sunt aliquo modo inæquales et subordinati, ut est intentio finis et electio medii, tunc videtur esse nonnulla major difficultas; tamen expedienda est proportionali modo, quo diximus de charitate infusa. Nam si consideremus naturalem activitatem, quam habet actus ad intendendum habitum acquisitum, fortasse major est in actu intentionis quam in actu electionis, cæteris paribus, eo quod perfectior sit, et fons alterius; nihilominus tamen unusquisque eorum æque auget habitum respectu utriusque actus; nam quantum augetur habitus per intentionem, tanto major promptitudo acquiritur ad facilius eligendum, et si per ipsam electionem aliquantulum intenditur habitus (quod incertum est), etiam secundum illam intensionem magis inclinat habitus in ipsum finem, quia tota ratio electionis ut sic est finis, unde est virtualis tendentia in ipsum. Et ad hunc modum philosophandum est de omnibus actibus similibus.

De habitibus intellectus quomodo simplices sint, vel compositi.

45. Quarta difficultas aliquantulum obscurior est, et (ut opinor) convincit quod intendit, quantum ad illos particulares habitus, de quibus procedit. Primum ergo distinguere oportet inter habitus voluntatis et intellectus: hactenus enim locuti sumus præcipue de habitibus voluntatis, et difficultas illa non proponitur de illis, estque in eis peculiaris quædam ratio, quam inferius exponam. Rursus in habitibus intellectus distinguendum est inter se habitus evidentes, qui sunt naturales virtutes ejus, et habitus inevidentes, qui non sunt virtutes; agimus enim de acquisitis. Inter quos est hæc differentia, quod habitus evidentes ostendunt veritatem rei in seipsa, sive ex ipsis terminis, sive per aliquod medium; inevidentes autem non ostendunt veritatem in se, sed per extrinseca media inducunt intellectum ad assensum, etiamsi veritatem non intueatur, quod commune est etiam fidei infusæ, et Theologiæ, quæ in illa fundatur, etiamsi ob certitudinem infallibilem virtutes censeantur.

46. *Habitus inevidens facilius potest inclinare ad varias materias, quam evidens.* — Ex qua differentia colligo, facilius posse unum habitum indivisibilem inevidentem inclinare ad varias materias et actus, quam habitum evidentem. Ratio est, quia extrinseca ratio assentiendi potest facile materiis diversis uni formiter applicari. Quod maxime videre lice in fide, tam infusa quam humana. At ver quando ratio assentiendi est intrinseca, ut e in habitibus evidentibus, non potest eade ratio diversis propositionibus applicari. Na si veritas cui assentimur, est per se nota, r tio assentiendi est ipsa intrinseca connex terminorum; in veritatibus autem divers semper est diversa connexio, quia termi etiam esse debent aliquo modo diversi, ideo semper est diversa ratio assentiendi. autem veritas sit mediata, sicut est diver veritas, ita habet intrinsecum medium stinctum, quo ostendatur. Quod si conting eodem medio immediate ostendi duas co clusiones diversas, verbi gratia, si ex u passione duæ aliæ immediate nascantur, t etiam intrinseca veritas uniuscujusque co clusionis diversa est, et medium illud non cumque est ratio assentiendi tali veritati, ut est radix talis passionis, et ut est vincul (ut sic dicam) talis connexionis. Unde ob tum formale talis assensus non est medium cumque, sed est veritas talis conclusionis manifestata et connexa cum tali medio.

47. *Cur in intellectu sit proprius hal principiorum, non in voluntate.* — Ex quo obiter hoc notemus) nascitur quædam d rentia inter habitus intellectus et volunt Nam, licet Aristoteles dixerit ita se habe nes in moralibus sicut principia in sp labilibus, nihilominus in intellectu distir est habitus principiorum per se notorum conclusionum; in voluntate vero iden habitus ad finem et media. Ratio autem rentiæ non est alia, nisi quia in assensu clusionis ratio assentiendi non est sola tas principiorum, sed ipsamet veritas clusionis, quatenus in se ostenditur ex nexione extremorum cum tali medio; a in voluntate tota ratio amandi medium nis, ut superius, disp. 23, declaratum

48. Hinc ergo videtur inferri, per n assensum evidentem posse acquiri ha indivisibilem de se æqualiter inclinant alias veritates, quia semper in illis est d ratio assentiendi, unde nec connex habere possunt, quæ ad talem unitate visibilem habitus sufficere possit. Utr sic declaro, nam si veritates sint imn et in se diversæ, et diversam termi unionem habent, et una cum altera n bet connexionem, quia nec ex illa n nec per illam cognoscitur, neque ex

ius sequitur assensus alterius, solum viden- convenire in modo quo intellectus eis as- itit, nimirum, sine discursu ex immediata nexione terminorum ; sed hoc non satis ad indivisibilitatem habitus, quia habitus n dat facilitatem ad illum modum , sed ad um assensum, et ad penetraudas facile ra- nes terminorum, et ad debitum usum spe- rum intelligibilium, quibus illæ repræsen- i possunt; et ideo intelligi non potest, od idem indivisibilis habitus , acquisitus solum unum assensum veritatis per se æ, de se statim inclinet ad veritates alias nediatas quidem, sed diversas, et conse- enter necesse est, ut per assensum alterius ncipii reale fiat augmentum per additio- n extensivam novæ entitatis, quæ cum n possit realiter uniri præexistenti, ut supra ensum est, erit novus habitus indivisi- s.

49. *Ad duas proprietates ejusdem rei co- scendas an unicus habitus simplex inclinare sit.* — Dicet aliquis, esto hoc verum sit , ndo illa principia per se nota, sunt om- o diversa in utroque extremo, quando au- n sunt de eodem subjecto, tunc posse ha- m habere unitatem indivisibilem ex attri- ione ad tale subjectum. Ut si homini, bi gratia, conveniunt immediate duæ pas- nes distinctæ , idem habitus indivisibilis ficiet ad assensum duorum principiorum nediatorum, quibus tales proprietates de nine prædicantur. Sed licet hic appareat qua major ratio unitatis, non tamen est ficiens ad indivisibilem habitum. Suppono m cognitionem hominis non esse ita sim- cem, ut in ipsa rei essentia ejus passiones neatur; hoc enim spectat ad angelicam fectionem; sed post cognitam unam pas- nem et essentiam, indigere hominem no- attentione et compositione, et consequen- novo etiam assensu, per quem de alia ju- et, etiamsi immediata sit. Hinc ergo ma- estum apparet non posse ex vi habitus in- isibilis acquisiti per priorem assensum, in- ectum manere facilem et promptum ad licandum de alia passione, et comparan- m illam cum tali subjecto, etiamsi subjec- n idem sit, quia connexio et alterum ex- mum sunt diversa, et illæ duæ veritates n solum distinctæ sunt, sed etiam una in era nullo modo continetur ; ergo identitas jecti non sufficit.

50. Et confirmatur, nam si eidem subjecto æ passiones conveniant, una mediante alia, habitus quo cognoscitur de tali subjecto prima passio immediata, non satis est, ut idem indivisibilis inclinet ad alium assensum circa passionem mediatam de tali subjecto, ut constat ex omnium sententia, nam prior habitus pertinet ad intellectum principiorum, et posterior ad scientiam ; quia talis passio secunda demonstratur per primam, quod docuit D. Thomas, 1. 2, q. 57, art. 1, ad 2. Ergo quamvis utraque passio et veritas sit immediata, multo minus potest idem indivisibilis habitus ad utramque sufficere. Patet consequentia , quia licet hæ duæ veritates videantur habere majorem convenientiam in immediatione, et in modo quo cognoscuntur, aliunde tamen non habent inter se connexionem, neque est virtualis continentia unius in alia. sicut est in aliis ; quæ tamen maxime videtur conferre, et esse necessaria ad unitatem indivisibilem habitus.

51. *Habitus scientiæ indivisibilis non sufficit ad plurium conclusionum assensum.* — Ex quo ulterius progrediendo ad habitus scientiæ, non videtur fieri posse ut idem habitus indivisibilis sufficiat ad assensus diversarum conclusionum, non solum quando de rebus specie seu essentia diversis, sed etiam quando de eadem essentia demonstrantur. Prior pars videtur manifesta ex dictis. Primo, quia non minus differunt conclusiones illæ inter se , quam inter se differant principia ex quibus inferuntur; sed talia principia non possunt pertinere ad eumdem indivisibilem habitum, ut probatum est ; ergo nec conclusiones. Secundo, quia Aristoteles, 1 Poster., text. 7, ait, eas esse diversas scientias, *quarum principia non ex eisdem sunt ;* quoties autem passiones demonstrantur de diversis essentiis, seu speciebus rerum , principia per quæ demonstrantur constant ex terminis omnino diversis; ergo non possunt eumdem indivisibilem habitum circa conclusiones generare. Denique omnia, quæ diximus de habitu circa principia, a fortiori probant de habitu circa conclusiones. Altera vero pars probatur etiam proportionali ratione, quia assensus primi principii immediati, scilicet, in quo prima passio affirmatur de subjecto, non generat habitum indivisibilem, qui per se inclinet ad proximam veritatem, in qua secunda passio dicitur de eodem subjecto ; ergo pari ratione assensus secundæ propositionis, in qua secunda passio dicitur de subjecto, non potest generare habitum indivisibilem, qui per se inclinet ad aliam veritatem, in qua tertia passio dicitur

de subjecto. Patet consequentia, quia est eadem distantia seu propositio ; nam quod prima proportio sit immediata, et aliæ mediatæ, indicat quidem aliquam majorem similitudinem in modo assentiendi ; illa tamen non sufficit ad indivisibilem unitatem habitus, ut sæpe dictum est ; alias omnes scientiæ essent una, quia conveniunt in modo assentiendi per discursum.

52. Et confirmatur, quia cum infertur nova conclusio, quamvis subjectum sit idem, tamen veritas, et connexio novæ passionis demonstratæ formaliter diversa est ; ergo non potest indivisibilis habitus, prius acquisitus, per se, et sine additione reali, esse sufficiens ut reddat intellectum promptum ad assensum illius distinctæ veritatis. Atque hæ rationes evidentius idem probant, quando conclusiones demonstratæ de eodem subjecto non solum sunt diversæ, sed etiam una non demonstratur per aliam, sive demonstrentur per diversa media, quod clarius est, sive per unum et idem. Quia nec illæ veritates inter se habent connexionem, aut virtualem continentiam unius in alia, nec connexio earum in uno principio sufficit, quia habitus indivisibilis, qui terminatur ad ipsum principium, per se non sufficit ut extendatur ad aliquam ex illis conclusionibus, ut ostensum est ; id vero, quod additur respectu unius, non habet aliquid commune respectu alterius, neque e converso : ergo in nullo habitu indivisibili possunt illæ duæ conclusiones immediate uniri, ut sic dicam.

53. *Quid sit modus extensionis in habitibus evidentibus.* — Concludo igitur, habitum judicativum et evidentem intellectus humani non extendi ad novas veritates judicandas, nec dare facilitatem ad eis assentiendum, nisi per additionem et augmentum reale ; hoc enim (ut opinor) satis probat discursus factus, quo ostensum est, indivisibilem habitum non sufficere. Unde etiam concluditur non satis esse augmentum intensivum, sed necessarium esse extensivum. Primo quidem, quia augmentum intensivum, est (ut ita dicam) uniforme, ac circa idem, seu respectu ejusdem ; ergo, si primus habitus, acquisitus per assensum unius principii, seu conclusionis, nullo modo inclinat ad aliam veritatem, ex vi solius intensionis nunquam inclinabit. Secundo, quia si circa eamdem conclusionem iterentur actus intensiores usque ad summum gradum, et conatum, quem intellectus potest adhibere in tali assensu, habitus fiet intensus etiam in summo circa talem veritatem, non vero inclinabit ad aliam ; ergo, ut intellectus inclinetu ad novas conclusiones per novos assensus, necessarium est novum genus augmenti, quod non est nisi extensivum. Tertio, quia hinc fit ut propensio acquisita ad diversas veritates, etiam ex his quæ censentur ad unam scientiam pertinere, inæqualis sit in intellectu, id est, respectu unius intensa, et respect alterius remissa. Non enim provenit illa inæqualitas ex aliqua subordinatione talium veritatum inter se ; pono enim non esse con nexas, neque unam per aliam demonstrari solum ergo provenit ex majori frequentia ve intensione actuum circa unam, quam circ aliam ; ergo signum est illam esse inæquali tatem intensionis in habituali inclinatione ac quisita ; ergo non potest esse una et eade indivisibilitate ; ergo est ibi reale augmen tum extensivum. Cum autem ostensum sit id quod additur in hoc augmento qualita tum, non posse per se uniri præexistenti concluditur, hoc augmentum revera esse ac ditionem novæ qualitatis.

54. *Discrimen inter speculativos et pract cos, quoad extensionem.* — Est autem ultim circa hunc punctum observanda differenti inter virtutes intellectus et voluntatis, qu servata proportione, etiam versatur inter vi tutes speculativas et practicas intellectus nam virtutes appetitivæ potissime versantu in suis actibus circa singularia, et ideo fa cillime potest unus et idem habitus indivis bilis talis virtutis versari circa plures act et circa plures materias, quia, licet alioq in esse naturæ videantur illæ materiæ val diversæ, tamen in honestate, quam virt respicit, sunt quasi solo numero differente Et idem est suo modo de prudentia et art quæ ad singularia descendunt, imo in e præcipue versantur. Scientia autem specul tiva sistit in cognitione universalium, et ide quantum est ex se, non applicat eamdem v ritatem formalem (ut ita dicam) ad plura m terialiter diversa, sed semper extenditur p additionem novæ veritatis, quæ in sua un versalitate est formaliter diversa ab alia ; ideo et assensum requirit formaliter diversu et reale augmentum seu extensionem hal tus ad illam inclinantis. Unde si homo app cet scientificam conclusionem in univers demonstratam ad particularia sub ea conten hoc modo idem habitus indivisibilis scient (ut opinor) æque ac sufficienter inclinabit

las omnes veritates particulares in univerli contentas; ut si acquisita scientia hujus nclusionis, *Homo est risibilis*, expositorie ferat, *Petrus est homo, ergo Petrus est ribilis*, et sic de cæteris, ad omnes assensus larum conclusionum particularium idem hatus indivisibilis sufficiet, quia veritates illæ aterialiter potius quam formaliter differunt, quia omnes illæ particulares propositiones universali continentur confuse, et ideo som necesse est addi species, vel applicatioem earum ad singularia.

uomodo in scientiis detur unitas habitus per compositionem, vel collectionem simplicium qualitatum.

55. Ex his igitur omnibus infero, et dico arto, præter unitatem indivisibilem, quam bent aliqui habitus per simplices qualitas, dari in aliquibus habitibus unitatem comsitam per collectionem, et subordinationem urium qualitatum, quæ respectu illius habis integri censentur habitus partiales. Hæc sertio præcipue ponitur ad salvandum comunem modum loquendi de unitate scientiam; omnes enim censent, geometriam, rbi gratia, esse unam scientiam, non tanm genere, sed etiam specie; et nos supeis idem diximus de metaphysica; hæc aum unitas intelligi non potest per modum nplicis qualitatis; ergo necesse est intelgi per aliquam compositionem vel coornationem plurium qualitatum; jam enim tensum etiam est, illas qualitates non sse habere alium modum realis unios seu compositionis. Declaratur etiam ex o vulgato principio, quia quæ sunt plura in o genere, vel sub una ratione, sub alia sunt um, vel componunt unum. Quod in genere iam qualitatis verum esse patet in habitibus t dispositionibus corporis; nam sanitas vel lchritudo una qualitas censetur in commu modo loquendi et philosophandi, et taen non sunt simplices qualitates, sed ex oportione plurium resultantes; ergo idem telligi potest in qualitatibus animæ. Prærtim in habitibus scientiarum, in quibus nec nta unitas reperiri potest respectu plurium nclusionum, vel principiorum, quanta est simplici qualitate; nec potest ei denegari nnis unitas, propter connexionem vel conenientiam rerum quæ in una scientia tracntur, ut statim explicabimus.

56. Et hanc sententiam in re tenent omnes itati in tertia opinione, et Soncinas etiam non discrepat, quamvis in modo loquendi, illos habitus partiales non vocet habitus, sed species; et Capreol., quæst. 3 Prologi, dubius est in hac re, etiam de mente S. Thomæ; et Soto, quæst. 3 Proœmiali Logicæ, licet oppositum teneat, concedit tamen scientiam posse habere unitatem, licet non sit simplex qualitas. Et probabile censet non esse simplicem qualitatem. Toletus vero ibi, quæst. 3, hanc sententiam simpliciter sequitur; et Fonseca, lib. 5 Metaph., cap. 7, quæst. 5, sect. 2. Denique favet D. Thomas, 1. 2, quæst. 54, art. 4, ad 2, ubi ait, per demonstrationem unius conclusionis acquiri habitum scientiæ imperfectum; cum vero ad aliam conclusionem extenditur demonstratio, non generari novum habitum, sed priorem fieri perfectiorem, quatenus ad plura extenditur. In quibus verbis D. Thom. admittit, addi perfectionem realem habitui scientiæ per extensionem ad novam conclusionem, quod non potest intelligi fieri per solam additionem specierum; nam per hoc solum non fit perfectior prior habitus, neque propter solas species habitus immediate inclinabit ad novam conclusionem, si ejus entitas in se non perficiatur et extendatur. Quoad hanc ergo partem sine dubio est hæc opinio D. Thomæ; fateor tamen, si illa solutio conjungatur cum corpore articuli, sentire D. Thomam, illum habitum sic auctum et perfectum; semper manere simplicem qualitatem; quod ego libenter admitterem, si intelligerem aut illam extensionem posse fieri per augmentum pure intensivum, aut in augmento extensivo posse intervenire realem ac per se unionem inter partiales qualitates. Quia vero neutrum horum intelligi potest, ut probavi, ideo assero illam scientiam esse unam, non tamen simplicem habitum. Nec plus probat ratio quam D. Thom. subjungit, scilicet, quia conclusiones et demonstrationes unius scientiæ ordinatæ sunt, et una derivatur ex alia. Ad summum enim inde concluditur subordinatio illarum qualitatum, et aliqua unitas totius scientiæ, non vero perfecta simplicitas, aut compositio per se. Aliter exponit illum locum Soncinas, scilicet, habitum per primam conclusionem acquisitum perfici per assensum secundæ conclusionis, non tantum extensive, sed intensive circa primam conclusionem. Sed neque hoc est semper necessarium, neque revera D. Thomas id dicit; sic enim ait: *Habitus qui prius inerat, fit perfectior, utpote ad plura se extendens*; illa enim particula,

u'jote, satis declarat in quo constituat D. Thomas illud augmentum perfectionis; neque etiam ratio, quam D. Thom. subjungit, alium sensum admittit.

Solvuntur objectiones contra superiorem assertionem.

57. *Una scientia quomodo sit unus habitus, et una qualitas.* — Contra hanc assertionem fiunt multa argumenta, quæ, ut opinor, non sunt difficilia. Quale est illud, quod si est una scientia, est unus habitus; si unus habitus, una qualitas. Idem enim argumentum fiet de pulchritudine aut sanitate. Dicendum est ergo, omnia esse vera, proportionaliter loquendo, de unitate ejusdem modi. In communi tamen modo loquendi simpliciter id admittitur sub nomine virtutis aut scientiæ, potius quam habitus, propter æquivocationem tollendam. Sicut etiam loquendo morali modo dicuntur unus actus, exterior et interior, non tamen dicuntur una res. Imo una virtus liberalitatis dicitur conflari ex habitu voluntatis, et appetitus sensitivi, vel una virtus fidei ex habitu intellectus, et habitu piæ affectionis voluntatis; et tamen sub nomine habitus simpliciter non dicitur, unum esse in utraque potentia. Itaque nomen specificum sæpe magis admittit, et significat illam compositionem, quam genericum.

58. *Cur simplex potentia ad plures actus sufficiat, non vero habitus simplex.* — Alia ratio fieri solet, quia potentia unica et simplex sufficit ad plures actus et objecta partialiter; ergo et habitus sufficiet, cum sit perfectio proportionata potentiæ. Hæc vero ratio ad summum concludit servandam esse eam proportionem quoad fieri possit; nam certum est non esse in hoc æqualitatem inter potentiam et habitum; alias sicut una potentia simplex sufficit ad omnes actus suos, ita sufficiet unus simplex habitus ad omnes illos. In scientia ergo non debet omnino salvari illa proportio quoad simplicitatem qualitatis, quia potentia non acquiritur per actus, sicut scientia. Unde potentia est principium superioris rationis, et quasi universalis causa; scientia vero paulatim fit per actus, et unusquisque aliquid efficit sibi proportionatum et commensuratum; et ideo non potest per eos fieri unum principium, vel (ut sic dicam) instrumentum simplex omnino et universale ad omnes illos.

59. *Quem ordinem debeant servare partiales habitus ut unam scientiam dicantur componere.* — *Opinio Antonii Mirandul.* — Major difficultas videtur esse in explicanda coordinatione illa, vel accidentali unione ob quam dicitur componi una scientia ex similibus qualitatibus; quia si non habent inter se peculiarem unionem, cum alioqui sint in indivisibili subjecto, non apparet quam compositionem aut ordinationem habere possint. Ex quo etiam nascitur difficultas explicandi quæ sit latitudo scientiæ unius secundum speciem, vel secundum genus; vel cur potius ex tanto numero harum simplicium qualitatum componatur una scientia, quam ex majori, vel minori. Unde propter hanc fortasse causam ut supra retuli, disp. 1, sect. 2, Ant. Mirand. dixit tantum esse unam scientiam, quamvis per modum plurium distinguatur a nobis propter commoditatem addiscendi, et tradendi scientias. Et potuit moveri ex eo quod omnes scientiæ videntur ita inter se connexæ, ut nulla sine aliis possit perfecte tradi. Atque ita consequenter dicere posset non tantum omnes scientias, sed omnes etiam virtutes intellectuales esse unam propter connexionem; nam hæc major est inter habitum principiorum et scientias, quam inter scientias inter se. Unde non est dubium quin principia propria alicujus scientiæ et conclusiones ejus per modum unius scientiæ tradantur; et ita solet appellari. Rursus scientiæ practicæ multum pendent ex speculativis, et moralia ex physicis; et res artificiales a naturalibus et mathematicis. Ita ergo ex omnibus componetur una virtus adæquata intellectui. Consequenter vero etiam dicendum erit, esse tantum unam virtutem in voluntate, quia non est minor connexio inter virtutes morales seu appetitivas, quam inter intellectuales, imo major, ut ex doctrina morali constat. Unde vocari etiam solent virtutes omnes nomine unius justitiæ universalis. Et Theologi multi hujus temporis ita loquuntur, ut dicant, licet virtutes et dona infusa inter se distincta sint, ex omnibus constitui unam adæquatam justitiam, qua homo interius sanctificatur, et formaliter fit justus. Ad hunc ergo modum dicitur, juxta hanc sententiam, esse tantum unam scientiam adæquatam intellectui.

60. *Nominalium sententia.* — At vero Nominales, ut eis attribuunt Soto et alii, ad vitandum hoc extremum, in aliud declinant, dicentes tot esse scientias, quot sunt simplices habitus, seu quot sunt conclusiones scitæ; quia nullum putant esse medium in hac

d possit ratione fundari, ut in difficultate osita tactum est. Atque ita admittunt es dialecticas, philosophias, Theologias, mnes has in magno numero. Sed neque aut alii referunt ubi Nominales hoc o loquantur, neque ego inveniri potui. potius in prologo Sententiarum, agentes Theologia, licet negent esse simplicem itatem, sentiunt esse unam scientiam, ut t ex Ochamo, quæst. 3 Prol., dub. 8; ., quæst. 1, art. 4; Greg., quæst. 3, ertim art. 3; et idem sentit Scotus, st. 3, dub. 2, nec dissentit Gabr., q. 8, avis non tam clare de unitate scientiæ antur.

. *Plures scientiæ in humano intellectu endæ.* — In hac ergo re cavendæ sunt mæ locutiones, et maxime abhorrentes mmunibus et receptis philosophorum ntiis, et præsertim in re quæ multum et ex modo concipiendi et loquendi. Non rgo negandum quin dentur plures scien- n intellectu humano, sicut negari non t quin in voluntate sint plures virtutes, ute loquendo, ut dixi in citato loco pri- lisputationis, et magis constabit ex divi- bus habituum, quas breviter attingemus me ultima hujus disputationis. Nec est negandum quin una scientia possit di ad plures conclusiones et plura ob- partialia seu materialia; ita enim omnes sophi loquuntur, dicentes unam esse etriam, unam arithmeticam, etc.; et ogi, dicentes unam esse Theologiam. vero hujus locutionis explicabitur me- espondendo ad difficultatem tactam.

exio inter habitus simplices componentes unam scientiam exponitur.

Quando ergo inquiritur quæ sit con- vel coordinatio inter qualitates illas ices, ut unum habitum vel unam scien- componere dicantur, assero imprimis, ifficile sit hanc connexionem seu coor- onem rerum seu qualitatum in mente declarare, dubium tamen non esse magna sit. Ut constat primo ex ipsa oria seu reminiscentia, in qua rerum s ita collocantur, ut interdum una t aliam, aliquando vero omnino dispa- sint. Hoc etiam declarat impotentia ra- andi ordinate, proveniens ex inordina- phantasmatum in phrenesi vel insania. Deinde addo, hanc coordinationem hos habitus simplices componentes unam scientiam, duplicem intelligi posse, et utramque simul posse concurrere ad unitatem scientiæ. Prima est subordinatio effectiva, qualis est inter partiales habitus inclinantes ad subordinatas conclusiones, quarum una derivatur ex alia. Quem modum subordinationis attigit D. Thomas, 1. 2, q. 54, a. 4, ad 3. Et juxta hunc modum dicitur in moralibus unus actus constitui ex interno et externo, et una virtus ex habitibus existentibus in diversis potentiis, quarum una subest alteri quoad usum talis actus, ut fides voluntati. Secunda causa hujus connexionis est attributio seu respectus ad idem objectum totale; ut, verbi gratia, in scientia de homine possunt de homine demonstrari aliquæ conclusiones inter se connexæ, quarum una derivetur ex alia. Et rursus demonstrari possunt plures conclusiones derivatæ quidem ab eadem essentia totali, etiamsi inter se una ex alia non demonstretur, sed constituant veluti diversas lineas, aut series conclusionum. Dicimus ergo, non solum eas quæ sub una serie quasi continuato discursu inferuntur, sed etiam eas quæ non habent inter se hunc ordinem, si in eadem essentia ejusdem subjecti radicentur, et ad illud exacte cognoscendum ordinentur, unam scientiam constituere, quæ dicetur habere unitatem per attributionem seu habitudinem ad idem subjectum. Ut, verbi gratia, quamvis in physica aliæ demonstrationes fiant de materia, et aliæ de forma, et aliæ de motu, quantitate, etc., quarum multæ non habent inter se subordinationem, una tamen ex illis omnibus conficitur scientia, quia illa tendunt ad exactam cognitionem entis naturalis. Nam sicut partes vel proprietates non sunt propter se, sed propter totum, ita demonstrationes omnes, quæ circa partes et proprietates, quatenus tales sunt, versantur, tendunt ad scientiam perfectam ipsius compositi seu subjecti constituendam, et ita communiter dici solet scientia habere unitatem ex objecto, juxta doctrinam Aristotelis, 2 de Anim., text. 33.

De potentia objecti unius scientiæ.

64. Quanta vero esse debeat unitas illius objecti, quod in secunda parte difficultatis petitur, etiam est difficile ad explicandum. Multi enim dicunt requiri unitatem specificam objecti, non materialis, sed formalis, neque in esse rei, sed in esse scibilis, ut late cum D. Thoma Cajetan. explicat, 1 p., quæst.

1, art. 3. Sed est cavenda æquivocatio in illa voce seu denominatione, *scibilis*. Nam in rigore scibile dicitur per denominationem extrinsecam a scientia, seu per relationem rationis in ea denominatione fundatam ; hoc autem modo non potest scientia habere unitatem ab objecto scibili sub esse scibilis, quia potius ipsa dat illi unitatem ; nam, sicut objectum est scibile, quia scientia terminatur ad ipsum, ita est unum scibile, quia una scientia terminatur ad illud ; ergo non potest scientia sumere unitatem ex objecto scibili, quatenus hac voce explicatur illa denominatio. Igitur si unitas scientiæ sumitur ex unitate objecti, talis unitas objecti præsupponitur ordine naturæ ad unitatem scientiæ, imo et ad esse ipsius scientiæ, et ad omnem denominationem a scientia sumptam. Cum ergo est sermo de objecto scibili, ut sic, dante unitatem scientiæ, non significat illud *esse scibile* denominationem a scientia, sed aptitudinem proximam, ut sub unam scientiam cadere possit ; quæ quidem aptitudo ex parte ejus supponitur. Sicut cum dicitur objectum visus esse colorem et lumen, ut conveniunt in ratione visibilis, illud *esse visibile* non est sumendum per denominationem extrinsecam a visu ; alioqui nihil explicaretur, sed potius peteretur principium, declarando objecti unitatem ex unitate potentiæ ; oportet ergo ut per eam vocem significetur aliqua ratio ex parte ipsarum rerum, ob quam censeantur habere quasi aptitudinem proximam, ut eidem potentiæ visivæ per se objici possint. Nam, quia res differentes etiam secundum speciem in suo esse reali, cadunt sub eamdem potentiam visivam, quærimus in eis aliquam convenientiam, quæ ex parte ipsarum rerum supponatur, ratione cujus possint unum quasi specificum objectum constituere, qualis est, verbi gratia, idem modus immutandi visum, vel aliquid simile ; et hæc vocatur proxima ratio visibilis, ex parte objecti. Ad hunc ergo modum intelligendum est, quod dicitur de objecto scibili.

65. Sed tunc æque obscurum ac difficile explicatu est, quænam sit hæc ratio quæ ex parte rerum ad eamdem scientiam pertinentium supponitur, ratione cujus convenire dicuntur in eadem ratione scibilis. In quo multi existimant ex unitate specifica ipsius rei, quæ per se primo objicitur scientiæ, sumi unitatem objecti, etiam in esse scibilis, ita ut objectum, quod per se primo attenditur in scientia, sit per se unum in esse rei, omnia vero alia cadant sub scientiam ratione illius. Quia illa unitas objecti est formalis in scientia, quæ quodammodo connectit, et virtualiter continet omnia quæ in scientia tractantur ; hæc autem est essentialis ratio ipsiu objecti, et ideo oportet ut illa sit una, specifica, ac indivisibilis. Nam si sint plures differentiæ essentiales et substantiales, neutra per se loquendo, continet alteram ut principium ejus, neque ad alteram ordinatur. Neque etiam sufficit ut utraque contineatur i potentia in ratione generica, quia illa continentia non sufficit ad medium demonstrationis, et consequenter neque ad connexi nem et unitatem quam scientia requir Unde, juxta hanc sententiam, species objetorum scibilium multiplicabuntur juxta species rerum quæ per se primo sciuntur objectum quod, ut sunt, regulariter loquend species substantiæ. Nomine autem spec intelligenda est, non tantum species ultim sed etiam species subalterna, aut quæcumq ratio formalis abstracta, sumpta præcise cundum actualitatem suam ; sic enim sumi tanquam species quædam indivisibilis, et illa ut sic demonstrantur ea tantum, quæ p cise ex vi talis rationis formalis illi con niunt, ut est in physica gradus entis na ralis aut gradus animalis.

66. Dixi autem *regulariter*, propter d Primum, propter scientias mathemati quæ non habent pro objecto speciem aliq substantialem, sed accidentalem, nimir quantitatem ; et in eis censetur commun una scientia specie, quæ agit de toto nere quantitatis continuæ vel discretæ. Q fortasse ideo est, quia species quanti continuæ, licet sint distinctæ, ita sunt pe ordinatæ, ut in una, scilicet in corpore, q dammodo contineantur reliquæ. Species numerorum neque sunt ita proprie spe neque differunt nisi per additionem unit in quo servant eamdem proportionem. etiam potest reddi ratio, quia illæ scie non tractant de quantitate sub essential tione ejus, sed in ordine ad quasdam portiones, respectu quarum est fere e ratio in illis speciebus. Deinde posui li tionem illam, propter quasdam species stantiales imperfectas, quæ sunt veluti tiales, ut est sanguis, vel alii humores i mine, quarum non est per se scientia ea tantum quæ est de homine vel de ani

67. Atque hæc sententia sic exposit quidem probabilis, et maxime haberet l

iomo consequi posset propriam scientiam gularum specierum substantialium secundo differentias ultimas earum, et ex illis fecte et a priori demonstrare uniuscujus- proprietates. Tamen scientia humana aut nunquam est ita perfecta ; et ideo, iendo de scientia humana prout de facto uiri potest, parum confert ille modus atis objecti ad ejus unitatem explicandam. leinde de se difficile est creditu, quod de ulis elementis sint singulæ scientiæ, et d singulorum generum vel rationum suorum et inferiorum, dentur etiam singulæ ntiæ, videlicet, una scientia entis ut sic, alia tantiæ, alia corporis, et ita per singulos lus, qui secundum nostrum modum abstrali possunt quamplurimis modis variari.

Communis sententia de unitate scientiæ abstractionem a materia. — Quapropter entcntia valde communis, hanc unitatem cti in scientiis sumendam esse ex gradu ractionis ; et ita solet distingui triplex itia ex triplici abstractione a materia, vel idua tantum, et non omnino a materia oli, vel a materia sensibili, et non ab ligibili, vel ab omnibus. Quæ divisio an- est : eam vero copiose tractant mo- i scriptores in principio Phys. et Meta-. Sed imprimis ille modus assignandi tum non est communis omnibus sciennam in illo non comprehenduntur mo- aut rationales, neque aliæ practicæ. tamen dicent aliquid proportionale codum esse in objectis aliarum scientia- Deinde non constat an illæ rationes iant ad unitatem specificam scientiæ, intum ad genericam, in quo est magna sitas opinionum, quam hoc loco tracmolestum esset. Denique abstractio, si tur ex parte nostra, non potest consti- objectum formale, nam hæc abstracespectu rerum est sola denominatio iseca ; jam autem ostendimus objecformale debere præsupponi ex parte im rerum scibilium. Si vero sumatur mentaliter ex parte ipsarum rerum, ihil aliud per hanc abstractionem icatur, nisi ordo vel gradus uniuscujus- ssentiæ magis vel minus immaterialis ; eadem fere superest difficultas, quæ, t, unitas in tali gradu sufficiat ad spem unitatem objecti, cum sub eodem plures differentiæ essentiales, quæ se connexionem non habent, nec derinem unius ex alia, contineantur.

Resolutio de unitate objecti scientiæ.

69. Quocirca (ut verum fatear) nihil in hac materia invenire potui, quod mihi omni ex parte satisfaceret, ut certam aliquam ac generalem regulam præscriberem, qua hæc unitas objecti definiri possit. Et ideo id, quod dixi de connexione et subordinatione eorum omnium quæ in eadem scientia tractantur, applicandum etiam censeo ad declarandum specificam unitatem objecti. Nam, quando aliqua ratio formalis objecti scibilis, quæ solet dici ratio *quæ*, talis est ut in ea connectantur omnia quæ in illa scientia tractantur aut demonstrantur, quia per illam aut in ordine ad illam reliqua inquiruntur, tunc illa ratio constituit omnia illa sub una ratione scibilis, sive illa sit ratio specifica in esse rei, sive non. Quia non præbet unitatem ob solam essentialem unitatem quam habet, sed ob unitatem quam causat inter omnia quæ tractantur in scientia, quatenus illa omnia in se aliquo modo connectit. Et ita, quamvis illa ratio aliquando in se sit alicujus generis in esse rei, fieri tamen potest ut species ejus non considerentur a scientia, nisi quatenus in ea ratione connectuntur ; non solum quia secundum differentiam tantum genericam cognoscantur, sed etiam quia, licet secundum proprias differentias cognoscantur, tamen id est per quamdam proportionem aut comparationem ad rationem communem, et collationem ipsarum specierum inter se. Ut scientia de elementis ita disserit de communi ratione elementi et de singulis, ut non possint sejungi. Et fere ad hunc modum explicuimus supra unitatem metaphysicæ. Et ita censeo philosophandum esse de reliquis. Quod minus difficile apparebit consideranti hanc unitatem scientiæ non esse exactam et perfectam, sed quasi artificialem, ut explicuimus. Quod unitatis genus non solum in scientiis, sed etiam in prudentia et arte probabile est intervenire. Et ad aliquas etiam virtutes appetendi extendi potest ; sed de his omnibus in particulari dicere non est præsentis instituti.

Corollaria de augmento extensivo compositorum habituum.

70. Unde tandem intelligitur, in illo habitu, qui solum habet unitatem ex coordinatione plurium qualitatum simplicium, dari quidem posse augmentum extensivum, illud tamen fieri per additionem novæ qualitatis,

quæ, licet respectu totius, partialis sit, tamen ex se absolute considerata, est integra quædam species qualitatis. Unde etiam nullum est inconveniens, hoc genus augmenti fieri ex qualitatibus specie differentibus, quia secundum illud imperfectum genus coordinationis seu unitatis, bene possunt qualitates specie differentes in unam conjungi. Quo item fit ut talis habitus recte possit paulatim perfici per actus specie differentes, quibus illi partiales habitus proportionantur. Neque oportet uti illa distinctione, quod actus in ordine ad habitus sunt ejusdem speciei, et in ordine ad objecta diversæ, quia actus non habet diversas species secundum hos respectus. Imo actus nullam habet specificationem ex respectu ad habitum, sed potius e contrario habitus specificatur ex habitudine ad actum : quanquam enim actus, ut est actio quædam, dicat habitudinem ad habitum, ut ad principium, non tamen inde habet suam ultimam specificationem, sed ex termino vel objecto. Neque illæ sunt duæ specificationes, sed una tantum, ut infra ostendemus agentes de actione. Possunt autem illi actus comparatione ad habitum dici solum differre specie partiali, eo fere modo quo de habitibus ab illis genitis dicebamus.

Specificatio habitus per actus obiter exponitur.

71. Ex quo etiam fit ut cum habitus dicitur specificari per actus, id intelligendum sit cum proportione. Triplex enim modus habitus ex dictis colligi potest : unus est simplex qualitas (ut ita dicam), tam in essendo quam in agendo; quia, scilicet, tantum est activus unius simplicis actus, ut, verbi gratia, assensus unius principii vel unius conclusionis; et in hoc clara est specificatio et proportio. Alius modus habitus est, qui in esse est etiam qualitas simplex, virtualiter autem seu in agendo est multiplex, quia est potens ad plures actus ita inter se connexos, ut in ordine ad idem ac indivisibile objectum formale, necessariam connexionem inter se habeant, et in aliquo primario actu quodammodo radicentur, et ideo talis habitus dici potest specificari, vel a tali actuum serie, vel ab illo primario actu, in quo alii radicantur, ut habitus, verbi gratia, charitatis, ex amore Dei. Tertius modus unitatis habitus est ex collectione et subordinatione plurium simplicium qualitatum ; quod genus unitatis minus perfectum est, et ita sumi potest ex collectione plurium actuum dicentium ordinem seu attributionem ad objectum aliqu modo unum, prout paulo antea explicatum reliquimus.

SECTIO XII.

An et quomodo habitus minuantur et corrumpantur.

1. *Hæc quæstio de habitibus acquisitis intelligenda.* — Hæc quæstio, sicut omnia fe quæ diximus, intelligenda est de habitib acquisitis, nam infusi peculiarem in hoc h bent conditionem, quod, licet paulatim a geantur et perficiantur, non tamen remi tuntur, etsi amitti possint; quo modo aute id fiat, scilicet an demeritorie, dispositiv an etiam effective, non potest absque prin piis Theologicis explicari.

Ex variis causis habitus remitti posse ac corrumpi.

2. De habitibus ergo acquisitis, in gen loquendo, certum est, et diminui seu rem posse et amitti; hoc enim experientia i docere videtur. Ratione autem idem osten tur explicando causas talis remissionis corruptionis. Duplex enim potest esse ca remissionis vel corruptionis alicujus form unam vocare possumus privativam, quæ solam absentiam, vel carentiam influxus c set formæ remissionem vel corruption Cum enim corruptio et remissio tantum quædam privatio in fieri, ad illam suffic potest privativa causa. Alia est causa p tiva, quæ ulterius distingui potest in effe vam, formalem, vel dispositivam. Cont enim causam efficientem per positivam tionem corrumpere aliquam formam; id men nunquam efficit nisi introducendo ali quæ vel formaliter vel saltem dispositive teri repugnet; quia necesse est, positi actionem directe ac per se terminari ad sitivam formam seu effectum; corruptio vero vel remissionem inde resultare ex r gnantia introductæ formæ cum præexist quæ repugnantia non potest esse, nis formalis, vel dispositiva.

Habitus non diminui per solam absen causæ conservantis.

3. Quod ergo spectat ad priorem m corruptionis, vel diminutionis (eadem utriusque ratio, et ideo de illis indiffer loquemur), videtur manifestum, non h locum in habitibus, quia non pendent in

ervari ab aliqua causa proxima, per cujus bsentiam seu cessationem ab influxu, amitti ossint; omitto enim conservationem necesariam causæ primæ, quia hæc non aufertur, aturaliter loquendo, nisi interveniente alia causa proxima corruptionis. Assumptum robo, quia duplex tantum causa hic intervere potest, scilicet, materialis et efficiens; am formalis causa est ipsemet habitus, et on habet dependentiam ab alia in illo gere. Neque etiam pendet a causa finali sendum existentiam ejus, ut per se constat. nc etiam non habet locum dependentia, uæ esse solet a termino existente, quo ablato fertur aliud; nam habitus non est relatio ædicamentalis, vel aliquis modus unionis, quibus ille modus dependentiæ reperiri let, sed est vera forma absoluta ac permans, quæ licet habeat transcendentalem haudinem ad suos actus, vel objecta, tamen rare potest et existere, etiamsi illa actu n existant. Relinquitur ergo sola materiacausa, vel efficiens. Materialis autem cauhabitus, est intellectus, verbi gratia, vel luntas, quæ sunt perpetua; ergo ex parte is subjecti non potest corrumpi habitus. c vero requirit habitus in tali potentia aliam dispositionem, a qua pendeat in genecausæ materialis; nam si quæ esset, axime actus; nullam enim aliam dispositnem, per se loquendo, requirit habitus in tentia; constat autem non pendere habin ex tali dispositione actuali: alias solum raret quamdiu durat actus. Et hæc ratio obat etiam de causa efficiente, quia habi non habet aliam causam efficientem pronam præter actus; constat autem non ndere ab illis in conservari.

nuaturne habitus per solam cessationem actus.

4. Duæ vero supersunt circa hanc partem ficultates. Prima est, quia habitus interm minuuntur, ac tandem corrumpuntur, r solam cessationem ab actu; hæc autem n est causa positiva, sed privativa tantum; go. Major videtur sumi ex Aristotele, 2 hic., c. 3, et 3 Ethic., c. 5; et ex D. Thoma, 2, quæst. 53, art. 1. Et quæst. 53, art. 3, pterea dicit, per actus remissiores habitu poni hominem ad diminutionem ejusdem bitus. Experimento etiam id constare vitur, præsertim in habitibus memoriæ, et speciebus intelligibilibus, quæ non minus rmanentes sunt, quam cæteri habitus; nam sola cessatione actuum res, quæ memoria tenebantur, oblivioni traduntur, quod est signum, etiam ipsas species amitti. In artibus etiam id experimur, et multo magis in moralibus virtutibus.

5. Propter hæc Gabriel, in 3, dist. 23, quæst. 1, art. 3, dub. 6, et Almain., tract. 1 Moral., cap. 18, censent, diminui et corrumpi habitum per se per solam cessationem ab actu, sicut corrumpitur lumen per absentiam solis. Itaque docent pendere habitum ab actu non solum in fieri, sed etiam in conservari. Addunt vero hanc dependentiam in conservari non esse æqualem in omnibus rebus: quædam enim ita pendent ut, ablata causa, statim omnino pereant, ut lumen a sole, et omnes creaturæ a Deo; aliæ vero ita pendent ut, ablata causa, statim diminui incipiant, non vero prorsus pereant usque ad aliquod tempus; aliæ denique sunt, quæ nec etiam statim diminui incipiunt, sed post transactum aliquod tempus absentiæ causæ, et carentiæ influxus ejusdem. Et in hoc tertio genere constituunt habitus respectu actuum. Quod si instes, quia si per breve tempus potest habitus conservari sine ulla causalitate actus, jam habet pro illo tempore sufficientem causam conservantem sine actu, et consequenter per illam poterit quolibet tempore conservari, licet actus cesset, quia diuturnitas temporis nihil ad hoc refert, eo quod alia causa possit toto illo tempore durare, nil aliud respondent, nisi hanc esse talium rerum naturam, ut petant illo modo conservari.

6. *Opposita sententia probatur.* — Verumtamen D. Thom., loco citato, quem ejus discipuli, et omnes fere alii Theologi, in 3, dist. 23, et Henric., Quodlib. 5, q. 18, sequuntur, docet, cessationem ab actu non esse causam per se corruptionis habitus, sed solum per accidens, id est esse occasionem, ut aliæ causæ insurgant, seu actus exerceantur, quibus vel corrumpantur habitus, vel omnino obruantur. Ratio prioris partis philosophica et propria jam tacta est, quia ex natura habitus constat esse qualitatem permanentem absque actuali influxu, et efficientia actus. Unde fit solum dependere in conservari ab influxu primæ causæ, quia non est alia causa proxima a qua pendeat, ablato actu: influxus autem primæ causæ de se est perpetuus, nisi nova causa secunda interveniat, quæ postulet ablationem talis influxus. In præsenti autem sola cessatio ab actu, eo quod

diuturnior sit, non est nova causa, per se loquendo. Dicere autem, hujusmodi res natura sua postulare conservari tanto tempore sine actu, et non diuturniori, est gratis dictum, tum quia, si sit sermo de tempore extrinseco, concomitantia illius accidentaria est; si vero de duratione intrinseca, cum illa sit permanens, semper est eadem; tum etiam quia nullum est signum, aut effectus, ex quo talis conditio, aut natura harum rerum colligi possit, ut ex probatione posterioris partis sententiæ D. Thomæ constabit; tum denique, quia omnis res, quantum est ex se, postulat perpetuo conservari, nisi occurrat alia, quæ postulet destructionem ejus, aut nisi causa proxima, per se necessaria ad conservationem, auferatur.

7. Neque invenietur in natura exemplum alicujus rei quæ aliter postulet conservari. Solum quod supra tractavimus de impetu impresso, et modo corruptionis ejus, potest hic nonnullam ingerere difficultatem. Sed præterquam quod est valde incertum, an impetus sit specialis qualitas, in illo est singularis ratio, quia non est qualitas natura sua permanens in eodem statu, sed semper est aut in continuo augmento, aut diminutione. Unde solum est instrumentaria virtus veluti fluens actualiter; et præterea non corrumpitur sine aliqua resistentia aut motione contrariæ virtutis. At vero habitus est qualitas permanens natura sua, ut experientia docet, nam integer manet, et in statu quieto (ut sic dicam), etiam postquam actus cessavit. Unde etiam est optimum illud argumentum, quia si sola cessatio ab actu per se sufficeret ad corruptionem, per se etiam sufficeret ad remissionem; ergo quam primum suspenderetur actus, inciperet habitus diminui, et, cæteris paribus, uniformiter et continuo diminueretur, quod est contra experientiam. Quod vero dicitur, remissionem non incipere, nisi post certam moram, nulla nova adhibita causa præter cessationem, est omnino voluntarium, et præter omnem philosophicam rationem.

8. Et præterea inquiram, post illam moram, an remissio continue fiat, vel etiam per discretas morulas; nam illud prius etiam videtur esse contra experientiam; hoc autem posterius multo magis voluntarium est. Imo, si post aliquod tempus cessationis actus incipit habitus diminui, nulla est ratio cur successive minuatur, et non statim totus pereat, cum causa ejus, quæ dicitur necessaria ad conservationem, omnino absit. Tandem co[n]firmo, quia si actus est per se necessari[us] ad conservationem, vel intelligitur de act[u] æquali, vel etiam de intensiori. Si hoc poste[-]rius dicatur, sequitur non posse habitu[m] conservari, nisi etiam interdum augeatur, quod est aperte falsum, et contra experien[-]tiam. Neque etiam dici potest illud prius, quia actus æqualis nullam actionem vel e[f-]ficientiam habet in habitum æqualem; erg[o] per se nihil confert ad conservationem ejus; ergo neque e converso carentia ejus pote[st] per se minuere aut corrumpere habitum.

9. Altera pars hujus sententiæ D. Thom[æ] posita est propter experientias adductas, quibus manifeste constat, per non usu[m] amitti promptitudinem, quam habitus co[n-]fert; cum ergo id per se non fiat, neces[se] est ut saltem per accidens sequatur. Quom[o-]do dixit etiam Aristoteles, libr. de Longit[u-]dine et brevit. vitæ, c. 2, scientiam corrum[pi] per oblivionem, quod non potest intelligi p[er] se, sed per accidens; quia dum homo p[ro-]pter non usum obliviscitur medii demonst[ra-]tivi, interdum incidit in errorem, qui scienti[am] expellit. De quo videri potest Cajet., 1 p., 79, art. 5. Est igitur hæc D. Thomæ sent[en-]tia magis philosophica, et rationi conse[nta-]nea. Solum oportet circa hanc partem a[m-]plius explicare, quomodo hæc causalitas [per] accidens sufficiat ad experientias salvand[as], nam id quod per accidens tantum fit, [nec] semper nec frequentius evenit; promptitu[di-]nem autem habitus diminui et amitti per n[on] usum, tam est regulare, ut per se sequi [vi-]deatur. Deinde, quia si hoc sequitur per [ac-]cidens, ideo est quia per cessationem a[ctus] occasio præbetur positivis causis contra[riis], ut possint intervenire, et corruptionem [fa-]cere; ergo ubi tales causæ non sunt, vel [non] interveniunt, nunquam sentietur dimin[utio] propter solam cessationem; ergo nunqu[am] oblivioni tradetur scientia propter cess[atio-]nem actus, si ea occasione homo non inc[idat] in contrarium errorem, et idem erit de a[liis]; quod tamen videtur esse contra exper[ien-]tiam.

10. Respondent aliqui, cum potentiæ [nos-]træ non cessent omnino ab operando, si p[ror-]sus cesset aliqua earum ab usu alicujus [ha-]bitus, ex natura rei necessario sequi, [ut] aliis actibus exerceatur. Illi autem actus [du-]pliciter comparari possunt ad habitum ca[ren-]tem actu: primo, directa oppositione e[t re-]pugnantia, et hoc neque semper, neque [per]

necessarium est, ut argumentum probat. ...cundo, ut sint tales actus omnino dispa...i, et hi etiam censentur sufficere ad cor...ptionem habitus, eo quod multitudine et ...rietate sua obruant illum. Nam potentia est ...tæ capacitatis, et ideo non potest ad dis...ratos actus simul prompte intendere, unde ... nimium usum circa actus omnino dispa...os amittitur facilitas, atque adeo habitus, ...a actus quorum usus cessavit. Qui mo... dicendi videtur habere fundamentum in ...stotele, loco supra citato dicente, scien...a oblivione amitti; nam hæc oblivio non ...etur provenire nisi ex multitudine dissi...ium actuum vel cogitationum. Verumta...n dicta ratio sumpta ex limitatione po...tiæ parvi momenti est, quia etsi potentia ... possit simul intendere ad plures actus ...ecte et prompte, simul tamen potest ha... habitus intensissimos ad plures actus ...ntumvis disparatos, dummodo repugnan...non sint. Quia potentia non concurrit ...ve ad habituum conservationem; ergo, ...ntumvis sit limitata in agendo, poterit ...ere simul habitus disparatos, quia in re...endo est quasi infinita, dummodo inter ...s formas non sit repugnantia. Ergo per ...s tantum diversæ rationis, si non sint re...nantes, non potest alter habitus minui, ... illi tantum possunt gignere alios habitus, ...miles quidem, tamen compatibiles cum ...o habitu. Et confirmo exemplo simili de ...iebus intelligibilibus, quæ possunt simul ... in quacumque multitudine, licet actus ...m non possint esse simul, et ideo una ...ies intelligibilis non corrumpitur per ac...tionem aliarum quantumvis dissimilium, ...disparatarum; ergo similiter, etc.

... *Quomodo ob cessationem, habitus dimi...ur.* — Dico igitur, habitum in se ac pro... non diminui ob cessationem actuum, ...ea occasione exerceantur actus aliquo ... repugnantes habitui. Quod satis indi... D. Thomas citato loco dicens, ex cessa... actus oriri varias imaginationes, quæ ...dum disponunt ad contrarium, et ita di...i vel corrumpi habitum; ergo nisi in...dat aliqua contrarietas vel repugnantia, ...satis est multitudo aliorum actuum. Et ... facta hoc satis probat. Quocirca ad ex...ntiam de diminutione habitus per non ..., dicendum est, interdum fieri pro...a diminutionem in ipso habitu, aliquando ... solum superaddi impedimentum, ratione ... etiamsi ipse habitus in se integer maneat, non tamen æquali facilitate operatur. Et ideo in superioribus sub disjunctione locutus sum, dicens, per non usum, et per alios actus, qui ea occasione exercentur, vel minui habitum, vel obrui, quia per supervenientes habitus, aut memorias, seu imaginationes impeditur, ne tanta facilitate operetur. Primum ergo, id est, diminutio habitus, nunquam contingit nisi per actus aliquo modo contrarios et repugnantes, sive repugnent directe per propriam contrarietatem secundum specificas rationes, ut intemperantia temperantiæ opponitur; sive per quamcumque repugnantiam seu incompossibilitatem formarum, ex quovis capite proveniat.

12. *Habitus impediri possunt ne facile prorumpant in actus, et quo modo.* — Secundum vero, id est, impedimentum habitus sine diminutione, fieri potest per actus disparatos, et omnino dissimiles, præsertim si nimium multiplicentur. Potest autem hujusmodi impedimentum esse, vel ex parte corporis, quia est instrumentum quo habitus exercet suas actiones, et sæpe male disponitur per disparatas actiones, ut aperte constat in operibus artium, et in aliquibus actibus virtutum moralium, qui ex corporis dispositione non parum pendent. Aliquando vero est hoc impedimentum ex parte memoriæ, vel imaginationis; quia ea, in quibus homo exercetur, magis adhærent memoriæ et facilius imaginationi occurrunt. Et hoc impedimentum generale est, tam quoad usum habituum appetitus, quam in usu artium vel scientiarum; omnia enim hæc multum pendent ex memoria, memoria autem ex usu. Quia licet species intelligibiles semel acquisitæ non amittantur, ut statim dicam, obruuntur tamen, et quasi sopiuntur, per multitudinem et majorem actualitatem supervenientium specierum. Præterquam quod phantasmata necessaria ad usum memoriæ, amitti possunt ex corporis dispositione, ut statim videbimus. Denique, hoc impedimentum aliquando provenire potest ex parte affectus, præsertim in moralibus virtutibus; ut si quis omittens usum virtutis justitiæ, verbi gratia, exerceatur in lucro pecuniarum et amore earum, etiamsi non amittat virtutem justitiæ, nec directe minuat illam, difficilius exercebit actus illius, et ita, licet indirecte, paulatim disponetur ad amissionem vel diminutionem ejus. Atque ita satis constat quo modo per non usum habitus, per accidens minuatur vel impediatur, et quo modo hoc frequentius

accidat, quia non potest homo ita cessare a quibusdam actibus, quin in aliis exerceatur.

Amittaturne habitus ex defectu causæ materialis.

13. Secunda difficultas, circa hunc modum corruptionis habitus per solam absentiam vel defectum causæ conservantis, oritur ex causa materiali; nam, licet habitus non habeat causam efficientem a qua pendeat in conservari, habet tamen materialem a qua in conservari pendet, et ex defectu ejus corrumpi potest; sic enim amittuntur habitus qui sunt in corpore, amisso vel mutato corpore. Respondetur imprimis hanc mutationem ex parte subjecti nunquam fieri sine aliqua causa positiva mutante dispositionem subjecti, et ideo hunc modum corruptionis comprehensum a nobis esse sub posteriori membro superius posito. Deinde, ut hic corruptionis modus magis explicetur, distinguere oportet inter habitus materiales, qui reperiuntur in corpore, et habitus spirituales, qui sunt in intellectu et voluntate. Sub priori membro comprehendendo non tantum corporales habitus improprie dictos, ut sunt sanitas vel pulchritudo; hos enim a præsenti disputatione jam exclusimus (quanquam de illis manifestum sit pendere ex subjecto corruptibili et per transmutationem ejus diminui posse vel corrumpi), sed præcipue comprehendimus habitus proprie dictos existentes in potentiis animæ materialibus et corporeis, ut sunt appetitus sensitivus, et phantasia seu cogitativa, in qua considerare possumus et habitus, qui se tenent ex parte potentiæ, et, late loquendo, dici possunt judicativi, et phantasmata vel species sensibiles, quæ in memoria sensitiva per modum habitus conservantur. Omnes ergo hi habitus sunt in subjecto simpliciter corruptibili, et ideo corrumpi possunt ad corruptionem ejus. Quod maxime verum est et evidentius constat, quando subjectum ipsum omnino corrumpitur et perit, ut contingit in morte hominis; tunc enim, cum potentiæ ipsæ sensitivæ desinant esse, habitus etiam in eis existentes corrumpi necesse est.

14. *Habitus phantasiæ immutatur, illius organo mutato.* — Quandiu vero hæ potentiæ non corrumpuntur, non videntur ex parte earum corrumpi habitus; tamen, quia hæ potentiæ habent organa corporea, quæ certam dispositionem et temperamentum primarum qualitatum requirunt, possunt in illis alterari, et plurimum immutari, et ex hac parte possunt ad mutationem subjecti amitti vel d[...] minui aliqui habitus harum potentiaru[m]. Quod præcipue verum apparet de habitib[us] apprehensivis, seu phantasmatibus, aut sp[e]ciebus sensibilibus, de quibus, vel ipsa exp[e]rientia satis constat, multum pendere [ex] dispositione organi; nam humiditas vel s[ic]citas cerebri confert ad conservationem [ta]rum specierum, et affectiones provenient[es] ex diversis humoribus, sanguineo, verbi g[ra]tia, aut melancholico, multum confer[unt] ad concipienda vel formanda diversa pha[n]tasmata. Atque ita non est dubium, quin [ex] parte phantasmatum fiat mutatio in his [ha]bitibus ob alterationem subjecti seu org[ani].

15. *Habitus appetitus sensitivi ipso man[en]te non mutantur.* — De propriis tamen [ha]bitibus qui se tenent ex parte potentiar[um], et per actus immanentes earum acquirun[tur], ut sunt, verbi gratia, virtutes vel vitia app[eti]tus sensitivi, de his (inquam) magis d[ubi]res est, an per solam mutationem organi [im]mutentur. Et videtur sane probabilius [non] immutari in se, etiamsi quoad usum [a]vum impediri aliquo modo possint. Quia [non] est verisimile amitti proprios habitus v[itio]rum ac virtutum moralium, etiam [qui] sunt in appetitu sensitivo, per solam nat[ura]lem alterationem corporis, sine illius act[ibus] contrariis. Item, quia sicut potentiæ ips[æ in] sua entitate non mutantur propter o[mnem] alterationem, nisi tanta sit ut omnino [cor]rumpantur, ita verisimile est, habitus [qui] se tenent ex parte potentiæ, imitari q[uoad] hoc conditionem ejus, præsertim cum [sint] per proprios actus immanentes, qui su[nt su]perioris rationis. Est itaque probabilis [hæc] pars, quamvis incerta.

16. *Nec ex defectu phantasiæ dese[ren]tis.* — De habitibus vero intellectus et v[olun]tatis generaliter dicendum est, nunqua[m cor]rumpi, vel in se minui ex defectu su[bjecti], ut recte docuit D. Thom., 1. 2, quæst[...] art. 1 et 2. Et ratio est, quia habent s[ubjec]tum incorruptibile, et in eo non req[uirunt] peculiarem dispositionem, per cujus [...]tionem seu amissionem ipsi amitti p[ossint]. Non desunt tamen qui in hoc differ[entiam] aliquam constituant inter species intel[ligibi]les, et proprios habitus intellectus. N[am in] speciebus intelligibilibus absolute et [...] mitatione veram esse censent asser[tionem] positam; de habitu tamen scientiæ, v[erbi] gratia, vel opinionis, aiunt amitti po[sse per] accidens ob mutationem subjecti secu[nda]

mpe organi corporei ; nam, licet talis ha-us non sit proprie in illo ut in subjecto, ndet tamen ab illo quoad usum, et ideo letur etiam pendere in esse suo. Quam ntentiam aliqui tribuunt D. Thomæ, eam-e indicant Almainus, et alii Nominales. ai autem falsa esse videtur. Primo quidem, a nulla est differentiæ ratio, cum etiam cies intelligibiles pendeant in usu a phan-mate, et organo corporeo, quamdiu anima in corpore ; nam sine phantasmatibus lus omnino usus posset esse talium spe-rum. Et nihilominus non pendent in esse a phantasmatibus ; nam etiamsi in morte nia phantasmata corrumpantur, manent cies in intellectu : idem autem est de ha-scientiæ vel opinionis, per se loquendo, quantum est ex parte subjecti, ut est res ta et constans ex doctrina de anima. Dein-illa dependentia in usu tantum est secun-a quamdam concomitantiam, aut tan-m ab instrumento inferiori et posteriori, deo non potest inde colligi dependentia in ; alioqui etiam de ipsa anima similis de-dentia colligi posset. Relinquitur ergo, prios habitus spirituales nunquam cor-pi hoc modo ex parte subjecti, quia dis-tio corporis nullo modo est causa conser-s proprios habitus existentes in spirituali-potentiis animæ. Quando ergo D. Tho-significat hos habitus pendere ex dispo-ne organi corporei, intelligendus est, no quidem ac per se, quantum ad usum; ndario autem et per accidens, quantum sse, quatenus operatio vel dispositio ntasiæ potest esse occasio, ut in superiori e animæ fiant actus corrumpentes tales tus. Ad eum modum quo dicebamus ntiam posse oblivione amitti.

umpaturne habitus immediate ab actibus, vel a contrariis habitibus.

. *Rationes dubitandi.* — Superest dicen-de alio modo corruptionis per actionem ivam, quæ a D. Thoma et aliis vocatur ptio per se, non quia hujusmodi actio e tendat ad talem corruptionem, sed ut nguant illam a corruptione quæ fit ad uctionem subjecti, quæ solet vocari cor-o per accidens, quia supponit aliam cor-onem cum qua concomitanter fit ; hic non supponitur alia corruptio, sed so-positiva actio et terminus. De hac ergo ptione certum est fieri per actus con-os, seu pertinentes ad contrarium habi-tum. Difficultas vero est, an talis corruptio immediate fiat per ipsos actus, vel solum mediante opposito habitu, quem introducunt. Et ratio dubitandi est, quia si actus per seipsum immediate expellit habitum contrarium, ergo non expellit effective, sed formaliter ; ostendimus enim supra, disp. 18, non posse unam formam effective expellere aliam per seipsam immediate, quia omnis efficientia positiva terminari debet ad aliquam formam, vel effectum positivum, ex quo sequatur corruptio alterius ; nulla autem forma potest efficere seipsam, et ideo si effective corrumpit aliam, non potest immediate per seipsam illam expellere. Igitur in præsenti, quia actus non producit effective seipsum, non potest effective expellere habitum per se et immediate, sed solum formaliter : effective autem expellet ipsa potentia, vel quicquid est principium effectivum ipsius actus. Consequens autem est falsum, quia forma solum expellit formaliter aliam sibi contrariam et repugnantem ; actus vero non est formaliter contrarius habitui : sunt enim diversorum generum et rationum, nam comparantur ut actus primus et secundus, et quasi potentia et actus. Unde, sicut non repugnat esse in potentia ad unum actum vel motum, et agere seu recipere contrarium, ita non repugnat habere habitum, et operari actum contrarii habitus ; hæc igitur duo non includunt formalem repugnantiam, neque actus formaliter ac per seipsum expellit habitum.

18. *Rationes in oppositum.* — In contrarium vero est, quia si actus solum expellit habitum efficiendo, et introducendo in potentia contrarium habitum, sequitur habitum semel acquisitum nunquam deperdi, donec contrarius habitus in gradu intenso ac perfecto acquiratur. Consequens est falsum ; ergo. Sequela declaratur et probatur, nam in aliis contrariis habentibus latitudinem graduum, et formaliter se expellentibus, ita contingit ut non possit remissus gradus unius contrarii expelli per contrariam formam nisi in gradu intenso, ut frigus ut unum non expellitur, nisi per calorem ut octo, neque incipit remitti, nisi quando calor incipit excedere gradum ut septem. Et ratio est, quia subjectum est capax totius latitudinis talium formarum, et ideo donec latitudo illa incipiat excedi, non incipit unum contrarium aliud expellere, ut dicemus latius disputatione sequenti. Hæc autem ratio eodem modo procedit de habitibus contrariis, nam potentia est

capax tantæ latitudinis graduum habitus; ergo, si habitus non expellitur formaliter, nisi ab habitu contrario, nunquam expelletur habitus remissus, nisi ab habitu excedente in intensione, cum proportione. Et consequenter habitus acquisitus per actus remissos nunquam poterit amitti nisi per actus intensiores, quia habitus contrarius intensior non potest acquiri nisi per actus intensiores. Consequens autem est falsum, tum quia videtur esse contra experientiam, nam habitus acquisitus per actus remissos, per contrarios actus, etiam remissos et æquales, amitti solet; tum etiam quia inde sequitur, per actus contrarios et remissos acquiri habitus contrarios simul permanentes in potentia in esse remisso, quia unus non expellit alium, donec excedat in latitudine intensionis: hoc autem etiam videtur falsum, quia error et scientia, virtusque et vitium in nullo gradu possunt esse simul.

19. *Gabrielis opinio. — Gregorii opposita sententia.* — Propter has rationes diversæ sunt sententiæ circa hanc corruptionem habituum, nam Gabriel, in 3, d. 23, quæst. 1, art. 3, dub. 6, dicit actum solum corrumpere habitum mediante proprio habitu, quem inducit; at vero Gregorius, in 1, d. 17, q. 3, a. 2, ad 10, tenet habitum immediate corrumpi vel remitti ab actibus oppositis. Quam sententiam aliqui moderni defendunt, asserentes nihilominus actus ipsos per se et immediate effective expellere habitum. In quo non recte neque consequenter loquuntur: quia vel sentiunt actus immanentes esse puras actiones absque intrinsecis terminis, vel esse veras qualitates, quæ per proprias actiones fiunt. Priori modo impossibile est talem actionem effective expellere habitum per seipsam immediate, quia positiva efficientia, ut dicebam, necessario tendit immediate ad positivum terminum: actio autem immanens juxta illam sententiam nullum habet positivum terminum; ergo si nullum etiam inducit habitum, non relinquitur aliqua efficientia, per quam possit habitum expellere. Si vero actio immanens ut actio habet intrinsecum terminum, qui est qualitas, idem argumentum fiet de ipso actu immanente, prout est talis qualitas, quod, scilicet, non possit per seipsum efficere immediate remissionem vel corruptionem habitus, quia non habet alium positivum terminum illius efficientiæ. At vero de ipsa actione ut sic, ita dici potest juxta hanc sententiam effective expellere contrarium habitum, sicut dici potest effecti[ve] introducere suum intrinsecum terminum, q[ui] est ipse actus immanens in esse qualitatis quod satis improprie diceretur, quia act[io] non est proprie causa efficiens sui termini sed causalitas ipsa; sed in modo loquen[di] non est cur immoremur.

20. Consequenter vero dicendum esset [in] illa sententia, actum ipsum immanente[m] formaliter tantum expellere oppositum hab[i]tum tanquam formam contrariam illi incom[]possibilem, quia non relinquitur alius mod[us] expulsionis vel corruptionis. Atque hoc etia[m] sentit Gregorius, qui tamen non conseque[n]ter loquitur; nam ipse, in citato loco, co[n]tendit contraria non posse esse simul in e[o]dem subjecto etiam in gradibus remissis, [et] tamen ibidem ait actum posse esse sim[ul] cum habitu opposito; imo ait, tam remiss[um] esse posse actum, ut non diminuat oppo[si]tum habitum; ergo vel non est universali[ter] vera ejus sententia de formis contrariis, [vel] necesse est ut fateatur actum et habitum n[on] esse formas contrarias. Quod sane absol[ute] probabilius videtur, loquendo de formali c[on]trarietate. Virtualiter enim dici possunt op[po]siti, quia unus habet virtutem repugnant[em] alteri; formaliter tamen non videntur hab[ere] immediatam oppositionem, ut ostendere[nt] dentur rationes dubitandi propositæ, [q]habent modum afficiendi subjectum va[lde] diversum.

Resolutio, actum expellere habitum me[diante] contrario habitu.

21. Quapropter sententia Gabrielis recte [in]tellecta mihi probabilior videtur. Disting[uere] enim oportet exclusionem formalem et eff[ecti]vam. In genere ergo efficientis dicendum [est] actum immediate expellere contrarium h[abi]tum, non quia sit proxima forma, a qua [for]maliter expellitur, sed quia est proxim[um] principium efficiens talis corruptionis; e[o] modo dixit Aristoteles, 2 Ethic., c. 3, [habi]tum per actus corrumpi. Unde sistend[o in] hoc genere corrumpentis effective, [ac]tus non potest dici expellere contrarium [ha]bitum immediate, ut a fortiori probant [argu]menta facta. At vero, loquendo de fo[rmali] expulsione, sic habitus vere dicitur imme[diate] expellere contrarium habitum, quia est f[orma] immediate incompossibilis illi. Atque ita [res]pectu illius, et mutando (ut sic dicam) g[enus] causalitatis, dici potest actus mediate e[x]pel[lere]

habitum, scilicet, mediante habitu opto, quem introducit.

. Posset vero ulterius aliquis addere, m etiam per se ipsum expellere contra- habitum non formaliter, neque effec- sed dispositive. Quo modo multi cen- per actum scientiæ immediate expelli tum opinionis, non solum circa opposi- conclusionem, sed etiam circa eamdem, per talem actum redditur potentia in- sita ad usum talis habitus. Idem ergo a ri dicendum erit de actu vitii respectu sitæ virtutis, et sic de aliis. Sed hoc mihi non probatur. Quia, licet actus nus disponit ad generationem vel aug- um unius habitus, consequenter dispo- d corruptionem oppositi, tamen nisi introducat oppositum habitum in incompossibili, per se et immediate st dispositio incompossibilis habitui. licet ita disponat potentiam, ut stante tu non possit per alium habitum ope- tamen neque absolute reddit illam m ad retinendum talem habitum, ne- d operandum postea per illum, cessando ri actu. Nulla ergo ratio reddi potest xpulsionis dispositivæ per se et imme- Quod ideo addo, quia per accidens et e potest actus disponere ad remissio- vel corruptionem habitus, quatenus it ad repugnantem habitum, vel etiam nus occasionem præbet faciendi alios repugnantes tali habitui, vel perfec- ejus. Quo modo actus remissus dicitur ere ad remissionem proprii habitus, er se et directe, nam hoc modo potius rvat proprium habitum, quantum in st, sed per accidens, quatenus non o impedit quin actus contrarii ali- lo exerceantur, ut in superioribus tac- st, et latius tractat Cajet., 2. 2, q. 24, .

Ratio posterior dubitandi solvitur. — tione autem dubitandi in contrarium duæ petuntur difficultates. Prima est, bitus contrarii possint esse simul in us remissis; secunda, an habitus re- ur solum per admistionem contrarii in incompossibili: quæ difficultates de us qualitatibus contrariis tractandæ n disputatione sequenti, et ideo ibi odius videbimus quid in hoc sit de ha- s et actibus sentiendum, et an aliquid are in hoc habeant. Nunc, generatim do, nullum inconveniens esse censeo concedere posse habitus contrarios esse simul in potentia in gradibus remissis, et consequenter alterum non omnino corrumpi, donec alius perfecte intendatur.

SECTIO XIII.

Quot sint genera et species habituum, et præsertim de distinctione habitus in practicum et speculativum.

1. Non est in animo exacte prosequi ac disputare ea omnia quæ sub hoc titulo comprehendi possunt; esset enim res fere infinita, ad quam tractandam oporteret multa ex naturali et morali philosophia, imo etiam ex dialectica et Theologia in hunc locum adducere, præter omnem rationem ac methodum; solum ergo intendimus generalem quamdam notitiam omnium habituum tribuere, magis terminos quam res ipsas explicando, et generalia quædam principia, quibus in particularibus scientiis utendum est. Quia vero Aristoteles, in lib. 1 et 6 Metaph., et cum eo fere omnes scriptores hujus doctrinæ, de habitu practico et speculativo ex professo disputant, ideo in ultima parte hujus sectionis in his membris explicandis aliquantulum immorabor.

Triplex distinctio habituum, numerica, specifica, generica.

2. Est autem imprimis supponendum dari in habitibus diversitatem numericam, specificam et genericam. De distinctione numerica nihil hic addere oportet, quia in hoc nihil est habitibus peculiare: de distinctione autem specifica ea, quæ in præsenti possunt in generali dici, acta sunt in sect. 11. Distinctio vero generica in præsenti appellatur, non in eo rigore in quo solum dicuntur differre genere, quæ sunt diversorum prædicamentorum; nam hoc sensu omnes habitus sunt ejusdem generis, imo et unius speciei subalternæ contentæ sub genere qualitatis, quam speciem in hac disputatione declaramus. Dicuntur ergo illi habitus differre genere, qui differunt quibusdam differentiis valde communibus et generalibus, constituentibus diversas series et quasi lineas habituum. Et hæ generales divisiones præsertim sunt a nobis hoc loco explicandæ.

3. *Varia principia habituum distinctiva.* — In quo est ulterius considerandum, ex D. Thoma, 1. 2, q. 54, varia esse principia, per quæ possunt habitus distingui. Potest

enim habitus considerari, vel secundum se, vel secundum suas causas, et ita potest etiam a nobis distingui; quia tamen nos non cognoscimus habitus in seipsis, ideo eos potissimum distinguimus ex causis; sub quibus comprehendimus etiam effectus, quia habitus, præter suum effectum formalem, non habet alios effectus præter suos actus, per quos etiam habitus distinguimus, non tamen ut per effectus, sed ut per causam finalem, propter quam est habitus.

4. Denique advertendum est has divisiones habituum non posse ita coordinari, ut una sub altera proprie contineatur, ita ut una sit subdivisio alterius, sed quamplures divisiones sunt adæquatæ, et sese mutuo dividentes, quia principia unde sumuntur, valde generalia sunt, ut ex sequentibus constabit.

Prima divisio habitus in acquisitum et infusum.

5. Primo ergo dividitur habitus in infusum et acquisitum, quæ divisio formaliter considerata sumitur ex diversis causis efficientibus; tamen, si per se intelligatur, indicat diversitatem essentialem in ipsis habitibus. Est enim habitus acquisitus, qui per proprios actus hominis operantis efficitur. Quod si nomen habitus extendatur ad species intelligibiles, vel sensibiles, acquisitus habitus generaliter dicetur omnis ille, qui per efficientiam alicujus proximæ et particularis causæ creatæ obtineri potest. Infusus autem habitus dicitur, qui per influxum solius Dei obtinetur. Quia vero potest Deus se solo efficere omnem formam quæ per causas secundas fieri potest, ideo omnis habitus acquisitus potest a solo Deo infundi, atque ita esse infusus. Quapropter si nomen habitus infusi in ea amplitudine sumatur, vel divisio non erit conveniens, quia non datur per differentias omnino oppositas, vel saltem non erit essentialis, solumque indicabit diversos modos productionis habitus, qui possunt esse accidentales illi.

6. *Dupliciter habitus solet a Deo infundi.* —Quare addendum est, duobus modis posse habitum infundi a Deo: uno modo, quia ex natura sua non est aliter producibilis, nec per actus, nec per aliam causam creatam; alio modo ex sola voluntate et potentia Dei: ita distinguunt Theologi duplicem habitum infusum: priorem vocant infusum per se, quia per se et natura sua postulat ita et non aliter fieri. Posteriorem autem vocant infusum per accidens, non quia quando infu ditur a Deo, non per se ac proprie fiat p infusionem, tanquam per actionem per terminatam ad illum, sed quia talis habi per se non postulat illum modum produ tionis, acciditque illi ex voluntate et poten extrinsecæ causæ ut ita fiat; igitur div data intelligenda est de habitu per se infu Et hoc modo licet detur per ordinem ad c sam efficientem, seu per diversos modos p ductionis, indicat tamen essentialem div sitatem talium habituum. Nam formæ, q natura sua postulant tam diversum prod tionis modum, et causas diversorum o num, diversas habent naturas et essent ratione quarum tantam diversitatem in ca et productionibus requirunt.

Sitne aliquis habitus cum natura congeni

7. Solum potest in illa divisione deside tertium membrum de habitibus naturali id est, a natura ipsa datis, qui propterea que acquisiti sunt, cum non efficiantur actus, neque etiam sunt proprie infusi, comitentur ipsam naturam. Verumtam loquendo, ut loquimur, de habitibus hu nis, non existimamus hoc membrum ess cessarium; nullum enim credimus in ho esse habitum proprium a natura ipsa da Loquor autem de habitu proprio, nam san vel pulchritudo, et similes dispositiones, habitus interdum dicuntur, possunt esse naturales: eas vero nos supra exclusim proprio genere habitus, et consequen tota tractatione de habitibus. Nam hi p solum sunt habitus operativi, qui sup duntur potentiis, ut in virtute agendi ea ficiant, et hoc modo nullus est habitus i mine a natura ipsa datus. Quia omnis na lis propensio et inclinatio potentiæ ad a est per ipsammet naturam et entitatem p tentiæ, et non per habitum distinctum, a natura inditum; esset enim superfl distinctio et additio, neque potest esse tura aliquod ejus indicium, quod in su ribus etiam tactum est, et supra etiam, tatione prima, ubi nonnihil de habitu p piorum diximus.

8. *De Angelis eadem quæstio tractat*— At vero si sermonem extendamus ad h angelicos, invenientur in illis quidam tus connaturales, nam a principio h omnium rerum naturalium scientias cies innatas. Unde, si velimus hos h in illa divisione comprehendere, sub

infusis merito numerabuntur; quia, ut
or habet opinio, non fiunt ab aliqua cau-
reata, nec proprie manant a natura An-
rum, sed infunduntur ab auctore naturæ,
juxta capacitatem connaturalem et per-
onem naturæ debitam. Et juxta hoc po-
subdistingui habitus infusus in eum qui
ommensuratus naturæ, et eum qui est
ordinem et debitum naturæ. Et prior
ri solet inditus seu innatus, quia hæ vo-
ignificare videntur commensurationem
turam, posterior vero, per antonoma-
retinet nomen infusi. Si quis tamen
tat ea quæ in principio hujus disputatio-
iximus, ubi species intelligibiles ab hac
tione exclusimus, intelliget non esse
sariam moderationem illam, vel subdi-
iem, quia in Angelis nulli sunt habitus
turales, vel a natura inditi præter spe-
intelligibiles, quas requirunt propter
uctionem objectorum; in qua perfec-
superant intellectum humanum, qui a
pio est tanquam tabula rasa, in qua ni-
t depictum. At vero ex parte potentia-
nulto minus indigent Angeli habitibus
turalibus, quam homines. An vero ac-
os habere possint, alterius est conside-
is.

taque juxta hanc interpretationem divi-
sufficiens est et adæquata, coincidit-
ım illa, qua habitus dividi potest in su-
turalem et naturalem, nam omnis infu-
ipernaturalis est; hæc enim est causa
ım per solam infusionem haberi potest;
itus vero est naturalis, non quatenus
le dicitur quod est cum natura conge-
, sed quod est naturali capacitati pro-
natum, vel quod per naturales vires
usas obtineri potest. Et de hoc poste-
membro præcipue intelliguntur quæ
ıus de habitibus diximus; alterius au-
embri consideratio altior est, et Theo-
m propria.

*ia divisio habitus in eum, qui est po-
entiæ cognoscentis vel appetentis.*

Secundo dividi potest habitus in intel-
lem, et moralem, seu voluntatis, vel ge-
ıs, in cognoscitivum et appetitivum.
livisio sumpta est ex causa materiali
ıa, seu proximo subjecto habituum,
est potentia cognoscitiva, vel appeti-
eu intellectus aut voluntas. Unde non
bium quin divisio sit essentialis, tum
potentiæ ipsæ essentialiter differunt, tum etiam quia ibi implicite continetur distinctio formalium objectorum, nam objecta habituum sunt proportionata objectis potentiarum, et sub eis formaliter contenta. Sicut ergo illæ potentiæ habent objecta formaliter diversa, ita etiam habitus earum. Unde, licet secundum moralem considerationem dicatur interdum una virtus componi ex habitibus diversarum potentiarum, tamen metaphysice proprias rerum essentias considerando, fieri non potest ut habitus diversarum potentiarum ejusdem sint essentiæ seu naturæ. Est itaque illa divisio essentialis et quasi generica, in sensu superius declarato, quia datur per differentias valde communes, et diversas series habituum comprehendentes, et quia quæ materia seu objecto differunt, solent dici genere differre. Est etiam illa divisio adæquata, quia, ut supra visum est, hæ tantum potentiæ, quæ proprios habent actus immanentes, sunt capaces habituum proprie dictorum; hujusmodi autem potentiæ solum sunt aut cognoscitivæ, aut appetitivæ. Quocirca hæc divisio adæquata etiam est præcedenti, ita ut utrumque membrorum illius per hanc dividi possit, et e converso; non enim solum acquisiti habitus, sed etiam infusi, cognoscitivi esse possunt, et appetitivi; et e converso, tam cognoscitivus quam appetitivus habitus potest in naturalem et supernaturalem distingui. Quod certissimum est saltem de habitibus intellectus et voluntatis; nam de habitibus appetitus sensitivi aut cogitativi magis controversum est, an possint esse per se infusi et proprie supernaturales quoad substantiam; quæ disputatio, ut dixi, proprie est Theologica, et sine propriis Theologiæ principiis intelligi non potest.

11. *Dividitur habitus in intellectualem et moralem. — Morale multipliciter aliquid dicitur.* — Sub hac vero divisione comprehenditur, et facile intelligitur alia, qua dividitur habitus in intellectualem et moralem, nam juxta diversas significationes illius vocis, *morale*, potest hæc divisio, vel eadem esse cum præcedente, vel cum ea converti, licet aliquantulum differat. Morale enim, cum a more dictum sit, quatenus assignatur ut differentia habitus, significare potest aut illum habitum qui est proxime et per se elicitivus actus moralis, aut generalius quemlibet habitum, qui est per se principium aut regula talis actus. Et priori quidem sensu idem est habitus moralis quod habitus voluntatis, nam actus moralis proprie ac formaliter est actu

voluntatis, quia solus ille est formaliter liber: mores autem solum in actibus liberis consistunt. Habitus ergo elicitivi per se actuum moralium proprie sunt actus voluntatis, et et per quamdam participationem et subordinationem etiam habitus appetitus sensitivi ita nominantur. Habitus autem intellectuales generatim dicuntur omnes qui sunt in intellectu. At vero si habitus moralis dicatur etiam ille qui est proxima regula moralium actuum, sic etiam aliqui habitus intellectuales solent morales appellari, ut prudentia dicitur virtus moralis. Et hoc sensu, licet divisio hæc sit adæquata præcedenti, non tamen est ita essentialis, nec datur per differentias ita oppositas, cum una et eadem virtus possit intellectualis et moralis sub diversis considerationibus et respectibus appellari. Dicitur enim intellectualis ex subjecto, moralis vero ex objecto seu materia circa quam versatur.

12. Illud etiam est in hac divisione animadversione dignum, licet omnes habitus voluntatis, dicta generali consideratione, vere ac proprie dicantur morales, speciali tamen ratione distinguere Theologos in voluntate quosdam habitus seu virtutes morales a Theologalibus; non quia hæ morales etiam non sint, prout sunt in voluntate, sed quia habent excellentiam quamdam, eo quod in Deum ipsum proxime et immediate tendunt. Unde differentia illa *Theologalis habitus seu virtutis*, cum ex materia circa quam sumatur, non solum quibusdam moralibus habitibus, sed etiam intellectualibus communis est, quatenus etiam intellectus proxime et immediate in Deum ipsum tendere potest. Quare etiam illa differentia *Theologalis habitus*, non solum aliquibus habitibus infusis, sed etiam acquisitis convenire potest, quatenus naturaliter etiam potest Deus cognosci et am[illegible] quanquam per antonomasiam seu excellentiam quamdam soleat peculiariter illa differentia solis quibusdam virtutibus infusis attribui.

Tertia divisio habitus inter virtutem et non virtutem.

13. *Virtutis nomen quot et quæ significet.* — Tertio, principaliter dividitur habitus in virtutem, et non virtutem. Virtus est habitus disponens potentiam ad perfectam operationem naturæ illius consentaneam. Ita enim frequentius utuntur philosophi nomine virtutis; solet enim hæc vox interdum sumi pro quacumque facultate operandi, ut cum dicimus virtutem movendi, calefaciendi; i[illegible] etiam extendi solet ad quamcumque perf[illegible] tionem rei significandam, in qua signific[illegible] tione videtur sumi ab Aristotele, 7 Physi[illegible] cap. 3, cum ait, virtutem esse perfection[illegible] quamdam; unde pulchritudinem, sanitate[illegible] et robur, virtutes corporis appellat, et in u[illegible] versum optimam rei dispositionem, quæ [illegible] statu perfecto illam constituit. Interdum v[illegible] nomen virtutis sumitur pro objecto seu [illegible] fectu talis facultatis, quo modo virtus [illegible] dici solet perfectissimum objectum, seu p[illegible] fectissimus effectus quem potest attinge[illegible] Quomodo dixit Aristoteles, 1 de Cœl., te[illegible] 116, virtutem esse ultimum potentiæ, ut [illegible] ponit D. Thom., 1. 2, q. 55, art. 1, ad [illegible] quamvis Aristoteles ibi non expresse uta[illegible] nomine virtutis, sed simpliciter dicat de[illegible] minari potentiam ab eo quod est maxim[illegible] in illa. Hinc ergo nomen virtutis imposit[illegible] est ad significandam illam dispositionem [illegible] tentiæ, qua perficitur et prompta redditu[illegible] actus bonos et rectos, ac suæ naturæ c[illegible] sentaneos, eliciendos. Qua ratione ait Ari[illegible] teles, 2 Ethicor., c. 5 et 8, virtutem esse [illegible] bitum, qui habentem facit sese bene hab[illegible] et opus ipsius bene reddere. Ubi *bonum* [illegible] generalis sit definitio, non est accipiendum [illegible] bonitate morali, sed absolute pro bonitate [illegible] perfectione consentanea potentiæ. Et sic e[illegible] Augustinus, lib. 83 Quæstionum, in 31, [illegible] cit, virtutem esse habitum bonum mod[illegible] ratione, naturæ consentaneum. Unde cum [illegible] bitus proprie dictus solum sit in potentia [illegible] quo modo rationali, ut supra dixi, v[illegible] etiam, quæ essentialiter habitus est, in [illegible] hujusmodi potentia reperiri potest, primo [illegible] dem ac principaliter in intellectu et v[illegible] tate, per quamdam vero participatione[illegible] inferiori hominis portione, quatenus a[illegible] modo rationem participat, et motioni [illegible] subditur.

14. Quapropter omnes virtutes, vel fo[illegible] liter, vel radicaliter, ad virtutes intell[illegible] vel voluntatis reducuntur. Consistit a[illegible] perfectio intellectus in attingenda ver[illegible] perfectio autem voluntatis in attingend[illegible] nestate, et ideo virtus in communi et si[illegible] citer appellatur habitus indefectibiliter [illegible] gens bonum simpliciter potentiæ ratio[illegible] subdistinguiturque in virtutem intellectu[illegible] et affectivam, seu voluntatis. Intellec[illegible] illa est, quæ ad veritatem cognoscenda[illegible] fallibiliter inclinat. Affectiva vero seu a[illegible] tiva illa est, quæ ad recte et honeste op[illegible]

n sine defectu inclinat; d[e] qua potissime ...elligitur descriptio Augustini, lib. 2 de Lib. ...it., cap. 18 et 19: Virtus est bona qualitas ...ntis, qua recte vivitur, et qua nemo male ...ur. De qua particula ultima multa scribunt ...ologi; nobis satis est, virtutem volunta... talem esse habitum, qui non elicit actum ... bonum et honestum, ut talis est; an vero ...unde possit tali actui adjungi extrinsece ... accidentaliter malitia, ad essentiam habi... vel virtutis declarandam nihil nunc re... .

6. *Vitium quid proprie significet.* — Ha...s vero, qui non est virtus, solet aliquando ...um appellari. Ita enim Aristoteles., 7 Phys., ... 3, hanc attingens divisionem: *Habituum* ...quit) *alii virtutes, alii vitia sunt.* Nos au... libentius usi sumus nomine universaliori ... negationem explicato, quia *vitium* pro... significat habitum malum, et contrarium ...uti, et ex se inclinatum ad actum contra...a perfectioni potentiæ in qua est. Ut in ...llectu dicentur vitia errores, et habitus ...inantes ad falsum; in voluntate vero vitia ...t habitus inclinantes ad turpes et inhones... mores. Sic autem sumptum vitii nomen ... dividit adæquate habitum contra virtu..., quia dantur aliqui habitus, qui licet non ...ngant perfectionem virtutis, non tamen ... sunt. Hujusmodi est in intellectu opinio ..., quæ licet virtus non sit, eo quod, quan... est ex ratione sua, potest ad falsum in...are, ut recte notavit D. Thomas, 1. 2, ...5, a. 4, non est tamen simpliciter malus ...tus, quia non inclinat ad malum talis ...ntiæ, sed ad bonum, licet imperfecto ...o. Idemque erit proportionaliter in vo...ate, si in illa sunt aliqui habitus indiffe...es ex objecto, de quo alias. Propter hanc ... causam contra virtutem distinguimus ...tum qui non est virtus, qui ulterius di... potest in habitum vitiosum seu malum, ...abitum indifferentem seu imperfectum in ... ordine, quamvis absolute malus non sit.

...6. Atque ex declaratione hujus divisionis ...stat, illam esse adæquatam præcedenti... quanquam non eodem modo. Nam se...da et tertia divisio ita comparantur, ut ...uscujusque membrum possit per alterius ...mbra dividi; nam tam virtus intellectualis ...am appetitiva dividi potest per virtutem ...on virtutem, seu vitium; et e converso, ...us dividi potest in intellectualem et appe...tam, et vitium similiter. At vero prima ...ertia divisio non ita se habent; nam, licet habitus acquisitus dividatur per virtutem et vitium, non tamen infusus: et e converso, licet virtus dividatur in infusam et acquisitam, non tamen vitium.

17. *Vitium nullum a Deo infundi potest.* — Non desunt tamen Theologi, præsertim Nominales, qui dicant, non repugnare dari vitium infusum a Deo. Falluntur tamen non solum in habitu per se infuso, quod videtur manifestum, sed etiam in habitu per accidens infuso, quia repugnat divinæ bonitati et veritati, ut per sese Deus sit auctor mali, et ad malum vel falsum inclinet. Quæ ratio probat optime de vitio proprie sumpto, nam si datur habitus indifferens, nil repugnat illum infundi a Deo; erit tamen ad summum infusus per accidens, nam inter habitus supernaturales quoad substantiam non existimo dari posse, aut in intellectu habitum opinativum, aut in voluntate habitum indifferentem, ut in Theologia latius demonstrandum est. Itaque divisiones illæ ita se habent, ut sub uno membro unius contineatur et totum unum membrum alterius divisionis et magna pars alterius membri, et e converso, ita ut sub virtute comprehendatur habitus infusus, et magna pars habitus acquisiti, et sic de aliis. Verum est, D. Aug., dict. lib. 2 de Lib. arbit., ponere in definitione virtutis, quod sit qualitas, *quam Deus in nobis sine nobis operatur;* locutus vero est de virtute magis Theologice et christiane, quam pure philosophice.

18. Unde hic etiam occurrebat quæstio de hac divisione habitus in virtutem et non virtutem, an sit in membra essentialiter divisa. A multis enim existimatur esse tantum subjecti in accidentia, eo quod idem habitus possit habere rationem virtutis in uno statu, et non in alio, ut conjunctus cum charitate, vel cum perfecta prudentia aut sejunctus ab illis. Quod videtur sensisse Scotus, Quodlib. 18, art. 1, et in 1, d. 17, quæst. 2, ubi significat virtutem a vitio solum distingui per quamdam relationem. Sed potest esse æquivocatio in usu illius nominis, *virtus;* interdum enim significat non solum naturam habitus, sed etiam statum, et sic non solum dicit essentiam, sed connotat vel requirit aliqua accidentia, ut sufficientem intensionem, et extensionem, et connexionem cum aliis virtutibus. Interdum vero significat solam naturam habitus. Et hoc modo in præsenti sumitur, et ita non est dubium quin divisio sit essentialis, ut patet facile ex

dictis, et latius tractat Cajetanus, 1. 2, quæst. 55, art. 1. Illa vero duo membra ulterius subdividuntur in varias virtutes et vitia, ut ex dictis in præcedente divisione intelligi potest, et ex iis etiam quæ tractavimus de distinctione habituum ex objectis in præcedente sectione, et in sequenti etiam divisione aliqua attingemus, quantum præsens institutum permittit.

Quarta divisio habitus in practicum et speculativum.

19. Quarto, principaliter dividitur habitus in practicum et speculativum. Quæ divisio in uno sensu potest etiam esse universalis, et adæquata habitui in communi; in alio vero magis usitato et recepto dari solet de habitibus intellectus, et applicari potest, tam ad habitus qui non sunt virtutes, quam ad virtutes; nos autem, exempli et claritatis gratia, in virtutibus et scientiis id explicabimus, nam inde facile erit per eamdem proportionem ad reliquos habitus eamdem doctrinam applicare. Quoniam vero habitus practicus, ex omnium sententia, ille est qui circa praxim per se et natura sua ac peculiari quodam modo versatur, idcirco, ut intelligatur dicta divisio, duo a nobis declaranda sunt. Primum, quid sit praxis et quotuplex; secundum, quomodo habitus versari debeat circa praxim, ut sit practicus, et inde etiam constabit quis sit habitus speculativus.

Quidnam praxis sit.

20. Praxis igitur sic definitur ab Scoto, quæst. 4 Prologi, in principio : *Praxis est actus alterius potentiæ ab intellectu, naturaliter posterior intellectione, natus elici conformiter rationi rectæ ad hoc ut sit rectus.* Etenim quod praxis actum seu actionem significet, indubitatum est ex ipsa verbi græci significatione; πρᾶξις enim græce actionem vel actum significat, a πράττω, quod est ago, seu facio. Quanquam apud Aristotelem, ut infra notabo, soleat nomem *praxis*, strictius sumi pro actione, quam ipse a factione distinguit; tamen, ex rigorosa vocis significatione, et ex usu tum communi, tum etiam necessario ad divisionem positam explicandam, generalius sumitur nomen *praxis* ut significat operationem.

21. Quod autem illa operatio, quæ praxis dicitur, debeat esse actus alterius potentiæ ab intellectu, probat Scotus ex quodam communi dicto, quod *intellectus extensione fit practicus;* quod sumptum creditur ex Aris totele, 3 de Anima, c. 10, text. 50, ubi distin guit intellectum practicum a contemplativ ex fine, quia *practicus* (inquit) *alicujus grati ratiocinatur, et principium est agendi.* Quo videtur necessario intelligendum de action quæ sit extra ipsum intellectum; nam intr ipsum etiam intellectus speculativus est prin cipium agendi. Et favet huic sententiæ I Thomas, 1. 2, q. 57, a. 1, ubi ait: *Pract cum vel operativum, quod dividitur cont speculativum, sumitur ab opere exteriori, quod non habet ordinem habitus speculativ sed solum ad interius opus intellectus, qu est speculari verum.* Ubi etiam D. Thoma cum de opere exteriori loquitur, non intel git solas actiones transeuntes, sed omnes a tus alterius potentiæ ab intellectu. Agit en de opere interiori et exteriori, comparatio ipsius intellectus. Unde 2. 2, q. 179, a. explicans divisionem vitæ activæ et conte plativæ per ordinem ad intellectum activ et contemplativum, dicit, *activum* appell ex eo quod ad exteriorem actionem ordi tur, ubi eodem modo sumere videtur act nem exteriorem, pro actione extra intell tum.

22. Hanc sententiam sequitur Soto, quæ tione quarta prooemiali Logicæ. Quam h ratione confirmat: omnis operatio intellec est speculatio; sed praxis est operatio speculatione distincta; ergo. Sed hæc ra non videtur efficax, quia non omnis actus tellectus videtur esse speculatio, alioqui o nis habitus intellectus esset speculativus, q habitus speculativus est, cujus actus est s culatio. Et hoc maxime urget in opini Thomistarum, qui ponunt actum imperii citum ab intellectu, qui nullo modo est gnoscitivus veritatis, sed impulsivus ad op ille ergo non poterit dici speculatio. Sed vi hujus rationis plura inferius.

23. Eamdem sententiam videtur prob Capr., quæst. 2 Prologi, conclusione qua adjuncta quadam limitatione, quam fort Scotus non negaret. Primo enim recte p bat actionem exteriorem, quæ dicitur pra non debere intelligi de sola actione transe te, sed etiam de immanente, dummodo sit extra intellectum, in voluntate, verbi gra vel appetitu; nam prudentia est virtus a ctica quæ versatur circa praxim, et pe se primo versatur circa affectiones voluntis, quas dirigit seu imperat; et utrumque doet D. Thomas, 1. 2, q. 47, a. 2 et 5. Et q. 1 de

ulo, a. 8, ait, cognitionem, qua æstimatur quid esse eligendum vel appetendum, esse icticam seu affectivam, sentiens ipsam elecnem seu affectionem esse praxim. Hinc vero dit Capreolus, etiam ipsum actum intellec-, quatenus liber est saltem quoad exercim, esse praxim, quia ut sic cadit sub electio voluntatis, et directionem prudentiæ, ut tat etiam D. Thomas, 2. 2, q. 48, art. 2, 2; ergo si ipsa electio voluntatis est pra-, etiam omne opus, quatenus sub talem ctionem cadit, erit praxis, quantumvis alio- secundum se sit speculatio. Et confirmaoc potest, nam sub hac consideratione ille us non existimatur verus vel falsus, sed us vel malus. Unde sicut actus intellectus undum se non est formaliter bonus, vel lus moraliter, sed quatenus intrinsece deninatur ab actu voluntatis bono vel malo, non dicetur praxis secundum se et intrine, sed quasi per denominationem extrinsen, sub qua ratione comparatur ad modum usdam actus exterioris. Et ideo dixi verisie esse, Scotum non fuisse negaturum hunc dum praxis in actibus intellectus. Unde idem preol., eadem q. 2, ad 1 Gregorii, ait, opus ellectus non esse praxim nisi mediante ctione, et ad secundum infert, hanc non e vere praxim, sed potius electionem illam, e immediate regulatur ratione practica.

24. Hinc tamen ulterius argumentari posnus, ut etiam Scotus sibi objicit, ut inteltus sit practicus, non oportere ut extenur ad actum alterius potentiæ ab ipso inectu, sed satis esse si per unum actum um extendatur ad regulandum alium acn ab ipso etiam elicitum, et consequenter ixim non semper esse actum alterius potiæ ab intellectu, sed esse posse actum ipsmet intellectus, quatenus per alium acn ejusdem intellectus dirigitur ac regula-. Probatur prior pars, quia si actus inlectus, dirigens opus voluntatis ut recte t in suo ordine, practicus est, cur non am unus actus intellectus, dirigens alium recte fiat in suo genere? Quod enim unus actus intellectus, alius voluntatis, non est ficiens ratio, sed potius petitur princim, nisi alia ratio adhibeatur. Et confirtur, nam talis actus non est speculativus nino, quia neque est propter se ipsum itum, sed propter dirigendos alios actus ellectus; neque etiam est propter solam gnitionem veritatis, sed propter directiom alicujus potentiæ in operando. Hinc ergo probatur altera pars, nam aliquis actus intellectus ut directus et regulatus per alium actum ejusdem intellectus, est vere praxis; ergo non est de ratione praxis, quod sit actus alterius potentiæ ab intellectu. Antecedens patet, quia unus actus intellectus regulans et dirigens alium, practice comparatur ad illum; ergo, et e converso, actus regulatus et directus comparatur ut praxis ad alium.

25. Propter hæc ergo multi censent non esse de ratione praxis, ut sit actus alterius potentiæ ab intellectu, ut Gregorius, q. 5 Prologi, a. 1; et Aureol., q. 3; Ocham etiam, q. 4, art. 1, et Gab., q. 10, dicunt aliquem actum intellectus esse praxim; sed illi loquuntur eodem sensu quo Capr., scilicet, quantum ad usum, et medio actu voluntatis actum intellectus posse praxim appellari; et idem tenet Fons., lib. 2 Met., c. 3, quæst. 2.

26. Existimo tamen dissensionem esse magis de nominum significatione, quam de re, quia in re constat actum intellectus posse subesse directioni et regulis artis, et voluntarie ita fieri potius quam alio modo, quæ conditiones sufficiunt in actibus aliarum potentiarum, ut sint praxis; ergo an actus intellectus ita sit appellandus, necne, tantum potest pertinere ad usum vel significationem vocis. Hactenus vero nulla sufficiens ratio reddita est, ob quam non possit praxis appellari, quod magis infra constabit declarando rationem practici habitus. Addo vero ultimo circa hanc partem, non omnem actum alterius potentiæ ab intellectu esse praxim; nam Aristoteles, cum 3 de Anima, cap. 10, distinguit intellectum in practicum et contemplativum, sub nomine intellectus etiam imaginationem seu phantasiam comprehendit, ut ex principio capitis constat; unde etiam in phantasia distinguit duplices actus, alios practicos, qui movent ad opus, alios mere speculativos, qui in sola objecti repræsentatione seu cognitione consistunt. In his tamen non dicitur esse praxis vel speculatio, nisi per quamdam participationem rationis, et ideo sub intellectu comprehendi possunt.

27. *Aliquæ partes definitionis praxis ab Scoto traditæ improbantur. — Quæ rectitudo praxi conveniat.* — Aliæ particulæ definitionis praxis ab Scoto positæ vel non omnes necessariæ sunt, vel juxta ea, quæ hactenus diximus, sunt interpretandæ. Quod enim ait, praxim debere esse actum naturaliter posteriorem intellectione, simpliciter verum est de omni praxi quæ est extra intellectum,

nam de ratione praxis est, quod sit actus regulabilis per intellectum practicum, et ideo praxis ut sic natura sua supponit intellectionem illam, quæ est ejus regula. At vero si aliquis actus intellectus est praxis, non oportet ut sit posterior quacunque intellectione, vel sub quacunque ratione, sed cum proportione, scilicet, quod quatenus est actus artificiose factus, sit posterior ea intellectione, per quam applicatur regula talis artificii. Quomodo dialectica, ut est modus sciendi, natura sua est prior aliis scientiis, juxta illud 2 Met., text. 15 : *Absurdum est simul quærere scientiam et modum sciendi.* Denique, quod ultimo loco Scotus ait, praxim debere esse actum conformem rationi rectæ, primum non simpliciter convenit omni praxi, sed illi quæ recte fit, et ideo ipse etiam Scotus addit illam particulam, *ut sit rectus ;* non erat tamen id necessarium in communi definitione. Deinde est advertendum, duplicem rectitudinem inveniri posse in praxi, unam moralem, quæ solet dici rectitudo in usu, aliam generali nomine possumus appellare artificialem, quæ dici etiam solet quoad facultatem operandi, quæ duæ rectitudines et divisim et conjunctim possunt reperiri in praxi ; nam si quis optime depingat, non tamen recta intentione, erit praxis recta artificiose, non moraliter ; et e converso, si bona intentione et prudenter depingat, et non juxta regulas artis, erit praxis moraliter recta, non tamen artificiose; si vero utrumque habeat, erit utroque modo recta ; praxis ergo abstrahit ab utraque rectitudine. Et præterea si generaliter loquamur, abstrahit etiam a rectitudine : datur enim etiam praxis vitiosa duplici modo opposito prædictæ duplici rectitudini.

28. *In quo formaliter sita praxis.* — Igitur de ratione praxis solum esse videtur, ut sit actio humana seu rationalis, quatenus dirigitur, seu dirigibilis aut regulabilis est per rationem humanam (nunc enim de humana praxi tantum loquimur). Quæ descriptio satis constat ex dictis, ex communi sententia omnium qui de praxi loquuntur, et ex inferius dicendis magis declarabitur. Quoniam vero praxim actionem voluntariam esse dicimus, oportet ultimo advertere, nomen actionis apud Aristotelem interdum esse æquivocum. Nam aliquando *actio* generatim significat omnem veram actionem, sive interio sit, sive exterior, sive manens, sive immanens, sive transiens. Aliquando vero distinguit Aristoteles actionem a factione, ut patet ex 9 Metaphy., c. 9, et actioni accommodat nomen praxis, factionem vero ποιητικὴν appellat. Est autem apud ipsum ambiguum, in quo distinguat actionem a factione. Triplex enim expositio illius divisionis apud illum inveniri videtur.

29. *Quod sit discrimen inter actionem et factionem.* — Primo enim illas distinguit, sicut nos distinximus duplicem rectitudinem, moralem, scilicet, et artificiosam, ita ut actus ut regulabilis in usu morali dicatur *actio*, ut regulabilis vero artificiose dicatur *factio.* Quem sensum indicat Aristoteles, 6 Metaph., capit. 1, ubi, distinguens scientiam practicam in activam et factivam, ait idem esse agibile, quod eligibile. Et juxta hanc interpretationem idem actus poterit esse factio sub una ratione, et actio sub alia ; inter habitus vero, ars erit factiva, prudentia vero activa. Secunda expositio est, ut per actionem intelligat Aristoteles actus immanentes, per factionem vero transeuntes. Et hanc significat 9 Metaph., cap. 9, quam ibi D. Thomas, et alio loco, 6 Metaph., approbat, et 1. 2, quæst. 57, art. 4. Tertia expositio est, ut actio dicatnr illa, quæ non est propter aliquod opus efficiendum, quod maneat et perseveret post actionem ; factio vero sit, quæ relinquit aliquod opus factum et permanens. Sic indicat Aristoteles, lib. 1 Magnorum moralium, cap. ult., ubi sic inquit : *Facientium et agentium non idem factile et actile; nam factilium præter facturam, finis superest alius, sicut domificativæ, præter ædificationem, domus est ; at in eis quæ sub actionem cadunt, præter actionem nullus est alius finis ut præter cytharæ modulatum finis non est alius, sed id est finis, exercitium et actio.* Ex quibus exemplis constat, etiam in actionibus transeuntibus distinguere Aristotelem actionem a factione. Unde juxta hanc tertiam expositionem, sub actione comprehenduntur omnes actus immanentes regulabiles per rationem, et præterea aliqui transeuntes, quia omnis actio immanens nihil operatum ex se relinquit ; transiens vero non omnis, sed aliqua. Verum est Aristotelem, 6 Ethic., cap 5, significare actionem, prout a factione distinguitur, aliquando relinquere aliquid actum ; sic enim scribit : *Finis effectionis est quid aliud præter ipsum, actionis vero non semper;* ubi cum indefinite ait *non semper* significat, aliquando oppositum contingere etiam in actione. Sed vel illa particula, *non semper*, non est accipienda in eo rigore, se

in vi absolutæ negationis, vel (ut in expositione indicat Divus Thomas) dicit *non semper*, quia, licet actio possit esse propter seipsam ut finem, aliquando etiam potest in alium finem extrinsecum ordinari, quamvis talis finis non sit aliquis terminus intrinsecus factus et permanens ex vi talis actionis, sed aliquid aliud intentum ab operante. Et ita accidit actioni, ut sic, esse propter alium finem; factioni vero est intrinsecum et per se, quia intrinsecum illi est habere terminum per ipsam factum, et post ipsam permanentem, propter quem principaliter intenditur.

30. Atque hæc tertia expositio maxime videtur intenta ab Aristotele, quanquam, quia inter actiones præcipuæ sunt immanentes, et in eis rectitudo moralis præcipuum habet locum, ideo interdum soleat actionem et agibile in actionibus immanentibus, et in ordine ad prudentiam, et bonitatem et malitiam explicare, ut videre licet in locis citatis. Quicquid vero sit de hac distinctione actionis et factionis, quod ad præsens spectat, utraque comprehenditur sub nomine *praxis*, quia utraque est actio humana, voluntaria, et regulabilis per rationem. Et hæc de priori puncto.

Quomodo habitus practicus circa praxim versetur.

31. Circa alteram partem propositam, scilicet, quomodo habitus practicus versetur circa praxim, advertendum est variis modis posse habitum aut potentiam circa praxim versari. Primo, eliciendo ipsum actum, qui est praxis, sicut temperantia elicit bonam electionem, quæ vere est praxis. Secundo imperando, regulando, aut dirigendo praxim; quo modo prudentia se habet ad dictam electionem, et ars pingendi ad motionem manus. Et hi duo modi sunt per se ac proprii; alius vero potest excogitari minus proprius, et non ita per se, neque ex directa intentione, vel causalitate habitus seu potentiæ, de quo infra dicemus, quia ille non sufficit ad rationem habitus practici.

32. Igitur juxta illos duos modos explicari potest divisio habitus in practicum et speculativum. Nam si sumatur in tota illa generalitate, quæ sub illis duobus modis comprehendi potest, adæquata erit divisio habitui in communi sumpto. Nam omnis habitus est in potentia vel appetitiva, vel cognoscitiva aliquo modo rationali, et quatenus talis est, ut supra dixi: ergo omnis habitus est principium cognitionis aut appetitionis aliquo modo rationalis. Omnis autem appetitio, quæ aliquo modo rationalis est, habet rationem praxis, quia est opus alterius potentiæ ab intellectu, regulabile per rationem; ergo omnis habitus existens in appetitu est habitus practicus. Atque ita docuit Capreolus supra, in fine quartæ conclusionis, loquitur tamen specialiter de actu voluntatis. Sed est eadem ratio de actu appetitus sensitivi, quatenus est aliquo modo actus humanus, et rationi ac voluntati subordinatus; sub hac autem ratione est noster appetitus capax habitus. Cognitio autem rationalis, aut sistit tantum in cognitione veritatis, aut ad opus ordinatur. Prior cognitio est speculatio; posterior vero cognitio practica: unde Aristoteles, 2 Metaphys., c. 2, agens de scientia, inquit: *Speculativæ finis veritas; practicæ autem opus*. Neque inter duo illa membra inveniri potest medium, quia necesse est omnem cognitionem mentis ad veritatem aliquo modo ordinari. Vel ergo in ea sistit, et hæc est contemplatio seu speculatio; vel ulterius progreditur in alium finem tendens; hic autem finis esse non potest, nisi aliqua operatio sive immanens, sive transiens. Ergo omnis etiam habitus intellectus, aut speculativus est, aut practicus; ergo illa partitio adæquate dividit habitum, quanquam sub uno membro comprehendat omnes habitus appetitivos, et quosdam intellectuales; sub alio autem reliquam partem intellectualium virtutum seu habituum.

33. Quoniam vero nec ratio speculativi habitus in appetitu locum habet, nec ratio practici habitus in eo habet difficultatem ullam, ideo peculiariter dari solet illa divisio de habitibus intellectus. Et hoc modo potissimum de illa tractant Theologi in Prologo Sententiarum, et in dist. 35, et super 1 part., q. 1, art. 4. et q. 14, art. 16; et philosophi, tum in quæstionibus proœmialibus dialecticæ et philosophiæ, tum in lib. 1, 2 et 6 Metaphysic. Ad cujus explicationem ultra inquirunt, primum, unde sumenda sit distinctio inter illa duo membra; secundum, quanta sit distinctio habituum per illas differentias, id est, an sit essentialis, vel tantum accidentalis; tertium, an sit distinctio realis, vel tantum rationis inter illa membra; quartum, an sit sufficiens; in quo duo includuntur, scilicet, an sit aliquis habitus intellectualis, qui utramque illam rationem participet, et an sit habitus qui neutram habeat. De quibus ab aliis multa dicuntur: breviter tamen expe-

diri possunt, si verborum contentionem et æquivocationem auferamus, et ad rem ipsam attendamus.

Differentia in speculativum et practicum habitum unde sumatur.

34. *Algazelis sententia improbatur. — Secunda sententia.* — Circa primum ergo quidam distinguunt hos habitus ex objecto materiali, quia habitus speculativus est de re non operabili a nobis, practicus vero de operabili. Ita significat Algazel, lib. 1 Philosoph., cap. 1. Sed hoc non est satis, quia de re operabili a nobis potest esse speculatio, ut de visione, de amore, etc., quamvis e converso scientia practica ut sic esse non possit de re non operabili a nobis, quia repugnat fini ejus, qui est opus. Alii ergo hæc distinguunt ex eisdem objectis formalius sumptis; nam scientia practica est de re operabili, ut operabilis est, id est, docens illam operari, et consequenter regulans et dirigens operationem ejus; scientia vero speculativa versatur circa rem non ut operabilem, sed præcise ut intelligibilem, seu speculabilem. Quod discrimen coincidit tandem cum illo quod Aristoteles assignavit ex fine; nam finis speculativi habitus sistit in cognitione veritatis; practici vero est aliquod opus, scilicet, ultra cognitionem veritatis. Necessario enim debet habitus practicus intellectualis immediate ordinari ad aliquam veritatis cognitionem; non enim potest habitus intellectus non esse principium intelligendi, et cognoscendi aliquid sub ratione veri. Hoc ergo commune est habitui practico, cum speculativo; differt tamen, quod speculativus ex se ultimate sistit in cognitione veritatis, practicus vero ultra tendit in operationem. Atque ita distinguuntur hi duo habitus, tum ex objectis formalibus, tum etiam ex fine; hæc enim duo idem fere sunt, si loquamur de fine objectivo, seu qui per habitum obtinetur. Et in his fere omnes conveniunt.

35. Dubitant tamen ulterius, an intelligendum sit de fine ipsius habitus secundum se, vel de fine addiscentis seu habentis talem habitum. Aliqui enim putant utrumque finem esse necessarium ad rationem practici habitus. Ex quorum sententia, si aliquis addiscat scientiam ædificandi domum, non animo exercendi aut dirigendi tale opus, sed sciendi qualiter possit et debeat exerceri illud opus, scientia non erit practica. Quam sententiam fere his verbis videtur docere D. Thomas, 1 p., quæst. 14, art. 16, qui consequenter ait, scientiam, quam Deus habet de creaturis, si non habeat voluntatem operandi illas, esse speculativam; si vero habeat, esse practicam. Unde hæc opinio frequens est inter Thomistas, ut patet ex Cajet. ibi; Ferrar., 3 contra Gentes, cap. 20; Soncinate, 5, quæst. 4; Javello, quæst. 5.

36. *Tertia sententia.* — Contrarium vero docent in Prolog. Sentent., Ocham, quæst. 4, art. 2, alias quæst. 11; Gabriel, quæst. 11; Gregor., quæst. 5; quia alias esse practicum vel speculativum esset in aliquo habitu sola denominatio extrinseca ab intentione scientis. Unde sola mutatione intentionis idem habitus ex practico fieret speculativus, et e converso.

37. *Auctoris sententia.* — Existimo vero, quoad partem hanc, quæstionem esse de modo loquendi. Non enim est dubium quin scientia, ut applicata ad opus per intentionem operantis, habeat peculiarem ordinationem ad opus, ratione cujus peculiarem denominationem praxis aut practici suscipere potest. Tamen etiam est certum, scientiam, si ex se et natura sua ita versetur circa rem operabilem ut operabilis est, ut quantum est ex se præbeat facilitatem in operando, illam esse proprie et intrinsece practicam, et non tantum speculativam. Unde D. Thomas, supra, non dixit, ex fine operantis, scientiam esse simpliciter speculativam, vel practicam, sed secundum quamdam rationem aut denominationem, quod nos dicere possumus secundum statum quem habet in tali subjecto. Est autem advertendum, finem operantis duplicem esse posse. Unum mere extrinsecum, et per accidens ipsi scientiæ. Et hic non sufficit ad constituendam scientiam practicam; nam, licet quis naturalem philosophiam aut metaphysicam addiscat animo lucrandi pecunias vel capiendi voluptatem, non propterea scientia illa erit practica. Alius est finis scientis intrinsecus et connaturalis ipsi scientiæ, et hi potest pertinere ad perfectum illum statum scientiæ practicæ; semper autem hic finis supponit scientiam ipsam ex se ordinari ad opus, vel esse regulativam operis. Et ita præter illam intentionem operantis, supponitur in tali habitu intrinseca differentia qua tendit ad opus, per quam sine dubio differt ab habitu pure contemplativo; unde ratione illius merito potest practicus appellari.

38. *Intellectus in practicum et speculativum ut distinguatur.* — Quod ut amplius declarem

adverto duo. Primum est, Aristotelem, 3 de Anima, c. 10, et 6 Ethicor., c. 1 et 5, etiam dividere intellectum in practicum et speculativum ex fine, quia ille sistit in contemplatione veritatis, hic ad operationem extenditur. Hæc autem distinctio in intellectu ipso non pendet ex intentione voluntatis, sed ex se convenit intellectui ut antecedit voluntatem; distinguitque facultates seu munera illius potentiæ. Unde etiam fit ut intellectus non solum non fiat practicus absolute ex intentione voluntatis, sed etiam ipse quatenus practicus est, voluntatem moveat et afficiat, quanquam postea per voluntatem possit magis applicari ad opus, et, ut ita dicam, magis practicus fieri quoad usum. Habitus ergo intellectualis optime dividetur in practicum et speculativum a subjecto, nimirum ut speculativus sit qui perficit intellectum ut speculativus est, practicus vero, qui illum perficit ut practicus est. Unde etiam orietur distinctio ex ordine ad actus per quos optime distinguuntur habitus, nam intellectus speculativus ut sic speculationem tantum exercet, practicus vero practicam cognitionem. Uterque autem intellectus potest suos actus exercere, et prout ab illo eliciuntur, sunt practici vel speculativi, non tantum ex intentione voluntatis. Idem ergo est de habitu, quoad substantiam et intrinsecam rationem ejus, quicquid sit de perfectione seu denominatione accidentaria ex parte operantis.

Varia genera habituum practicorum. — Secundo observandum est, habitus practicos intellectus quosdam versari proxime circa appetitum dirigendo vel movendo illum ad opus; alios vero versari circa alias actiones humanas, quæ duo genera habituum comprehendit sæpe Aristoteles nomine prudentiæ et artis. Et potest illis accommodari divisio supra tacta de habitu practico in activum et factivum, juxta varias expositiones superius datas. Et ideo etiam priores habitus, qui versantur circa opus voluntatis, seu appetitus, dicuntur practici quoad usum, quia voluntatis est movere, et impellere cæteras potentias ad exercitium et usum; unde usus activus est quidam peculiaris actus voluntatis; munus vero dictorum habituum est dirigere et movere voluntatem in suis actibus, et usu eorum. Alii vero dicuntur practici quoad facultatem actionum, quia ex se non excitant appetitum ad tales actiones, sed solum sunt principia quædam ad illas artificiose exercendas, et ideo hujusmodi habitus sæpe ab Aristotele vocantur potentiæ. Priores ergo habitus non possunt semper supponere intentionem operandi ex parte cognoscentis, quia ipsimet inducunt ad hujusmodi intentionem. Unde, sicut operatio intellectus simpliciter antecedit operationem voluntatis, ita etiam actus practicus, et consequenter etiam habitus, ex suo genere est prior quam intentio operantis.

40. Nec refert, si quis dicat prudentiam supponere intentionem finis: tum quia, licet id sit verum de prudentia quoad actum præceptivum electionis, non tamen quoad actum judicii de tali fine particulari hic et nunc intendendo, qui actus etiam est practicus, et valde probabile est ad prudentiam pertinere. Tum etiam quia saltem ad intentionem finis supponitur judicium synderesis, quæ est habitus practicus, nam judicium ejus practicum est, cum natura sua ordinetur ad opus voluntatis, et sit regula ejus.

41. Alii autem habitus, qui solum dant facultatem operandi, minus videntur pendere ab intentione operandi voluntatis, quantum ad suum esse, etiamsi pendeant quoad usum et exercitium suarum actionum, quod est posterius quid, quam esse ipsius habitus. Talis ergo habitus non ideo est practicus, quia actu applicatur ad operandum, sed potius, quia practicus est, ideo natura sua aptus est ut applicetur ad praxim dirigendam vel exercendam; ergo, si tali modo comparetur hic habitus, ut revera ex se præbeat facultatem seu facilitatem operandi, quacunque intentione ex parte addiscentis acquiratur, vel obtineatur, erit intrinsece et secundum suam substantiam practicus, etiamsi illi desit (ut ita dicam) status practicus.

42. *Unde oriatur formalis differentia inter habitum practicum et speculativum.* — Ex his ergo concludimus habitum practicum et speculativum differre primo et per se ex fine intrinseco, quia speculativus sistit in contemplatione veritatis quam propter se intendit, practicus tamen tradit cognitionem veritatis, ut regulam et principium alicujus operis humani, quod habeat rationem praxis. Unde consequenter etiam differunt ex suo genere in materia circa quam versantur, quia scientia practica necessario versari debet circa rem operabilem a sciente, quia proxime debet dirigere aut regulare operationem ejus; non potest autem operatio alicujus versari nisi circa rem ab ipso operabilem; scientia autem speculativa ex se habet versari circa rem non operabilem a sciente. Quod si versetur inter-

dum circa rem operabilem, differt saltem a scientia practica in modo, quia hæc (ut communiter dicitur) versatur circa rem operabilem, modo operabili, qui modus redundat in objectum formale, et ideo dicitur practica scientia esse de re operabili, ut operabilis est; speculativa vero de re ut speculabili, id est, quatenus in se habet veritatem cognoscibilem, sive illa consistat in operabili, sive non. Unde ille modus operabilis non excludit, quin habitus practicus possit procedere definiendo et demonstrando; hæc enim communia sunt omni scientiæ; sed addit solum, quod modus procedendi talis sit, ut per illum comparetur cognitio, quæ ex se sit sufficiens regula, et in suo ordine sufficiens principium praxis. Quod si ad hoc non perveniat, in sola speculatione sistit, quamvis veritas in qua versatur, sit in re operabili, quæ omnia magis patebunt ex responsionibus ad alia puncta proposita, quæ brevius expediri possunt.

Differantne essentialiter in eadem potentia habitus practicus et speculativus.

43. *Theologia est practica simul et speculativa scientia.*—Circa secundum ergo punctum, an hæ differentiæ sint essentiales habituum intellectualium, necne, suppono jam non esse sermonem de illa denominatione, quæ potest sumi ex intentione operantis; nam illa manifeste est extrinseca et accidentalis. Quo supposito, et omissis opinionibus, respondeo, quando hæ differentiæ sunt adæquatæ habitibus, eas esse essentiales, aliquando vero fieri posse ut alicui habitui neutra illarum sit adæquata, et tunc comparatione ejus practicum et speculativum non esse ita essentiales differentias, ut causent in eo essentialem diversitatem, quamvis ille habitus essentialiter differat ab habitu adæquate speculativo, vel adæquate practico. Hæc resolutio primo patet exemplis, nam metaphysica, quæ est adæquate seu pure speculativa, essentialiter differt ab alia scientia pure practica; in Theologia vero, quæ juxta veriorem sententiam simul practica est et speculativa formaliter, differentiæ illæ non sunt essentiales, quamvis ipsa Theologia habeat aliquam differentiam, qua essentialiter differt a scientia pure practica vel speculativa. Ratio vero a priori est, quia hæ differentiæ sumuntur ex ordine ad finem, et objectum formale scientiæ.

44. *Quomodo unus habitus, practicus et speculativus.* — Sed dubitant multi quo modo possint differentiæ, quæ in aliquibus causant diversitatem essentialem, formaliter conjungi in aliquo. Sed hoc facile intelligetur, advertendo esse posse has differentias sub quadam consideratione subalternas, et sub alia ultimas, juxta varias convenientias et differentias quæ in rebus inveniuntur. Possunt ergo duæ scientiæ in hoc convenire, quod utraque agit de re operabili, ut sic; differre vero, quia una agit adæquate de re operabili, seu tantum de illa; alia vero non adæquate, sed superiori aut universaliori modo. Sic ergo practicum sumi potest, vel ut abstrahit ab adæquato et inadæquato, et ut sic est tantum differentia subalterna, vel ut definitu ac limitatur ad habitum adæquate practicum et sic est differentia ultima, et idem proportionaliter est de speculativo. Illæ ergo differentiæ non causant diversitatem essentialem nisi ut ultimæ sunt, et ut sic nunquam con junguntur in eodem habitu; ut autem sun subalternæ, possunt conjungi, quia eaden res potest habere differentias subalterna constituentes genera inter se non subaltei natim posita. An vero præter divinam Theo logiam sit aliqua scientia naturalis simu practica et speculativa, dicam paulo inferius nunc solum dicimus, ex parte quidem sub jecti non repugnare, nam eadem facultas in tellectus simul practica est et speculativa Quod exemplum aptum etiam est ad decla randum quod diximus de differentiis, *practic* et *speculativo*.

45. *Fidei habitus est practicus simul* *speculativus.* — *An idem sit de lumine glori et visione beata.*—Est autem circa hoc ultim observandum, sententiam hanc aliter decla randam esse, si habitus est simplex qualita aut si est collectio plurium qualitatum subo dinatarum. Nam priori modo non solum ea dem scientia vel habitus, sed etiam eade simplex qualitas, erit simul practica, et spec lativa; sicut idem intellectus, licet sit simpl qualitas, est practicus et speculativus, qu est principium notitiæ practicæ et specul tivæ. Et hoc modo censeo, habitum fidei i fusæ, etiamsi simplex qualitas sit, simul es practicum et speculativum; nam et est pri cipium contemplandi veritates divinas, et r gula principiorum, seu veritatum quibus h manæ operationes dirigendæ sunt, ut sup riorem quamdam honestatem habeant. idem fortasse est de lumine gloriæ; ir multi idem credunt de visione ipsa bea quia in rebus supremi ordinis non solu

em principium, sed etiam idem actus po-st complecti utramque rationem practici et eculativi ad imitationem divinæ scientiæ ; d de hoc alias. At vero si scientia est com-osita ex pluribus qualitatibus pro diversitate incipiorum et conclusionum, sic non pote- eadem humana scientia esse simul prac-a et speculativa secundum eamdem quali-:em, sed secundum diversas, quia una et dem conclusio non est simul practica et eculativa; qualitates autem illæ dicuntur ıltiplicari juxta varietatem conclusionum. ita etiam habitus principiorum dividuntur synderesim et intellectum, ex eo quod ca principia practica et speculativa versan-. Posset autem quis facile dicere, illum bitum esse unum collectione quadam, et simul practicum et speculativum, quam-secundum diversas partes.

practicum et speculativum re vel ratione differant.

6. Ex resolutione præcedentis dubii faci-est responsio ad tertium, quanquam nullam difficultatem circa illud ingerat stoteles, qui aliquando videtur separare llectum speculativum et practicum tan-m potentias reipsa distinctas, ut patet ex Anima, c. 10, ubi primum ait, in textu intellectum, qui est principium agendi, differre ab intellectu speculativo : postea , textu 53, sic ait : *Constat etiam eos tere qui partes animæ dividunt, si modo ntias dividant atque separent, complures s esse concedere : nutriendi principium, iendi, intelligendi, deliberandi, et appe-i, hæc enim plus inter sese differunt, n potentia cupiendi et irascendi.* Ubi per ntiam intelligendi et deliberandi, intel-um speculativum et practicum intelligere tur, et inter eos distinctionem realem te constituere. Et similiter 6 Ethic., c. istinguit duas partes animæ, quas dicit ere differre, aliam qua contemplamur, u qua de rebus agendis consultamus.

. *Intellectus non distinguitur in re ab lectu speculativo.* — Nihilominus certum has facultates non esse in re distinctas, . Thomas, 1 p., quæst. 79, a. 11, et om-locent, et est per se evidens, nam in-ctus est universalis potentia habens pro cto ens aut verum. Unde verum opera- et non operabile respectu intellectus quasi differentiæ materiales vel inadæ-æ. Item non possunt distingui facultates in re, tum quia ratio componendi et discurrendi eadem est in omni materia, et æque requirit spiritualem potentiam cognoscitivam ; tum etiam quia eadem facultas est quæ per naturale lumen assentitur primis principiis, tam speculativis, quam practicis; est enim idem modus assentiendi in omnibus illis ex immediata connexione terminorum ; sola autem terminorum diversitas non requirit diversitatem potentiæ, cum eadem vis intellectiva sufficiat ad apprehendendum hujusmodi terminos, eorumque rationes penetrandas ; ergo eadem etiam est vis seu facultas intellectiva, quæ ex utrisque principiis discurrit. Adde etiam, tantam esse connexionem inter veritates practicas et speculativas, ut sæpe non possint practicæ exacte cognosci sine adminiculo aliarum a quibus pendent, et ideo nulla est scientia adeo practica, quæ vel non aliquid habeat speculationis, vel saltem non sit aliquo modo subordinata, vel subalterna scientiæ speculativæ. Ac propterea speculativa scientia ex suo genere est prior et nobilior, ut Aristoteles dixit in proœmio hujus operis. Ergo principium cognitionis speculativæ et practicæ, necessario debet esse idem quoad vim intelligendi. Et confirmatur tandem, quia plus differre videntur opinio et scientia, quam practicum et speculativum; sed facultas sciendi et opinandi eadem est ; ergo multo magis intellectus practicus et speculativus.

48. *Aristoteles an in re distinctum asseruerit intellectum practicum ab speculativo.* — Neque Aristoteles potuit oppositum sentire ; quin potius D. Thomas, citato loco, hanc eamdem sententiam colligit ex illo axiomate, quod intellectus speculativus extensione fit practicus, quod etiam ipse affert ex Aristotele, 3 de Anima. Item ex eo quod cognitio practica ex fine tantum distinguitur ab speculativa, ut in eodem loco lib. 3 de Anima Aristoteles dicit. Quæ differentia respectu cognoscitivæ facultatis accidentalis est. Unde etiam in phantasia, manifestum est, secundum Aristotelem, eamdem esse facultatem, quæ suo modo speculativa est et operativa. Cum ergo Aristoteles numerat ut diversas potentias animæ, intellectivam et deliberativam, posset quis per deliberativam intelligere, non intellectum practicum, sed voluntatem ; numerat enim prius sensitivam et intellectivam potentiam, et deinde numerat deliberativam et appetitivam potentiam ; recte ergo possunt per hæc verba intelligi

duo appetitus correspondentes sensui et intellectui. Sed hoc non placet, quia *deliberare*, proprie significat consilium capere. Unde alia translatio ibi pro *deliberativo* habet *consiliativum*. Et ideo melius dicitur, ibi Aristotelem non distinguere has potentias, ut in re distinctas quoad facultatem, sed quoad munera. Neque oportet in omnibus, quæ ibi numerantur, esse æqualem aut similem distinctionem. Sicut etiam 6 Ethicorum, cap. 5, distinguit Aristoteles duplicem partem animæ, opinativam et scientificam, quas tamen constat non esse in re diversas facultates. Adde, ex citato loco tertii de Anima, non tam colligi, intellectum practicum et speculativum in re distingui, quam irascibilem et concupiscibilem non plus distingui in re, quam intellectum practicum et speculativum, quoad fortasse verum est, de quo alias.

49. Constat igitur, ex parte subjecti non necessario colligi realem distinctionem inter intellectualem habitum practicum et speculativum; nam ostensum est utriusque subjectum in re idem esse. Nec vero e converso ex unitate potentiæ colligitur identitas inter ipsos habitus, quia in eadem potentia possunt esse habitus realiter distincti, ut supra ostensum est. Igitur aliunde inquirendum est quo modo hujusmodi habitus differant, nimirum ex principio posito in superiori puncto. Nam quando practicum et speculativum sunt adæquatæ differentiæ habituum, signum est illos habitus etiam realiter differre, quia unusquisque eorum habet entitatem propriam distinctam a potentia, et adæquatam objecto omnino distincto; ergo sunt inter se entitates distinctæ. At vero quando sunt differentiæ inadæquatæ habitus, tunc habitus practicus et speculativus non differunt re, sed ratione per nostros conceptus inadæquatos, ad eum modum quo differunt intellectus practicus et speculativus, vel sicut sensus communis, ut versatur circa colores et sonos inadæquate, ad summum potest ratione distingui, quanquam inferiores sensus, qui adæquate respiciunt alia objecta, realiter distinguantur.

Sitne adæquata dicta divisio.

50. Quarti etiam dubii, quod est de sufficientia hujus divisionis, resolutio ex dictis facilis est. Nullus enim habitus excogitari potest, qui vel practicus vel speculativus non sit; nam quodammodo includunt hi habitus immediatam contradictionem. Omnis enim habitus intellectualis ad cognitionem veri, vel sub ratione veri necessario tendit. Au ergo tendit in cognitionem veri propter s ipsam, et talis habitus est speculativus, v talis cognitio in alium finem ordinatur, et s constituitur habitus practicus. Inter illa au tem duo membra, scilicet, cognitionem ve propter se, vel propter aliud, non potest in telligi medium; ergo inter practicum et sp culativum non potest dari medium per neg tionem utriusque extremi. Quod etiam co firmari potest, tum ex potentia in qua su tales habitus, quæ sufficienter dividitur intellectum practicum et speculativum; tu ex actibus et muneribus illius potentiæ, qu data est homini propter perfectionem et e cellentiam quæ est in veritate contemplan atque etiam ut sit quasi lumen dirigens gubernans hominem in omnibus actionib suis, quatenus subduntur potestati ejus, s ad moralem vitam, sive ad naturalem et c poream tuendam et conservandam ordin tur. Et ita etiam philosophi distinxerunt d plicem hominis felicitatem, activam scilic et contemplativam, ut patet ex Arist., 10 E. Et similiter philosophia christiana duplic distinguit vitam, activam et contemplativa cui Aristot., 4 Eth., c. 5, addidit vitam vo ptuosam, quæ inter humanas non compu tur, quia bestialis potius est, et ratione n regitur. Habitus ergo humani seu intellect les sufficienter sub illa divisione compreh duntur.

51. *Theologia magis est speculativa qu practica.*—An vero possit inter illa duo m bra dari medium quasi per participation utriusque extremi, quantum ad rem qui spectat, clara est resolutio ex dictis. Na si quis medium appellet habitum qui simu practicus et speculativus, verum quidem s dari hujusmodi habitum; an vero appel dum sit medium, necne, quæstio erit de mine. Simpliciter tamen loquendo, suffic est illa divisio, tum quia cum dividitur h tus intellectualis in practicum et specu vum, non oportet sumere illas differenti ultimas, sed ut subalternas, et ita habitus qui simul practicus est et speculativus, u utroque illorum membrorum ob diversa tiones comprehenditur. Tum etiam qui in simili dixit D. Thomas, 2. 2, q. 179, ad 2, *medium quod ex extremis constat, v tute continet extrema, semper tamen in e terum extremorum dominatur, a quo ab tam sumit denominationem.* Sicut de s naturali Theologia, quæ simul speculati et

ctica est, dixit alibi [1] idem D. Thomas, gis esse speculativam, quia ex primario ecto speculativa est.

2. *Scotus contrarium asserens improba-* — Quanquam Scotus, in Prologo, q. 4, nverso existimet, scientiam, quæ ad pra- quovis modo extenditur, simpliciter esse ndam practicam, quia talis scientia sim- ter non est propter se, sed propter alium. non recte loquitur, et in duobus deceptus ur. Primo, quia existimavit ad rationem practici satis esse quod quacunque ra- excitet affectum, et ideo etiam ipsam con- lationem Dei in nobis vocat actum practi- Sed non recte, quia ad rationem actus ici intellectus, necesse est ut versetur praxim, ut objectum seu materiam circa , ut ex dictis satis constat, et notarunt olus, Greg., Gabriel, et alii in Prologo, it. Imo et D. Thomas, quem Capreolus , idem docet in 3, dist. 23, q. 2, a. 3, unc. 2, et q. 14 de Verit., art. 4. Et est, quia ex cognitione quantumvis spe- va sequitur delectatio, ut constat ex 10 , c. 7 et 8, non tamen per modum di- nis aut regulæ practicæ, sed naturali cutione; et similiter contemplatio Dei t amorem ex vi excellentiæ et bonitatis , non quia ipsa contemplatio per se ece ad illum finem referatur.

Deinde non videtur animadvertisse , quando idem habitus simul habet ac- culativos et practicos, quamvis secun- nam rationem, vel habitudinem non in cognitionem veritatis propter se- tamen secundum aliam participare perfectionem, ideoque non repugnare nus habitus, qui secundum aliquid est us, secundum aliud sit speculativus, m interdum magis, vel simpliciter spe- us.

Medicina an speculativa et practica.— an speculativa et practica. — Atque sent aliqui philosophandum esse, non de divina Theologia, sed etiam de mul- ntiis naturalibus. Nam, licet hoc emi- i et altiori ratione Theologiæ conve- opter excellentiam luminis, quod in ione nititur, et propter eminentiam undum se, et ut est primum princi- et finis ultimus, tamen secundum ali- inferiorem rationem aliquid simile re- potest in scientiis naturalibus. Ut de medicina sentit idem D. Thomas, super Boetium, de Trinitate, in quæstione de divisione scientiarum, art. 1. Est enim medicina simpliciter practica ex præcipuo fine, et ex majori parte ejus, et tamen plura speculative contemplatur. Et sic distingui solet medicina in speculativam et practicam, non ut in scientias omnino diversas, sed ut in diversas partes seu rationes ejusdem scientiæ. Idem etiam multi existimant de philosophia morali; sine dubio enim multa speculative considerat, quamvis absolute ad morale opus ordinari videatur, et ideo magis practica censeatur. Atque ad eumdem modum possumus probabiliter loqui de logica, opposito modo; est enim simpliciter scientia speculativa, quamvis ex parte etiam sit practica; dirigit enim operationes intellectus, ut artificiose fiant eo modo quo fieri possunt, unde et ars liberalis appellatur; tamen ad hanc directionem multa, et fere majori ex parte contemplatur pure speculative, et ipsammet directionem magis facit speculando naturam, et proprietates naturales ipsorum actuum intellectus, quam practice instruendo intellectum quomodo debeat operari, ut bene animadvertit Hervæus, Quodlib. 1, quæst. 3. Sed de hac re et divisionibus habituum, atque adeo de speciebus qualitatis hæc sint satis.

DISPUTATIO XLV.

DE CONTRARIETATE QUALITATUM.

Connexio hujus disputationis cum præcedentibus. — Explicatis speciebus qualitatis, dicendum sequitur de proprietatibus ejus, ex quibus duas tantum superius tractandas proposuimus, scilicet, contrarietatem et intensionem, tum quia hæ solæ difficultatem habent; alias enim breviter expedivimus; tum etiam quia harum cognitio ad complementum hujus operis necessaria est. Nam oppositio et contrarietas inter proprietate entis annumerari solet, et ideo de illa disseruit Aristoteles in libro 10. Intensio vero in qualitatibus tam spiritualibus quam materialibus reperitur; ejusque tractatio ad perfectiorem formarum intelligentiam conferet. Ut ergo de contrarietate ordinate dicamus, prius de oppositione, quæ genus illius est, nonnulla præmittemus. Deinde quid sit ipsa contrarietas, et in quibus rebus intercedat, declarabimus.

[1] ma p., q. 2, a. 4.

SECTIO I.

Quid sit oppositio, et quotuplex.

1. *Variæ divisiones oppositionis.* — Oppositio duobus modis accipi potest : primo, generaliter pro quacunque diversitate vel repugnantia rerum seu extremorum. Et hoc modo idem est oppositio, quod diversitas et distinctio. Alio vero modo sumitur oppositio magis stricte et proprie, pro repugnantia inter certa et definita extrema, et peculiari habitudine inter ea inventa. Atque hoc modo ea, quæ diversa sunt ac distincta, seu repugnantia, distingui possunt in ea quæ sunt proprie opposita, et quæ proprie opposita non sunt, et solent vocari disparata. Atque hoc posteriori modo sunt inter se repugnantes variæ formæ substantiales, ut infra dicemus. Similiter duæ differentiæ dividentes genus sunt hoc posteriori modo oppositæ ; unde et aliquando ab Aristotele appellantur contrariæ propter positivam repugnantiam quam includunt. Prior vero oppositio propria est, de qua in præsente agimus ; nam in alia generalitate sumpta, idem est quod diversitas, de qua in disputatione septima sufficienter diximus.

Quid oppositio in genere sit, ejusque divisio in positivam et negativam oppositionem.

2. Ex his vero colligere licet, oppositionem ut sic nullam rem aut realem modum addere rebus quæ oppositæ dicuntur, sed solum posse addere aut negationem, aut respectum, vel realem, vel rationis. Ad quod explicandum, advertendum est duplex distingui posse genus hujus oppositionis. Unum inter extrema positiva, aliud inter extremum positivum, et negativum. Non potest autem dari tertium membrum, scilicet, oppositio inter extrema negativa, tum quia realis oppositio, de qua agimus, debet habere reale fundamentum in altero saltem extremorum ; tum etiam quia una negatio per se et ratione sui non repugnat alteri. Nam, licet una negatio possit cadere in aliam, vel in privationem, et ut sic repugnent respectu ejusdem, ut esse cæcum, et non esse cæcum, tamen illa oppositio est ratione affirmationis inclusæ in altero extremorum, et ita semper alterum extremum vel virtualiter, vel formaliter positivum est. Unde dicta oppositio contradictoria est, de cujus ratione est ut alterum extremum sit positivum ; ut in dicto exemplo, cum homo dicitur esse cæcus, unum virtute affirmatur, scilic habere capacitatem videndi ; aliud negat scilicet, habere visum. Cum ergo dicitur id homo non esse cæcus, vel negatur hab capacitatem videndi, vel virtute affirma habere visum. Omnis ergo oppositio est inter duo extrema positiva, aut inter po vum et negativum.

3. Illa ergo oppositio, quæ est inter ext ma positiva, supra ipsa extrema nihil ad nisi negationem, quod unum non est vel test esse aliud, aut simul cum alio. Hæc men negatio fundatur in peculiari natur conditione talium extremorum, ratione jus potest etiam oppositio addere relatio realem unius ad aliud, nisi alioqui ipsa oppositio in relatione consistat, ut statim cam. Quod autem hæc oppositio nihil a sit, constat, tum quia nihil aliud est nece rium, imo nec intelligi potest in hujus oppositis; tum etiam quia formæ opposit contrariæ, per seipsas, et non per aliquo ditum, contrariæ sunt ; ergo oppositio eis addit præter negationem vel respec quibus talis eorum natura declaratur. U cum dicimus oppositionem nihil addere s extrema positiva, intelligendum est de formis seu extremis formaliter sumptis. I que hæc oppositio est species quædam d sitatis seu distinctionis, teste Aristotel Metaph.; diversitas autem seu distinctio s addit negationem vel respectum supra re tinctas, ut constat ex dictis supra in di 4 et 7 ; ergo.

4. At vero, quando oppositio ex alter tremo negativa est, si sumatur dicens re tum inter opposita, magis est oppositio nis quam rei, quia cum alterum extre nihil sit, aut ens rationis, non potest r esse rei, sed rationis. Unde etiam ne quam addere potest talis oppositio sup tremum positivum, magis est negatio ra quam realis ; album enim opponitur non quia ab illo necessario distinguitur, repugnat, atque ita album necessario negationem non albi ; negatio autem tionis dicitur negatio rationis potius rei, ut supra tetigimus, disp. 4, sect. igitur oppositiones, quæ ex altero ex negativæ sunt, in re solum ponunt in extremo positivo fundamentum opposit gationis, quæ in re nihil est, sed suum esse est destruere et tollere aliud extr positivum. Ex his igitur satis consta sit oppositio, et ex parte etiam quotupl

isio negativæ oppositionis in privativam et contradictoriam.

Rursus vero subdistinguenda sunt sin- ex illis membris in duo alia, ut perficia- quadrimembris divisio, tradita ab Aristo- tum in prædicamentis, tum in 10 Me- ysic. Oppositio enim negativa subdividi- n contradictoriam et privativam, quæ ita se differunt, sicut negatio et privatio se. Ad intelligendam autem hanc divi- em et membra ejus, advertendum est de radictione dupliciter nos loqui posse, sci- vel dialectice seu complexe, ut sic di- vel physice, realiter, seu incomplexe. i modo contradictio est oppositio inter ositionem affirmativam et negativam ejus- de eodem, quarum altera universalis sit, particularis, vel ambæ singulares cum conditionibus logicalibus. Et hujusmodi adictio, quatenus est formaliter in intel- inter judicia ejus, non est oppositio con- toria in dicta divisione contenta, sed est s contrarietas, nam est oppositio inter ma positiva, et absoluta, nimirum inter sus intellectus, qui dum ad contradicto- jecta tendunt, inter se contrarii sunt. si non sit sermo de assensibus, sed de sitionibus tantum apprehensivis, illæ di- r oppositæ, non tanquam res, sed tan- signa, quia significant vel repræsen- es oppositas. Quod suo modo invenitur in propositionibus vocalibus et scriptis. a vero talium propositionum, quatenus exe significantur et concipiuntur, sunt n contradictorie opposita; tamen sicut non habent illum modum complexionis, out objective sunt in intellectu, et ab llius denominantur, ita proportionali habent illam oppositionem; ideoque ntradictoria oppositio magis pertinet ia rationis, quam rei.

Atque, ut hoc obiter dicamus, idem pro- naliter est de contrarietate complexa, nter propositiones universales, affir- m et negativam, intercedere dicitur, am adjungitur subcontrarietas, quæ im- issima est oppositio, quia secundum on affirmatur aut negatur idem de eo- sed solum secundum modum conci- aut significandi. Non solent autem dia- numerare inter oppositiones proposi- privativam, quia oppositionem atten- uxta qualitatem copulæ affirmativam gativam; si tamen ex solis prædicatis attenderetur, hæ duæ propositiones, *Petrus est cæcus*, *Petrus est videns*, essent privative oppositæ; cum enim non possint esse simul veræ, aliquam oppositionem habere necesse est. Illa vero non potest esse alia, nisi prædicta. Tamen, quia copula est veluti forma propositionis, et in illa non habent formalem oppositionem, ideo propositiones illæ ut sic non dicuntur simpliciter oppositæ, sed secundum quid dici possunt de opposito extremo, quod eodem modo accidere potest in extremis contrarie et relative, imo et contradictorie oppositis. Sed de dialecticis oppositionibus hæc sufficiant.

7. *Oppositio contradictoria ut distinguatur a privativa.* — In præsenti ergo sermo est de contradictione incomplexa, quæ intervenit inter quamcunque formam vel naturam, et negationem ejus, quæ a privativa oppositione in hoc distinguitur, quod privativa oppositio connotat habitudinem ad subjectum capax talis formæ. Unde formaliter seu respective eamdem rationem oppositionis habent, nimirum quod impossibile est formam et carentiam formæ eidem secundum idem, et simul convenire. Quod principium ac fundamentum tam est per se notum, ut nulla indigeat probatione, vel defensione, quanquam Aristoteles de illo late disserat in 4 Metaph. Nec de hoc duplici genere oppositionis plura hoc loco addere oportet, præter ea quæ de comparatione eorum cum contrariis sequenti sectione dicemus. Nam intelligentia harum oppositionum tota posita est in explicandis rationibus privationis et negationis, ac differentiis earum, de qua re dicturi sumus ex professo in disputatione ultima hujus operis, sect. 4, quia privatio et negatio inter entia rationis numerantur.

Divisio positivæ oppositionis in respectivam et contrariam.

8. *Quid oppositio relativa.* — *Quid contraria.* — Tandem oppositio positiva distinguitur in relativam et contrariam. Oppositio relativa est inter extrema relationum, ut inter patrem et filium, etc. De qua dicturi sumus inferius, disp. 47, sect. 16, in fine; supponit enim multa quæ ibi tractaturi sumus de natura relationis. Oppositio contraria est inter positiva extrema et absoluta, directe inter se repugnantia in eodem subjecto, de cujus definitione et proprietatibus in sequenti sectione dicturi sumus late. Nunc solum est advertenda differentia, quam inter contraria et

relative opposita notavit D. Thomas, q. 7 de Potentia, art. 8, ad quartum, nimirum, quod relative opposita non semper sunt inæqualiter perfecta, scilicet quoad oppositas relationes. Quod quidem in relationibus creatis manifeste constat, si sint mutuæ et æquiparantiæ; in non mutuis enim non potest fieri hæc comparatio, cum in altero extremo nulla sit relatio realis; in relationibus autem creatis disquiparantiæ, semper altera invenitur minus perfecta, ut inductione patet in relatione patris et filii, majoris et minoris, et similibus. Et ratio est, quia fundamentum talium relationum semper est in altero extremorum cum aliqua imperfectione, aut saltem cum minore perfectione. Solum in relationibus increatis, etiamsi disquiparantiæ sint, invenitur æqualitas propter oppositam rationem. At vero in contrarie oppositis semper alterum est minus perfectum quam aliud, vel ob generalem rationem, quod sub eodem genere, specie differunt; quæ autem sic differunt, sunt inæqualiter perfecta; vel ob specialem naturam contrariorum, quorum unum semper est potentius alio.

9. Quæ differentia multo magis intercedit inter privative opposita, vel contradictorie, respectu relativorum, nam etiam in illis cum alterum extremum negativum sit, semper est minus perfectum quam suum oppositum. Imo ait D. Thomas citato loco, ideo hanc conditionem in contrariis etiam reperiri, quia unum includit negationem alterius. Quæ ratio difficilis est, quia hoc commune esse videtur utrique contrariorum, scilicet, includere negationem alterius, vel fundamentaliter in se, vel causaliter respectu subjecti. Nisi intelligamus, unum contrariorum semper tale esse, ut per modum negationis et defectus ad alterum comparetur. Propter quod interdum Aristoteles alterum contrariorum privationem appellat, ut nigredinem respectu albedinis, æquivoce tamen, respectu privationis, ut constituit privativam oppositionem.

10. *Sufficientia oppositionis in quatuor genera.* — Atque ex prædicta divisione cum duplici subdivisione facile colligi potest sufficientia illius vulgatæ divisionis in quatuor genera oppositionum. Nam inter oppositionem positivam et negativam non potest medium excogitari, magis quam inter negationem et affirmationem, ut satis explicuimus. Rursus negativa oppositio duobus tantum modis intelligi potest, scilicet, vel simpliciter, vel cum determinatione seu connota tione talis subjecti. Positiva autem opposi tio, aut est absoluta, aut solum ex aliqu respectu : inter quæ etiam medium inveni non potest. Sic ergo tantum consurgunt dict quatuor oppositionum genera.

Qualis sit dicta divisio.

11. Dubitari vero hic potest an hæc omni genera oppositionum æque et univoce part cipent communem oppositionis rationen Nam Simplicius, Boetius, et alii, in Postpra dicament. ita sentiunt; alii vero analogia constituunt, ut Albertus ibi, et D. Thoma opusc. 48, tract. de Interpretatione, c. 8. R tamen est parvi momenti, et ideo omitto r tiones quæ in utramque partem facile exc gitari possunt. Formaliter tamen ratione oppositionis considerando, non videtur d bium quin ratio oppositionis per se prin conveniat contradictioni, seu negativæ o positioni. Unde contraria et relativa in ta tum sunt opposita, in quantum unum incl dit aliquo modo negationem alterius, et i videtur intercedere analogia secundum qua dam attributionem. Nec refert quod contra et relative opposita majorem realitatem h beant a parte rei, quia formalis ratio opp sitionis non tam attenditur ex entitate, qu ex negatione quam addit oppositio ut sic. huic sententiæ favet Aristoteles, 10 Metap cap. 7, dicens, contradictoriam opposition esse omnium maximam. At vero compara contradictionem ad privativam oppositione non est inter ea propria analogia, quia ne est formalis diversitas in ratione opposi nis, ut diximus. Dicitur tamen negatio p majorem oppositionem constituere quam vatio, quasi extensive, quia negatio dicit solute illam oppositionem respectu cu cunque, privatio vero respectu determi subjecti. Et ideo Aristot., 10 Metaph., cap dixit privationem esse quamdam contra tionem. Comparando autem contraria et r tiva inter se, illa videntur opposita simp ter, hæc secundum quid, quia illa abso opponuntur, hæc tantem respectu ejusd Unde illa etiam inter se pugnant, et qu tum ex se est, sese expellunt formalite effective; illa vero licet distinctionem re rant, non tamen proprie pugnant, sed p unum requirit existentiam alterius, ut no D. Thomas, dicta quæst. 7 de Potentia, a ad 4; dicuntur etiam ad convertentiam, c proprium illorum est inter omnia oppo

notavit Aristoteles in Postprædic., cap. de positis.

2. *Objectioni satisfit.* — Dicet tandem ali-s: unum contrarium magis distat ab alio, um sola negatio; magis enim distat album igro, quam non album; ergo est inter major oppositio. Unde contrarietas infert tradictionem, non vero e contra. Respon-ur, illud in tantum esse verum, in quan-i cum uno contrario conjuncta est nega-alterius; unde comparatio fit inter duas ositiones simul sumptas cum altera tan-, et ideo mirum non est quod illa appa- major, seu potius multiplex. At vero cise ac formaliter falsum est assumptum. i negatio immediate, per se, ac formaliter ruit rem totam, et cum illa nullam habet enientiam, sed distant tanquam ens et ens, et ideo adæquate dividunt ens, ne-inter ea medium inveniri potest. Non est m ita in formis contrariis, quia unaquæ-immediate ponit aliquid in subjecto, in convenit cum sua contraria, et deinde iliter et quasi mediate expellit illam, et simpliciter est major prior repugnantia. s etiam signum esse potest, quia illa, contradictorie opponuntur, non possunt l conjungi in eodem, etiam de potentia bsoluta; contraria vero possunt, ut infe-licemus.

SECTIO II.

it propria contrariorum definitio, et ab aliis oppositis differentia.

Quoniam ea, quæ de aliis tribus generi-ppositionum hic desiderari poterant, in- commodiora habent loca, ut diximus, olum cætera, quæ ad contrarietatem nt, pertractanda sunt. Quod optime in hunc locum cadit, quia contrarietas, nter propriétates qualitatis numeratur, mni proprietate et rigore intelligenda

Contrariorum definitio.

Ianc ergo contrarietatem seu contraria ic definit Aristoteles, 10 Metaph., c. 6: *aria sunt, quæ sub eodem genere maxi-tant, et ab eodem subjecto mutuo se ex-*. In qua definitione illa particula, *quæ*, habet generis, et sub ea intelligere ius qualitates, vel aliquid simile, si ia ipsa referat. Ponitur tamen sub ea i et transcendentali ratione, quia for-tasse extra qualitatem potest esse aliqua vera contrarietas, quod postea disputabimus; nam definitio, quantum fieri possit, abstrahere debet ab incertis et dubiis. Quod si definitio de contrarietate ipsa quasi in abstracto detur genus sub illa particula contentum erit op-positio seu distantia eorum quæ sub eodem genere maxime distant, etc. Sicque illam vi-detur explicasse Aristoteles, citato loco. Reli-quæ tres particulæ loco differentiæ ponun-tur, quæ sigillatim breviterque explicandæ sunt.

An omnia contraria sub eodem genere contineantur.

3. Primum enim dubitari potest, cur Ari-stoteles definite dicat contraria debere conti-neri sub eodem genere, cum in cap. de Op-posit., in Dialectica. sub distinctione asserat, debere esse aut contenta sub eodem genere, aut genera diversa. Et exemplum ponit in bono et malo, quæ contraria sunt, et tamen sub eodem genere non continentur, sed sunt quasi diversa genera rerum, et sub illis ge-neribus assignari possent virtus, aut vitium, error, et scientia, quæ contraria sunt, et sub eodem genere non continentur. Item vel illa particula intelligitur de eodem genere proxi-mo, et sic falsum manifeste continet, ut exem-pla adducta ostendunt; vel de remoto, et tunc eadem ratione poterunt contraria esse genere diversa, quia non est major ratio cur debeant convenire in uno genere remoto quam in alio. Maxime quia inter res diversorum prædica-mentorum videtur intercedere contrarietas, quia calefactio, verbi gratia, non solum est contraria frigefactioni, sed etiam frigori, a quo distat prædicamentali genere. Et simi-liter calor ut octo videtur contrarius formæ substantiali aquæ, quam proinde expellit.

4. *Resolutio.* — Nihilominus dicendum est, illam particulam optime assignatam esse, per quam videntur contraria primo differre a pri-vative, vel contradictorie oppositis; nam hæ sunt primo diversa, eo quod alterum extre-mum negativum sit, quod cum altero posi-tivo non potest habere realem convenien-tiam, ideoque non possunt sub eodem genere contineri. Ab oppositis autem relative aliquo etiam modo differunt contraria per hanc par-ticulam, licet non omnino; nam si relatio di-catur relative opponi termino ut sic, procedet illa differentia etiam respectu illius opposi-tionis, quia non oportet ut relatio et terminus sint sub eodem genere, imo frequentius sunt

sub diversis, quia terminus quid absolutum est, ut inferius ostendemus. Si vero consideremus oppositionem inter relationes utriusque extremi, sic interdum possunt plus quam genere differre, quia una potest esse relatio rei, alia rationis. Aliquando vero possunt non solum sub eodem genere, sed etiam sub eadem specie contineri, ut relationes similitudinis, et aliæ, quæ æquiparantiæ dicuntur. Et in hoc etiam discrimen habent a contrariis, quia vera contraria nunquam possunt esse ejusdem speciei, quod etiam per illam particulam insinuatur. Nonnunquam vero possunt relationes oppositæ sub eodem genere contineri, ut paternitas et filiatio, et illæ non excluduntur per hanc particulam, sed per subsequentem.

5. Ratio vero hujus partis sic sumitur ab Aristotele ex subsequentibus; nam inter contraria est quidam ordo per se in ordine ad transmutationem; nam ex natura rei fit transitus ab uno ad aliud, et e converso; hæc autem vicissitudo transmutationis per se non reperitur inter ea, quæ genere differunt; nam ex loco ut sic non fit transitus ad qualitatem, per se loquendo, sed ad locum, et e converso; ergo contraria debent esse generis ejusdem. Et eadem ratione non possunt esse ejusdem speciei, quia alioqui non ita inter se pugnarent. Item contraria versari debent circa idem subjectum; unde ex parte subjecti eadem est capacitas ad recipienda contraria, non conjunctim, sed divisim; ergo oportet ut contraria habeant inter se convenientiam saltem genericam, ratione cujus idem subjectum esse possit capax utriusque. Unde hoc loco considerare possumus, genus interdum sumi logice, interdum physice pro materia. Quanquam ergo definitio proprie videatur intelligi de genero logico, ut indicat illa particula, *sub eodem*, nos tamen addere possumus contraria esse debere ejusdem generis physici, quia si in concreto sumantur, ex eadem materia constare debent; si vero in abstracto, in eadem materia debent recipi seu versari. Imo ulterius addo, cum duplex sit materia, *ex qua, et circa quam*, seu subjectiva et objectiva, quando contraria utrumque habent (non enim omnia objectivam materiam requirunt, sed solum illa quæ ad aliquod objectum transcendentalem dicunt habitudinem), tunc in utraque debere convenire, ut hoc etiam modo dici possint esse ejusdem generis physici in utraque materia, quia alioqui non habebunt formales effectus et inclinationes repugnantes, nisi circa idem aliquo modo v[...] sentur. Quæ omnia facile possunt inducti[...] ostendi, tam in qualitatibus physicis [...] nino absolutis, ut albedine et nigredine, [...] lore et frigore, quam habitibus, vel acti[...] mentis.

6. *Exponitur difficilis locus Aristotelis.* — Quod ergo Aristoteles dixit in cap. de Op[...] sitis, contraria interdum esse genere diver[...] varie exponitur. Quidam putant Aristotel[...] non fuisse locutum ex propria sententia, [...] juxta Pythagoreorum opinionem, qui po[...] bant duo principia primo diversa, bonum[...] malum, et sub illis duos ordines rerum in[...] se prorsus diversos et contrarios, ut id[...] Aristoteles refert, 1 Metaph., c. 5. Quam [...] positionem probare videtur D. Thomas [...] cont. Gent., c. 9, et fuit Jamblici et Simpli[...] ut refert ibi Ferrariensis. Et eam etiam se[...] tur Cajetanus in Prædicam. Alii vero ex[...] nunt, bonum et malum dici genera contra[...] non proprie et in rigore sumpto nomine [...] neris, sed quia sunt conditiones gener[...] omnium contrariorum, quia semper un[...] habet rationem mali respectu alterius, [...] secundum se, quia semper unum se habe[...] privatio et defectus comparatione alteri[...] ut supra dictum est, vel respectu subjecti, [...] alterum contrariorum disconveniens est. [...] fere Theophrastus et Ammonius in Præ[...] camen. Juxta quam interpretationem dic[...] dum est contraria, secundum suas entit[...] contineri sub eodem genere, sub ratione [...] tem boni et mali quodammodo esse q[...] genera diversa, vel sub generibus diver[...] Melius tamen dici videtur, Aristotelem lo[...] tum esse de bono et malo morali, ut et[...] exposuit D. Thomas citato loco, et magis [...] bavit in 1 part., quæst. 48, art. 1, ad 3; [...] losophus ipse declaravit, adhibitis exem[...] virtutis et vitii. Est autem in moralibus c[...] trarietas non formaliter ratione malitiæ, [...] malitia in privatione consistit, ut supra, [...] put. 11, declaravimus, sed ratione ipsius [...] tus vel habitus, qui est quasi subjectum [...] litiæ; et ita etiam hæc contraria sunt e[...] dem generis, non solum in ratione qualit[...] sed etiam in ratione habitus vel actus. [...] cuntur tamen peculiariter opponi in rati[...] boni et mali, quæ sunt veluti genera dive[...] quia tantum secundum eam rationem hab[...] maximam distantiam, ut in sequenti pu[...] declarabimus.

7. *Bonum et malum an ex sententia Aristotelis sint contraria.* — Ad confirmatio[...]

ondetur, non oportere ut contraria conniant in proximo genere prædicamentali, recte ostensum est. Necesse est autem imnis ut conveniant in prædicamento, si imliate ac directe contraria sint; actio enim est immediate contraria nisi actioni; tero autem contrariæ actionis non per se et cte opponitur, sed mediante suo termino. imiliter, dispositio non est proprie conia formæ substantiali, sed contrariæ distioni, et ita non formaliter, sed dispositive ellit substantialem formam. Rursus non im continentur contraria sub eodem suno genere prædicamenti, sed semper sub uo subalterno, ut inductione patet in quaibus (et idem est de aliis prædicamentis, tenus in eis potest esse contrarietas); qualitates contrariæ, vel ambæ sunt in na specie, vel in tertia; habitus enim trariatur habitui, et actus actui, et passi- qualitas passibili qualitati. Et ratio non alia, nisi quia alias non habent convetem proportionem, ut sese expellant, et r ea sit per se transmutatio.

. *Quod et quale genus debeat esse commune rariis.* — Et ex hoc principio ulterius proendum est ad judicandum quanta esse eat hæc convenientia generica inter conia; non enim potest una generalis regula omnibus assignari; nam unum vitium est rarium alteri vitio; una autem virtus non st esse contraria alteri virtuti, cum ta differentia generica eadem sit, seu proionalis in utrisque. Oportet ergo ut tanta onvenientia, quanta sufficiat ad proporem requisitam inter contraria et effectus m, ut inter se possint directe pugnare. ac ratione dicebamus supra, habitum non rie et directe contrariari actui, sed hai, et actum actui. Et eadem ratione error is proprie et directe contrariatur opinioni e quam scientiæ, quia error etiam est dam opinio, et sic de aliis.

modo omnia contraria inter se maxime distent.

. Secundo dubitari potest de altera parla, quæ requirit maximam distantiam incontraria; nam hoc non videtur univerer convenire omnibus contrariis; virtus n propriissime contrariatur uni vitio, et en non distat maxime ab illo; magis enim at ab alio vitio extreme opposito, quia gis distat avaritia a prodigalitate, quam ralitas. Item error proprie est contrarius veræ opinioni, a qua non summe distat, magis enim distat a scientia. Denique in latitudine colorum, verbi gratia, non solum extremum extremo est contrarium, sed etiam mediis. Unde confirmatur : nam si unum contrarium tantum opponeretur alteri maxime distanti, sequitur unum uni tantum contrarium esse, quia extrema alicujus distantiæ tantum possunt esse duo; consequens autem esse falsum adducta exempla ostendere videntur, nam una virtus extremis vitiis contraria est.

10. Nihilominus dicendum est ea, quæ sunt simpliciter et absolute contraria, quatenus sub eodem genere continentur, debere maxime distare sub illo. Unde imprimis fit intelligendum hoc esse de distantia positiva; nam negativa, ut diximus, major est inter contradictorie opposita; si tamen illa, distantia dicenda est. Deinde intelligitur de distantia sub eodem genere; nam extra hujusmodi genus constat posse unum contrarium magis distare ab aliis rebus quam ab alio contrario. Tandem quod talis distantia debeat esse maxima, intelligi potest secundum positivum excessum, ut videtur esse inter albedinem et nigredinem sub genere coloris, vel solum negative, nimirum quod nulla sit major. Et hoc videtur sufficiens. Probabile enim est, quatuor primas qualitates, calorem et frigus, humiditatem et siccitatem convenire in eodem genere proximo sub qualitate passibili, sub quo calor et frigus sufficienter distant ad perfectam contrarietatem, quamvis non magis inter se distent quam siccitas et humiditas inter se; satis ergo est quod distent maxime negative. Ratio autem cur tanta distantia requiratur, est, quia alioqui contraria non se omnino mutuo expellerent, nec transmutatio unius perfecte terminaretur ad aliud, quod est de ratione perfecte contrariorum, ut ex solutionibus argumentorum magis constabit.

11. *Virtus et vitium an maxime distent.* — Virtus igitur et vitium non continentur sub eodem genere proximo in ratione habitus, et ideo non oportet ut simpliciter summe distent; hoc enim modo recte probat argumentum magis distare inter se vitia extreme contraria. At vero secundum moralem oppositionem, seu in ratione honesti et turpis, summe distant virtus et vitium, vel talis virtus et tale vitium circa talem materiam, et ideo sub ea ratione sunt simpliciter et propriissime contraria. Dico autem summe distare saltem negative, quia fieri potest ut ab

eadem virtute duo vitia æque distent, licet secundum diversas et extremas rationes. Quanquam enim absolute illud vitium, quod deterius est, magisque deficiens a recta ratione talis virtutis, simpliciter videatur summe distare ab illa, tamen secundum proportionalem rationem unumquodque dici potest habere extremam distantiam ab ea rectitudine virtutis, quam in illa destruit. Simili modo dicendum est de opinione vera, et falsa, seu errore ; summe enim distant sub suo genere, scilicet, opinionis, si veram habeant contrarietatem ex parte objecti. Nam si solum differant quasi relative, non sunt contrariæ, cum eadem opinio possit esse successive vera et falsa ex mutatione objecti. Igitur quod error plus distet a scientia contrariæ veritatis quam ab ejusdem opinione, non est contra rationem alterius contrarietatis, quia est distantia in alio genere, in quo scientia et opinio non habent tam propriam contrarietatem. De mediis autem coloribus respectu extremorum (et idem de quocumque medio, quod sit per participationem utriusque extremi), dicendum est non esse simpliciter et absolute contrarios ipsis extremis; sed tale medium opponitur uni extremo per participationem alterius, et e contrario. Unde non omnino illa excludunt, sed in se continent, vel formaliter, vel virtute, ut infra declarabimus. Cum autem dicuntur contraria extreme distare, intelligendum est de contrariis quæ per sese et omnino contraria sunt ac se expellunt.

Sitne unum uni tantum contrarium.

12. Atque in eisdem contrariis verum habet, uni unum tantum contrarium esse, ut exponit Aristoteles, 10 Metaph., c. 6, 8 et 9, ubi ait hoc habere verum in extreme contrariis, non in mediis. Et ideo non obstat quod malum et bono et malo opponatur, ut idem Aristoteles dixit, c. de Oppositis; nam uni opponitur ut extremo, alteri ut medio. Vel etiam dicere possumus, tunc unum contrariorum tantum habere aliud contrarium, quando illud est adæquatum, ita ut secundum totam latitudinem ejus illi opponatur. At vero quando virtus habet duo vitia extrema sibi contraria, neutrum illi adæquate opponitur, id est, secundum totam latitudinem materiæ et actuum ejus ; liberalitas enim, verbi gratia, tum ad dandum, tum etiam ad retinendum quando et quomodo recta ratio dictat, inclinat ; avaritia vero per se solum illi opponitur, quatenus inclinat ad dandum ; prodigalitas vero, e contrario, quatenus inclinat ad retinendu[m]. Ex his ergo satis manet exposita illa pars [de]finitionis contrariorum, quod sub eodem [ge]nere maxime distare debeant.

An se mutuo contraria expellant.

13. *Ratio dubitandi.* — Tertio dubitari [po]test, quomodo etiam verum sit contraria [ha]bere se expellere mutuo circa idem subj[ec]tum ; multa enim contraria esse vident[ur], quæ non habent hanc vim. Frigus enim [non] potest expellere calorem ab igne, nec sicc[itas] expellere potest humiditatem ab aqua, [nec] nigredo albedinem a nive. Et in intellectu [er]ror non potest expellere scientiam, cum [ta]men scientia facile expellat errorem, præ[ser]tim si loquamur de actibus, inter quos e[st] est propria contrarietas; in habitibus enim [in]terdum accidere potest, ut error expe[llat] scientiam intercedente oblivione, quod [est] quasi per accidens. Et confirmatur : nam [cum] unum contrarium dicitur expellere aliud, [vel] intelligitur effective, et hoc non, quia [non] omnia contraria habent vim efficiendi, ut [pa]tet de albedine et nigredine, voluptate et [tri]stitia, et similibus ; vel intelligitur formal[iter], et hoc etiam non est universale ; nam ex[pul]sio formalis solum est inter ea quæ in eo[dem] subjecto simul esse possunt, et formaliter [repu]gnare ; nam si unum non sit in subje[cto] quando aliud ingreditur, jam non est for[ma]lis pugna ; sed hoc etiam commune non [est] contrariis omnibus ; nam saltem duo a[ctus] vitales contrarii nunquam possunt ita [repu]gnare.

14. *Contraria debent versari circa [idem] subjectum. — Duo corpora an sint contr[aria] quoad præsentiam in eodem loco.* — In [hac] particula tres conditiones contrariorum [con]tinentur : una est, quod versentur circa [sub]jectum, quia per se sumpta non possunt i[nter] se habere repugnantiam nisi ordine ad [ali]quod tertium, quod non potest esse nisi [sub]jectum. Et ideo duo subsistentia ut sic [non] possunt esse sibi contraria, quatenus [sub]sunt, quia non respiciunt subjectum, in [quo] possint contrarietatem exercere. Dices : u[num] subsistens potest agere in aliud ad des[truc]tionem ejus. Respondeo solum posse a[gere] aliquid ei inhærens ; nam si efficiat re[m] tam subsistentem ut sic, non aget ad des[truc]tionem, sed potius ad ejus productionem [vel] conservationem. Id ergo, quod alteri inh[æret], potest esse contrarium, non ipsi cui inh[æret] ut sic, per se loquendo, nam illi potius [...]

r, suoque modo illud perficit, sed alteri, ıod etiam inhærere possit. Dices : unum rpus est contrarium alteri quantum ad æsentiam et existentiam in eodem loco, quæ ntrarietas non sumitur in ordine ad idem bjectum, sed in ordine ad idem spatium aginarium, quod non potest simul duobus rporibus repleri. Respondeo, illam non ıe propriam contrarietatem, sed repugnanm quamdam generalius dictam, quæ non tur ex propria oppositione, cum quantita- illæ et præsentiæ sint ejusdem speciei et ionis, sed oritur ex peculiari limitatione et ıditione quantitatis, quæ natura sua impe- rabilis est cum alia simili quantitate.

5. Ex eis vero clare colligitur secunda ıditio, nimirum, subjectum contrariorum sic esse debere unum et idem, ut supra ım diximus, intelligendo per subjectum ıus physicum contrariorum, quia ut sibi ugnent, oportet ut versentur circa idem. es calorem existentem in igne repugnare ori existenti in aqua. Respondetur repu- re quasi mediate, quia potest immittere quam alium calorem expellentem frigus ; nim talem virtutem non haberet, illi non ıgnaret; immediate ergo contrarietas ver- r inter formas circa idem subjectum.

3. *Contraria versari debent circa idem ino subjectum.* — Ex quo licet obiter colli- responsionem ad interrogationem supe- factam de expulsione effectiva aut for-. Dicendum est enim per se ac intrinsece ıiri expulsionem formalem ; nam effec-, neque est semper necessaria, ut ar- entum supra factum probat ; neque est ediata, ut dixi ; nec semper exercetur qualitatem contrariam, sed per aliam em vel eminentiorem, ut eadem volun- fficit actus contrarios. Falsum est autem, lsionem formalem requirere simulta- o existentiam utriusque formæ in eodem ecto ; imo hoc ipsum est contra rationem lsionis formalis, quæ in hoc consistit, ut tus formalis unius formæ ex natura rei gnet in eodem subjecto cum effectu for- alterius ; si autem formæ sunt simul, tum ad id non habent effectus formales gnantes, unde quantum ad id non ha- propriam contrarietatem, ut sect. 4 de- bimus. Unde, si fortasse, dum ita simul unt, una forma operetur aliquid ad de- tionem alterius (quod raro vel nunquam ngit, ut postea videbimus), jam illa non xpulsio formalis, sed effectiva, quia non est nisi efficiendo aliquid aliud, quod sit formaliter incompossibile cum præexistente forma; ut si calor et frigus ut quatuor sint simul, non potest ille calor quicquam operari ad destructionem frigoris, nisi operetur ad augmentum sui, quod est formaliter incompossibile cum tanto frigore.

17. *Contraria mutuo se debent ab eodem expellere.* — Tertia conditio in illa particula contenta est, quod hæc expulsio sit mutua. Cujus ratio facilis est ex proxime dictis ; nam hæc expulsio non est effectiva, sed formalis, et ideo non attenditur juxta vim agendi, sed juxta modum informandi. Ex quo necessario sequitur ut sit reciproca ; nam si effectus formalis unius qualitatis est per se et directe repugnans cum effectu formali oppositæ qualitatis, necesse est ut etiam e converso formalis effectus alterius alteri repugnet. Contra hanc vero conditionem specialiter procedit objectio supra facta, ad quam breviter dicendum est, solum oportere hanc expulsionem esse mutuam, quantum est ex vi propriorum effectuum formalium talium qualitatum ; nihilominus tamen ex parte agentium contingere posse, ut ab aliquo subjecto non possit expelli aliquod contrariorum, vel propter dimanationem a propria forma, si sit adeo intrinseca ut impediri non possit ab extrinseco agente, vel si sit dispositio ita necessaria ut illa ablata statim subjectum corrumpatur. Et ideo Aristoteles, cap. de Oppositis, cum dixisset contraria sese vicissim expellere, addidit, *nisi alterum insit a natura.*

Corollaria ex præcedenti doctrina.

18. *Differentia inter contraria et relativa. —Conciliantur duo loci Aristotelis.* — Ex hac declaratione definitionis contrariorum colligi facile possunt variæ differentiæ contrariorum ab aliis oppositis, quæ partim in discursu hujus et præcedentis sectionis tactæ sunt, partim sumuntur ex Aristotele, in cap. de Oppositis. Ex quibus tres hoc loco breviter notandæ et declarandæ sunt. Prima est proprie inter contraria et relativa. Nam in relativis unum oppositorum infert existentiam alterius, non vero in contrariis ; *non enim si unum est* (ait Aristoteles), *aliud necessario erit ;* quod etiam dici potest de privative aut negative oppositis ; tamen, quia in illis alterum extremum nihil est, ad contraria specialiter accommodatur. Videtur tamen huic doctrinæ repugnare idem Aristoteles, 2 de Cœlo, text. 18, dicens : *Si unum contrariorum sit in re-*

rum natura, aliud etiam esse debet. Respondetur, proprium sensum illius differentiæ esse unum relativorum ex propria et intrinseca ratione inferre existentiam alterius sibi oppositi, quatenus ejus esse consistit in respectu ad illud; unum vero contrariorum non ita inferre aliud ex sua particulari natura, sed potius, quantum est ex se, destruere illud. Nihilominus tamen verum esse potest quod alio loco Aristoteles intendit, scilicet, in ordine tamen ad complementum universi necessarium fuisse ut, existente uno contrariorum, existeret etiam aliud, tum propter rerum varietatem, ex qua pulchritudo universi consurgit; tum etiam propter vicissitudinem corruptionum et generationum, qua universum conservatur; tum denique quia eadem est potentia contrariorum, quæ in diversis saltem subjectis petit in actum revocari.

19. *Differentia contrariorum a contradictoriis.* — Secunda differentia maxime versatur inter contraria et contradictorie opposita, quæ suo modo extendi potest etiam ad opposita privative. Nam inter contraria quædam sunt immediata, alia, quæ medium habent; contradictoria vero semper carent medio. Circa quam differentiam est advertendum, triplex medium excogitari posse inter opposita. Primum dici potest ex extremis, quod proprie dicitur esse per participationem extremorum, quia ex illis refractis vel virtute vel formaliter constat, ut sect. 4 declarabimus. Secundum dici potest medium inter extrema, ut est virtus inter vitia, quod cum præcedente convenit, quia est aliqua forma positiva; differt tamen, quia non componitur ex extremis, quamvis materialiter in aliquo cum utroque conveniat, ut explicui super lib. 10 Metaph., cap. 10. Tertium medium dici potest absque extremis, id est, per solam abnegationem extremorum. Quædam ergo contraria sunt immediata quantum ad positivum medium, ut amor et odium; alia vero carere etiam solent medio per abnegationem extremorum respectu adæquati subjecti, in quo inveniri possunt, ut Aristoteles docet in c. de Oppositis, qui tamen exempla adhibet in quibusdam, quæ non sunt proprie contraria, ut sunt par et impar, sanum et ægrum. At vero inter contradictoria nullum medium ex his locum habet, ut per se constat, et latius dicemus infra, disput. 54, sect. 5. Inter privative autem opposita non potest dari medium positivum, ut per se constat, quia nihil potest coalescere ex affirmatione et negatione quam includit privatio; neque etiam cogitari potest forma positiva inter negationem et habitum positivum cui opponitur. E in hoc differt privativa oppositio a contrari absolute sumpta. At vero medium per abnegationem reperiri potest aliquo modo inte privative opposita, in quo differunt a contra dictoriis, ut latius declarabimus dicta disput 54, conveniunt autem cum contrariis, lice in hoc habeant aliquam diversitatem, nar contraria habere possunt hoc medium, etiai in subjecto capaci; carere enim potest volur tas et virtute et vitio; privative autem opp sita solum possunt habere hoc medium i subjecto extraneo et incapaci; nam si subje tum sit aptum, necesse est ut vel habeat fo mam, vel illa careat; quod si careat, priv tum erit, cum aptum jam supponatur. Et h jus ratio a priori est, quia, cæteris paribu immediatior, formalior ac major est oppo tio privatorum, quæ in negatione consist quam contrariorum, quæ positiva est. Un etiam obiter intelligi potest quod, licet d formæ sint contrariæ, privationes earum n lam inter se habent oppositionem, ideoq possunt esse simul in eodem subjecto capa ut ostensum est.

20. *Differentia inter opposita contrari privative.* — Tertia differentia assignatur i ter contraria, et privative opposita, scilic quod inter contraria est mutua transmuta et vicissitudo circa idem susceptivum, sc cet, quantum est ex parte eorum, ut in d nitione explicatum est; inter privative tem opposita non est ita, quia a negatione habitum non est regressus. Quæ differe etiam inter privationem et negationem a gnari solet, et ideo latius a nobis explic tur dicta disput. 54.

SECTIO III.

Utrum propria contrarietas in omnibus et qualitatibus inveniatur.

1. In hac sectione declarandum est modo hæc oppositio tribuatur qualitati proprietas ejus, scilicet, in omni rigore proprium dici solet, quod convenit omn soli, ac semper; quanquam de hac ul conditione nulla in præsenti sit quæstio; si qualitas habet contrarium, ex natura illud habet, et hoc sensu dicetur semper habere, sive illud existat, sive non, de etiam jam diximus sectione præcedente, modo possit esse vel non esse necessar

liæ igitur duæ conditiones hic breviter de- ırandæ sunt.

on omnem qualitatem habere contrarium.

2. *Habitus principiorum non habet contra- ım.* — Et primum quidem dicendum est, n omni qualitati convenire ut habeat con- rium. Hoc facile patet discurrendo per om- ı quatuor species qualitatis. Nam inter bitus nonnulli sunt, qui non habent con- rium, ut habitus principiorum; est enim ısi spirituale lumen adeo perfectum, ut ı possit habere positivum contrarium, d illud expellat a suo subjecto. Idemque nor esse valde probabile de scientia, quia m est perfectum lumen, estque in quodam eriori genere, quod attingere non potest itus, qui ei valeat repugnare. Unde error gis proportionate opponitur opinioni, cum sub eodem genere continetur, quam ntiæ; licet, latius loquendo, soleat error contrarius scientiæ. Species etiam inten- ales contrarium non habent; species enim et nigri simul insunt sine repugnantia. itus item infusi, ut ego opinor, non ha- proprie contrarium, quia sunt in supe- quodam ordine, in quo esse non pos- inordinati habitus, qui studiosis habiti- illius ordinis opponantur. Quanquam in iori ordine possint esse habitus, scilicet uisiti, qui cum illis superioribus habitibus ıare aliquo modo possint, non tamen per tam ac propriam contrarietatem, hanc ı habent cum aliis habitibus acquisitis, jusdem ordinis. Inter actus etiam seu iones appetitus ponit D. Thomas in 1. 2, 3, art. 3, actum iræ, qui non habet pas- m contrariam; actus autem immanen- ıt supra diximus, in prædicamento qua- s, et in specie dispositionis collocantur.

Propria potentia caret contrario.—Rur- in secunda specie constat intellectum, ıtatem, et similes potentias non habere ·arium; imo in hac specie, si potentia rie sumatur, vix, credo, invenietur ali- quæ contrarium habeat. Dico autem, *si rie sumatur*, id est, ut in re ipsa condis- itur a passibili qualitate; nam si omnis tas passibilis, quæ activa est, sub hac ne ponatur in illa specie potentiæ, con- plures esse potentias, quæ habent con- ım. In tertia itaque specie, majori ex inveniuntur qualitates habentes con- ım; aliqua tamen reperiri potest quæ areat, ut lux, et si fortasse sunt aliquæ aliæ nobis ignotæ. In quarta denique specie nulla est propria contrarietas; una enim figura non est alteri contraria, licet sit diversa; pulchritudo autem et deformitas, quæ solent numerari ut contrariæ, magis videntur privative opponi. Quod si aliqua ex parte contrarietatem includunt, id est in quantum aliquam passibilem qualitatem ad suam constitutionem requirunt.

4. Ratio autem hujus varietatis in qualitatibus inventæ vix potest alia reddi, nisi quia hæc proprietas non consequitur positive (ut sic dicam) ex præcisa ratione qualitatis ut sic, sed ex determinatis rationibus diversarum qualitatum, quæ juxta diversas naturas et fines earum hanc proprietatem participant, quæ generi qualitatis ut sic non repugnat. Aliæ vero qualitates secundum proprias differentias et munera non habent naturam aptam ad hujusmodi oppositionem, quod quidem in diversis qualitatibus ex diversis capitibus provenire potest, ut in figura, ex eo quod solum est quidam terminus quantitatis; in intellectu et voluntate, quia sunt facultates intrinsece consequentes spiritualem substantiam; in lumine vero, quia est qualitas nobilissima, et communis corporibus incorruptibilibus, et sic de aliis.

Quomodo contrarietas sit vel non sit propria qualitatum.

5. Secundo dicendum est, non solas qualitates habere contrarium, quamvis sub aliqua ratione possit hoc eis singulariter attribui. Declaratur breviter utraque pars. Et primum constat, juxta communem modum sentiendi philosophorum, motibus et actionibus contrarietatem attribui, quæ tamen qualitates non sunt, quod satis esset ad prioris partis probationem; est autem advertendum, inter mutationes vel motus duplicem inveniri oppositionem. Una est inter generationem et corruptionem, et omnes alias quæ ad modum corruptionis et generationis se habent, ut intensio et remissio, et hæc oppositio non est proprie contraria, sed privativa, quia altera ex his mutationibus, scilicet, corruptio, non est positiva, sed privativa. Alia vero est oppositio inter actiones vel mutationes positivas, ut inter calefactionem et frigefactionem; et inter has potest inveniri propria contrarietas, quæ radicaliter nascitur ex contrarietate terminorum, ut ex 5 Physicor. constat. Unde qualis fuerit contrarietas inter terminos, talis erit inter ipsas mutationes.

6. Dupliciter autem possunt duo termini mutationum dici contrarii. Primo, ex eo solum quod sunt duo extrema alicujus latitudinis, quæ potest successive pertransiri, ab uno ad alterum terminum tendendo vel redeundo. Et hæc contrarietas non semper est propria, sed ita appellatur per quamdam imitationem; ut duo extrema puncta unius lineæ revera non sunt contraria, cum sint ejusdem rationis; tamen si considerentur quatenus ab uno potest iri ad aliud, et e converso, sic dicuntur habere contrarietatem in ratione terminorum, quia sunt termini positivi, et habent quamdam repugnantiam in ordine ad tales motus. Alio vero modo possunt termini mutationum esse contrarii propriissima contrarietate supra definita, quomodo calor et frigus sunt termini contrarii respectu oppositarum alterationum. Prima ergo contrarietas late sumpta communis est aliis rebus vel mutationibus, ut constat; secunda vero solum est inter qualitates vel inter mutationes ad qualitates, proprie contrarias, ratione ipsarum qualitatum.

7. *Radix omnis contrarietatis est in qualitatibus.* — Hoc ergo modo convenit specialiter soli qualitati habere contrarium, nempe proprie ac perfecte, et tanquam radici et fundamento, ratione cujus talis contrarietas in ipsis actionibus vel mutationibus participatur. Unde in ipsis etiam mutationibus augmenti et decrementi (si attente res consideretur), oppositio magis est ratione privationis, quam propriæ contrarietatis. Inter motus autem locales, contrarietas potius est in quadam diversa habitudine inter eosdem terminos, quam in substantia vel entitate ipsorum motuum, qui alioqui esse possunt ejusdem rationis, ut sunt, verbi gratia, inter motus aut ab Athenis ad Thebas, aut a Thebis ad Athenas.

Extra prædicamentum qualitatis, actionis et passionis, propriam contrarietatem non inveniri.

8. *In formis substantialibus cur non sit contrarietas.—Differentiæ substantiales non sunt physice contrariæ.* — Omissis autem motibus et mutationibus, vel actionibus, in rebus aliorum prædicamentorum extra qualitatem nulla est propria contrarietas. Quod quidem de substantia expresse docet Aristoteles in cap. de Substantia; estque satis notum de materia prima et de formis vel substantiis subsistentibus, ut sic, quia non respiciunt subjectum in quo possint habere contrarium. De form autem substantialibus difficilius redditur r tio, cur inter formam ignis et aquæ, verb gratia, non sit propria contrarietas; nam v dentur sub genere formæ elementaris summ distare, et ab eodem subjecto mutuo se e pellere. Quidam respondent, illas formas n esse contrarias, quia non se ita expellunt eodem subjecto, ut illud ab una ad alia successive transeat per aliquod medium, qu participet extrema. Sed certe hoc non est n cessarium ad contrarietatem; amor enim odium contraria sunt, inter quæ non transitus successivus, nec per medium po tivum, quod constet ex extremis. Videtur er dicendum, inter formas substantiales n esse propriam contrarietatem, quia respe materiæ non habent repugnantiam ex pe liari conditione, sed ex generali ratione f mæ substantialis absolute constituentis sentiam, seu speciem rei. Et propterea eti non opponuntur ut propria extrema alicu generis, quæ ex propriis rationibus illam p priam ac peculiarem repugnantiam inter habent, quo modo intelligenda est contrar rum definitio. Ex quo a fortiori constat eti inter differentias substantiales non esse p priam contrarietatem, præsertim physica de qua loquimur, quamvis metaphysice leant contrariæ appellari. De aliis vero pr dicamentis accidentium nulla est difficult ut patet ex dictis supra de quantitate, et discursu cæterorum constabit.

SECTIO IV.

An contraria possint aliquo modo simul esse eodem subjecto.

1. Duo præcipue in hoc titulo contin tur: primum est, an naturaliter possint c traria simul esse, saltem refracta seu remis nam si sint perfecta, non est locus quæs ni, ut ex ipsa definitione constat, quæ tem intelligi debet ex natura rei. Ex quo tur altera quæstio, an saltem de potentia soluta et supernaturaliter possint contr simul esse, etiam in esse perfecto.

An ex natura rei contraria simul esse re gnent, etiam in gradibus remissis.

2. *Aliquorum sententia.* — Circa prio partem, aliqui existimant, qualitates con rias in nullo gradu, etiam remisso, possi mul esse ac formaliter in eodem subjecto, solum virtualiter, ut sunt colores extrem

ediis. Ita tenet Gregor., in 1, dist. 15, q. et sequitur Soncinas, 10 Metaph., quæst. . Fundamentum eorum est, quia qualita- non sunt contrariæ ex vi intensionis, sed vi suæ essentiæ specificæ, dicente Aris- ele, 10 Metaph., text. 13 et 14, contrarie- em esse oppositionem secundum formam, e forma seu essentia integra est in quo- ique gradu quantumvis remisso ; ergo. undo, quia qualitates mediæ inter extrema t veræ qualitates constitutæ in aliqua spe- qualitatis ; ergo non possunt constare ex s extremis formaliter sumptis, quia im- sibile est ex speciebus diversis et comple- n suo genere tertiam speciem componi. ecedens vero patet inductione in colori- mediis; negari enim non potest quin sint prie ac per se qualitates : idem autem vi- r de temperamento, verbi gratia, ad for- n misti ; nam sicut forma illa est per se ita et dispositio ad illam; ergo in illa itate non sunt extrema formaliter, sed te ; ergo, eadem ratione, idem dicendum uotiescunque videtur dari qualitas media hæc extrema. Tertio, adducit Soncinas ulla testimonia Comment. et D. Thomæ, infra proponemus.

repugnare contraria in gradibus remissis, ostenditur.

Nihilominus dicendum est, fieri posse aliter ut duæ qualitates, quæ in esse cto et intenso simul esse non possunt, dibus remissis simul sint in eodem sub- Hæc est communis sententia Metaphy- um in lib. 10, ubi Javel., q. 13, et Ca- us, in 17, q. 2, ad argum. cont. 2 concl.; l., 2 de Gener., quæst. 6, et alii quos us citabimus. Et videtur manifesta hæc ntia Aristotelis, 5 Physicorum, cap. 2 et i ait, aliquod esse magis minusve tale, plus minusve habet de admistione con- Et cap. ultimo, text. 62, fatetur con- aliquo modo esse simul in eodem, et Partib., c. 1, dicit, primam compositio- esse ex quatuor primis qualitatibus. que sumitur ex 2 de Anima, text. 123 , et ex aliis locis quæ supra citavimus, tatione 15, sect. 10, num. 41 et sequen-

Et potissimum probatur hæc sententia ientia, quæ tam evidens videtur, ut eam e sine cogente ratione philosophicum it. Quando enim aqua calefit ab igne, is videtur aliquem formalem calorem in se recipere, et tamen non statim amittit totam frigiditatem ; manent ergo ibi simul illa duo contraria refracta. Deinde alias sequitur frigiditatem, verbi gratia, nunquam intendi aut remitti, sed statim ac incipit actio ignis in aquam, omnino desinere totam illam qualitatem, quæ est frigiditas, et aliam novam introduci simplicem et virtute continentem calorem et frigus; consequens est falsum : ergo. Sequela probatur, quia cum primum ignis agit in aquam, aliquam positivam qualitatem in eam introducit ; ergo vel illa est formalis calor remissus, remittens etiam frigiditatem, et hoc est quod intendimus ; vel est aliqua qualitas expellens omnino frigiditatem formalem, et ita nunquam frigiditas poterit remitti. Minor autem probatur, quia si hæ qualitates primæ non sunt intensibiles et remissibiles, certe nullæ sunt, quod quam sit falsum, ostendemus disputatione sequente.

5. Et confirmatur præterea, quia si per primam actionem ignis in aquam tota expellitur frigiditas, et media qualitas introducitur, ergo, quamdiu ita progreditur actio, ut illa qualitas plus de calore quam de frigore virtualiter contineat, necessarium est totam illam qualitatem perire, et novam introduci. Consequens autem est falsum; ergo. Sequela patet, tum a paritate rationis : nam si frigiditas intensibilis non est, et tota statim perit per actionem ignis, cur non etiam illa qualitas media ? Tum etiam quia fieri non potest ut una et eadem simplex qualitas per simplicem actionem intendatur, quatenus virtute continet unum extremum ; et remittatur, quatenus virtute continet aliud. Nam si talis qualitas habet gradus intensionis, omnes sunt inter se proportionati, et ejusdem essentialis rationis; et ideo in omnibus et singulis est proportionalis participatio, seu virtualis continentia extremorum. Ut, verbi gratia, si color rubeus virtute continet albedinem magis quam nigredinem , in singulis gradibus illius coloris idem modus continentiæ reperitur ; unde quoties intenditur ille color, intenditur etiam major illa virtualis participatio albedinis quam nigredinis ; et sic de aliis. Cum ergo per actionem caloris, in tepiditate fiat major participatio caloris quam frigoris, et antea e contrario res se haberet, non potest id fieri per solam intensionem ejusdem simplicis qualitatis; alias et illa qualitas simul intenderetur et remitteretur, et gradus illi non essent ejusdem rationis essentialis, nec proportionati inter se. Oportet

ergo ut semper fiat mutatio totius qualitatis mediæ, et veluti mistæ, in aliam confectam ex diversa mistione. Consequens autem esse falsum patet, quia oportebit vel illam mutationem non esse continuam, quod est contra veritatem et experientiam, ut sequenti disputatione dicemus ; vel certe oportebit in successione talis mutationis infinitas qualitates medias mutari, quia in quolibet instante qualitas media aliter se habet, et non per intensionem vel remissionem ; ergo per mutationem unius qualitatis in aliam. Hoc autem ultimum consequens est etiam impossibile, ut ostendemus in simili latius disp. sequente, sect. 1.

6. *Ratio a priori conclusionis.* — Ratio autem a priori sumenda est, destruendo fundamentum contrariæ sententiæ, quia non est necesse ut omnia contraria sese mutuo expellant ex vi suarum rationum essentialium præcise sumptarum, quia neque Aristoteles id dixit in 10 Metaph., ubi citatur ; neque experientia, aut aliqua ratio probabilis ostendit hanc esse contrariorum naturam. Aristoteles enim, loco citato, solum dicit contraria debere maxime distare sub eodem genere, et sese mutuo expellere ab eodem subjecto, ex quo recte sequitur formalem contrarietatem esse inter aliquas formas essentialiter differentes; non tamen sequitur habere formalem repugnantiam ex præcisis entitatibus essentialibus, in quocunque gradu remisso existant. Possunt ergo inter se repugnare quoad excessum latitudinis vel intensionis, etiamsi in inferioribus gradibus non repugnent. Potestque in qualitatibus physicis hoc declarari, quia qualitates contrariæ respiciunt idem subjectum secundum eamdem capacitatem. Nam, licet aliqui (ut Javellus, 10 Met., quæst. 13), dicant subjectum non esse susceptivum contrariorum, nisi secundum diversam capacitatem et dispositionem, id tamen non est verum, per se et generaliter loquendo, de sola potentia receptiva contrariorum ut sic, ut patet de voluntate, superficie, etc. Constareque potest ex eis quæ supra, disputatione decima quarta, dicta sunt de causa materiali accidentium. Hæc ergo capacitas subjecti extenditur ad certam graduum latitudinem, quæ impleri potest, vel per unam tantum qualitatem, si perfecte intensa sit, vel ex admistione plurium in gradibus remissis. Atque ita fit ut possint formæ habere contrarietatem et repugnantiam secundum intensos gradus, in quibus latitudinem excedunt, licet in remissioribus possint esse simul.

7. Hinc etiam sequitur, interdum posse contraria esse simul in gradibus remissis æqualibus, qui ad implendam latitudinem sufficiant; interdum vero in inæqualibus; et aliquando posse excedere unum contrariorum, interdum aliud, cum prædicta proportione, quæ latitudinem impleat, et non excedat. Unde obiter etiam solvitur ratio quædam quæ objici solet; nam si, verbi gratia, albedo ut quatuor et nigredo ut quatuor possunt esse simul in eodem subjecto, ergo color rubeus et viridis poterunt esse simul in pluribus gradibus, vel in summo, quia media minus se opponuntur quam extrema. Negatur enim consequentia, quia subjectum non est capax nisi tantæ latitudinis coloris ex quibuscunque gradibus impleatur. Unde licet colores medii minus distent in natura, tamen quantum ad coexistentiam in subjecto non minus repugnant quoad gradus intensos.

Objectiones contra datam resolutionem.

8. Dices : si contraria sunt simul hoc modo, ergo simul denominant subjectum; ergo simul erit calidum et frigidum; at ex denominationibus contrariis inferuntur contradictoriæ. Et confirmatur, quia si hujusmodi qualitates possunt esse simul, etiam motus, qui ad illas tendunt, usque ad tales gradus, quia non est major contrarietas inter motus quam inter terminos.

Quomodo contrariæ formæ simul denominent.

9. Circa principale argumentum, Capreolus, Javellus, et alii, laborant, ut omnino defendant utramque qualitatem contrariam non denominare subjectum, quia putant ex denominationibus contrariis necessario inferri contradictorias. Sed in hoc cavenda est æquivocatio, ne sit contentio in verbo denominandi. Nam potest intelligi de denominatione verbali (ut sic dicam), quæ consistit in usu nostræ locutionis et impositionis nominum. Et sic verum est, nos non vocare simpliciter tale nisi a forma prædominante, et quia non possunt ambæ formæ contrariæ prædominari, ideo denominatio semper est una tantum. Quam quidem denominationem, quando formæ sunt æquales, nos non sumimus ex una vel altera forma, sed ex tali conjunctione utriusque; ita ut licet denominatio

bis sit simplex, in re sit quasi collectiva. cum dicimus aquam esse tepidam, perinde ac si diceremus esse affectam frigore ac ore cum quadam æqualitate. Hanc autem ualitatem vel excessum nos non mensuras ex re ipsa, sed ex sensu nostro, vel actate. Unde aquam interdum vocamus pliciter calidam, licet forte in re plus hat frigoris quam caloris, quia calor magis et sentitur. Alio modo intelligi potest ominatio realis, id est, quæ in re ipsa tit ex vi adhæsionis formæ ad subjectum, osset proprio conceptu et nomine signi-i. Et hoc sensu verum est duas formas rarias, eo modo quo sunt simul, duas denominationes, quia duos habent effecormales, qui propriis nominibus possunt ificari; licet de facto non sint imposita mplexa nomina, quæ illos significent, en complexe dicere possumus, idem esse um ut sex, et frigidum ut duo, vel quid e. Hæ tamen denominationes non init contradictorias, quia revera non sunt ariæ; nam, licet dicantur sumi a formis ariis quasi materialiter, non tamen forer ut contrariæ et repugnantes sunt.

s ad contrarias qualitates quando possint esse simul.

Ad confirmationem respondet Javellus , motus contrarios acquisitivos non esse simul; si vero unus sit acquisitio, amissio, posse esse simul. Sed non bene ndet. Quia si acquisitio et amissio sint em qualitatis et secundum idem seu eampartem subjecti, non possunt esse simul, rivative opponuntur, ut intensio et remisloris. Si vero sint acquisitio et amissio ariarum qualitatum, ut intensio frigoris, aissio caloris, de quibus ipse loquitur, on sunt motus contrarii, sed potius partiales mutationes componentes unam ram transmutationem, per recessum ab ermino, et accessum ad alium. Neque procedit argumentum, sed de motibus sitivis contrariorum terminorum. De s etiam, si cum proportione loquamur, potest absolute negari quin eo modo, ermini possunt esse simul, possint etiam psi motus acquisitivi, usque ad gradus sos.

Duobus itaque modis potest se habere tum talium mutationum: primo, ut sit affectum tota latitudine graduum concum qualitatum, ut, verbi gratia, quod habeat sex gradus caloris, et duos frigoris, vel in alia simili proportione; et tunc impossibile est simul moveri motibus acquisitivis illarum qualitatum, quia statim subjectum excederet latitudinem, et inciperet habere illas qualitates ultra gradus remissos. Secundo potest intelligi subjectum non habens plenam illam latitudinem, ut si omnino careat frigore et calore, vel habeat aliquid caloris, et nihil frigoris, aut e contrario. Et tunc nihil repugnat tale subjectum simul moveri ad utramque formam illam usque ad obtinendam plenam latitudinem graduum consurgentem ex gradibus remissis utriusque formæ, idque convincit argumentum factum, quia non est major contrarietas inter mutationes, quam sumatur ex terminis.

12. Neque est verum quod Javellus objicit, tantam esse oppositionem inter has mutationes ad contrarios terminos in esse remisso, quanta est inter motum et quietem respectu ejusdem termini; nam motus et quies opponuntur privative; illæ autem mutationes in rigore non opponuntur, quia termini contrarii in esse remisso ut sic vere ac formaliter contrarii non sunt. Unde cum Aristoteles negat, in 5 Physic., motus contrarios posse esse simul, loquitur proprie ac formaliter de contrariis, quatenus veram oppositionem habent; sicut etiam in universum negat contraria posse esse simul, quod intelligendum est secundum eum statum, in quo vere sunt contraria.

13. Atque hinc colligimus, quando termini mutationum ita se habent ut in nullo gradu possint esse simul, tunc etiam mutationes contrarias in nullo gradu fieri posse simul in eodem subjecto. Exemplum sumere possumus ex motu locali; nam quia idem corpus non potest esse simul in duobus locis, nec secundum se totum, nec secundum eamdem partem, ideo non potest moveri simul motibus contrariis secundum totum, aut secundum eamdem partem. Anima vero rationalis, quæ informat diversas partes, simul potest cum illis moveri motibus aliquo modo contrariis, quia simul esse potest tota in diversis locis partialibus. Et consimili ratione existimo, actiones animi vitales et immanentes contrarias, simul esse non posse etiam in gradibus remissis, quia actus ipsi vitales quoad hoc majorem habent repugnantiam, quam aliæ qualitates physicæ, vel quam ipsi habitus, propter intrinsecum et actualem modum afficiendi quem habent, et quia unus

actus actualiter destruit objectum alterius. Nec refert quod interdum potest homo tristari ac delectari, quia, ut notavit Alexan., lib. 1 Natur. quæst., in 12, et ex illo Zimara, in Tabula, verbo *Contraria*, et D. Thom., 3 p., quæst. 84, art. 9, ad 2, hi actus vitales non sunt contrarii, nisi sint de eodem objecto ; nemo autem simul tristatur et gaudet de eodem objecto, formaliter loquendo, sed de diversis, quod latius notavi et explicui in 1 tom. tertiæ partis, disp. 38, sect. 3.

Satisfit fundamentis contrariæ sententiæ.

14. *Qualitates mediæ compositæne, an simplices.*—Fundamentum igitur principale contrariæ sententiæ solutum jam est. Ad secundum vero argumentum, quod est de qualitatibus mediis inter extreme contrarias, respondetur, verum esse interdum qualitatem mediam esse vere ac per se unam, in qua non sunt contraria formaliter in esse remisso, sed tantum virtualiter. Et probabile est hujusmodi esse colores medios, rubeum, viridem, etc., quia revera sunt propriæ species coloris. Et fortasse de his loquitur Commentator, 4 Metaphys., text. 27, ubi ait, contraria habentia medium, esse in medio in potentia, non in actu, id est, virtualiter, et non formaliter; statim enim adhibet exemplum de albedine et nigredine, ut sunt in colore medio. Quod expresse declarat 10 Metaphys., text. 7, dicens : *Non debet aliquis dicere, quod colores componuntur ex duobus, scilicet albo et nigro*, nempe formaliter. Et eodem modo posset exponi D. Thom., in 3, dist. 14, art. 2, quæst. 3, ad primum, cum ait : *In minus albo non est aliqua nigredo, sed albedo minus intensa.* Quanquam ibi potius videatur loqui formaliter de minus albo ut sic, quod per se nec colorem medium, nec nigredinem requirit, sed albedinem remissam. Itaque non negamus quin aliquando medium inter contraria esse possit vere unum, et virtute tantum continens extrema, et non formaliter, etiam in esse remisso, non quia repugnet omnia contraria sic esse simul, sed quia in aliquibus mediis qualitatibus fit perfecta mistio, per transmutationem extremorum in unum medium virtute continens extrema. Hæc autem mistio non potest fieri semper in omnibus contrariis, sed solum imperfecte per formalem conjunctionem utriusque contrarii in esse remisso, ut de tepiditate ex frigore et calore composita ostensum est. Et in habitibus animæ id etiam est manifestum; non enim coalescit unus simplex habitus ex vitio et virtut oppositis in esse remisso. Cur autem in qui busdam contrariis detur simplex medium vi tute tantum continens extrema, in aliis ver minime, ex propriis rationibus diversarun qualitatum nascitur, non vero ex genera oppositione contrariorum. In quo autem or dine ponendum sit temperamentum, quo erat aliud exemplum tactum in illo argu mento, parum nostra refert; nam, quale cumque illud sit, non inde fit qualitates co trarias nunquam posse esse simul in esse re misso. Mihi tamen probabilius est, temper mentum non esse unam simplicem qualit tem, sed mistionem imperfectam, seu colle tionem primarum qualitatum in esse remis cum certa proportione, ut est communi sententia philosophorum in lib. 1 de Gener tione, cap. 10, et 4 Meteor., cap. 1. Quib locis Aristoteles huic favet sententiæ ; et aper D. Thom., 1 part., quæst. 76, art. 4, ad 4, Quodlib. 1, art. 6, ad 3, ex quibus testim niis etiam confirmatur superior sententia nobis posita.

De potentia Dei absoluta, quæ contraria possint esse simul.

15. Ultimo loco dicendum superest, an potentia absoluta possint contraria esse sim in esse intenso. Nam Javellus et alii vident hoc virtute negare, dum aiunt, ex hujusm contrariis inferri necessario contradictione Sed revera non infertur, etiamsi illud mi culum admittatur de potentia absoluta. Qu ut supra dicebam, unum contrariorum n habet immediatam ac formalem oppositione negativam cum alio, sed eam infert media quatenus effectus unius est naturaliter compossibilis cum effectu alterius, quam compossibilitatem potest Deus impedire, simul conjungere utrumque effectum pos vum in eodem subjecto, ita ut in re sin sit calidum ut octo, et frigidum ut octo. tunc in ordine ad divinam potentiam affirn tio unius non infert negationem alterius.

16. Erit autem tum quæstio solum de v bali denominatione, an illud subjectum pellandum sit calidum, vel frigidum, aut n trum; posset enim imponi nomen quod lectionem utriusque comprehenderet. que, generatim loquendo, non invenio in contradictionem ex præcisa ratione cont rietatis, quia, licet hæ contrariæ qualit ex sua natura sint aptæ se expellere, non men est contra essentiam earum, quod D

pediat ne illa aptitudo in actum reducatur. ut etiam naturaliter repugnat duo corpora e simul in eodem loco, et tamen Deus cit illam repugnantiam, et simul illa conuit. Idem ergo potest facere in qualitati- contrariis, etiam quoad gradus repugnan- Atque ita tenet Palud., in 3, d. 15, q. 2. etiam de actibus vitalibus contrariis idem tit. Ego vero semper illos excipio, propter tradictionem quam includunt ex parte ectorum, eo quod unus destruat formale ctum alterius, ut latius explicui in citato tertiæ partis, in 1 tomo, disput. 38, sect. 3. bus nihil addendum occurrit; neque ibi a hic repetere necessarium est.

DISPUTATIO XLVI.

DE INTENSIONE QUALITATUM.

æc est secunda proprietas qualitatis, n declarare hoc loco proposuimus, quia n natura sua abstrahit a materia, et in s spiritualibus inveniri potest. Est au- circa nomen intensionis advertendum, us modis accipi posse. Primo et maxime to pro mutatione illa, per quam eadem tas magis ac magis in eodem subjecto dum eamdem partem seu entitatem cti perficitur. Dico autem, *eadem quali-* t secludam augmentum per additionem qualitatis omnino distinctæ, quia de atis dictum est in disputatione de habi- . Dico etiam, *secundum eamdem partem*, stinguam intensionem ab extensione, fit per additionem partium qualitatis in sis partibus subjecti, estque ejusdem is cum augmento quantitatis; unde est propria qualitatum, sed communis ormis materialibus, seu quantitativis. modo sumi potest intensio pro latitudine modo entitatis formæ intensibilis et re- bilis, ratione cujus est capax illius mu- is, quæ intensio etiam nominatur. Hoc loco agimus præcipue de intensione hoc iori modo; nam tota hujus materiæ ltas consistit in explicanda hac latitu- vel modo talis formæ, ratione cujus po- ajorem vel minorem effectum forma- ubjecto conferre. In hoc ergo præcipue ndum est; nam hoc explicato facile a expedientur, quæ ad modum ipsius ctionis seu mutationis pertinent; ac m explicabimus quo modo hæc conditio pria qualitati.

XXVI.

SECTIO I.

Utrum qualitas intensibilis et remissibilis, sit in se indivisibilis, vel composita ex gradibus entitatis.

1. Suppono id, quod experientia notum est, dari qualitates aliquas capaces hujus augmenti, quod intensionem vocamus. In hoc conveniunt omnes philosophi cum Aristotele, et patet; nam eadem aqua vel manus paulatim fit calidior, non per extensionem caloris ad diversas partes subjecti, sed secundum eamdem partem, vel etiam secundum totum, ut ipsis sensibus, præsertim tactu et visu, manifeste experimur; et in qualitatibus et subjectis spiritualibus, in quibus non est extensio partium, est id evidentius, quia etiam in illis qualitas recipit hoc augmentum, ut amor, vel voluptas circa idem objectum. Unde etiam ex principiis fidei certa redditur hæc veritas; nam gratia, charitas, et fides, augeri et perfici possunt in eodem subjecto indivisibili, etiam absque aliqua extensione ex parte objecti; illud ergo augmentum non potest esse nisi intensivum. Ratio autem cur hic modus entitatis aut informationis subjecti, qualitatibus conveniat, generatim loquendo, alia non est, nisi quia hæc est natura talium formarum; in particulari vero possunt diversæ rationes in diversis qualitatibus assignari, ut in sequenti et in quarta sect. videbimus.

2. *Qui oppositum sentire videantur.*—Contra hanc sententiam referri potest opinio eorum qui dicunt, cum forma intendi videtur, non perfici eamdem formam, sed mutari unam imperfectam in aliam perfectiorem. Quam sententiam tenuit Gofred., Quodl. 11, q. 3; quem secutus est Durand., in 1, d. 17, q. 7, n. 25; et in eamdem citantur Avicenna, Gilber. Porret., et Albertus a Nipho, 8 Metaph., disp. 11, c. 3; et Burl., tractatu de Intension. form. Ex qua opinione plane sequitur, unam et eamdem formam non esse intensibilem et remissibilem, sed inter qualitates ejusdem speciei unam esse commutabilem in aliam perfectiorem individualiter, et sic dici unam formam intendi, aut esse intensiorem alia. Quam vero falsa sit hæc sententia, paulo inferius videbimus.

Prima sententia asserens qualitates, etsi intensionem recipiant, esse indivisibiles.

3. Hoc supposito, difficultas est in quo consistat hæc latitudo intensiva qualitatis, et quo

modo eadem forma seu qualitas possit majorem vel minorem effectum formalem eidem subjecto conferre. In qua re duas invenio extreme discrepantes sententias. Prima est, qualitatem intensibilem et remissibilem in se esse indivisibilem in sua entitate, absque ulla partialium qualitatum compositione intensiva in ordine ad idem indivisibile subjectum; ejusque intensionem et remissionem solum in hoc consistere, quod eadem indivisibilis forma perfectius, vel minus perfecte afficit idem subjectum. Hæc opinio est communis inter discipulos D. Thomæ, putantque sumi ex doctrina ejusdem D. Thomæ, 1. 2, q. 52, art. 1 et 2, et 2. 2, quæst. 24, art. 5. Quibus locis Cajetanus idem docet, et 1. 2, quæst. 54, art. 4; et Capreolus, in 1, dist. 27, q. 2; Herv., ibi, quæst. 5, et Quodlib. 6, quæst. 11; Soncin., 8 Metaphys., quæst. 21; Javellus, q. 6. Idem tenet Henric., Quodlib. 5, q. 5, et Quodlib. 9, quæst. 13. Et tribuitur hæc sententia Aristoteli, 8 Physic., text. 84, dicenti, *ex calido fieri magis calidum*, *nullo facto in materia calido*.

4. Fundamentum hujus sententiæ esse videtur, quia non possunt in eadem forma accidentali informante idem subjectum ut sic, distingui diversæ entitates seu partes ejusdem entitatis, quæ sint inter se realiter distinctæ et unitæ; ergo necessario talis qualitas esse debet simplex. Antecedens probatur: nam vel illæ entitates sunt ejusdem speciei, vel diversarum. Si diversarum, non poterunt proprie componere unam qualitatem, nisi forte per accidens per quamdam collectionem vel subordinationem; et ita non poterunt facere intensiorem qualitatem, quia qualitas intensior tota est una et ejusdem rationis. Si vero illæ entitates sunt ejusdem speciei, non possunt simul esse, et distingui in eodem subjecto. Et præterea sequitur ex tali compositione, intensionem qualitatis esse prorsus ejusdem rationis cum extensione, solumque differre, quod in extensione partes qualitatis sunt in diversis partibus subjecti, in intensione vero sunt in eadem parte subjecti, seu in eodem indivisibili subjecto. Ex quo sequuntur multa absurda, nimirum, quod sicut multiplicatio extensiva qualitatis est quasi per accidens ad perfectionem qualitatis, ita etiam intensiva. Item, quod sicut illa potest crescere in infinitum, quantum est de se, si in subjecto sint partes, ita et hæc possit in infinitum procedere, quantum est ex se, per congregationem plurium partium similium ejusdem qualitatis in eadem parte subjecti; nam si non repugnat aliquem numerum partium qualitatis congregari in eadem parte subjecti, ne majorem et majorem in infinitum repugnabit. Et alia similia absurda possunt facile inferri quæ inferius etiam attingemus.

Primus modus explicandi dictam sententia[m] refertur et improbatur.

5. Quoniam vero difficile est explicatu qu[o] modo eadem qualitas indivisibilis possit ha[bere] diversos modos informandi subjectu[m] perfectius aut minus perfecte, ideo in h[oc] explicando non parum laborant auctores præ[missæ] opinionis, et inter se divisi sunt. Na[m] quidam eorum aiunt qualitatem eamdem indivisibilem secundum entitatem essenti[æ] posse habere existentias diversas, unam pe[r]fectiorem altera, et in hoc differre forma[m] intensam a remissa, quod habet perfectiore[m] existentiam, non vero perfectiorem entitate[m] essentiæ. Ita sentit Ægid., Quodlib. 2, q. 1 ubi ait, qualitatem non esse intensibilem s[e]cundum essentiam, sed tantum secundu[m] esse in subjecto. Idem tenet Astudillo, 1 Generat., q. 8; et citat Capreol., in 1, d. 1 q. 1, art. 2, qui non aperte loquitur, imo i[n]terdum insinuat oppositum, præsertim in concl. Respondendo autem ad argumen[ta] Gregorii contr. 5 et 6 conclusionem, illa[m] sententiam insinuat, quanquam interdum [de] existentia, interdum de inhærentia loqui [vi]deatur, cum tamen hæ distinctæ sint.

6. Hæc ergo opinio intellecta de existen[tia] mihi videtur incredibilis et improbabilis. P[ri]mo, quia verius est existentiam et essenti[am] actualem in re non distingui; quare imp[os]sibile est unam variari, et non aliam. Sec[un]do, quia licet essent in re distinctæ, sunt [ta]men naturaliter inseparabiles, eo quod ex[is]tentia sit intrinsecus actus essentiæ act[ua]lis. Tertio, quia agens, quantum inducit [de] essentia formæ, tantum potest inducere [de] existentia; ergo si simul inducit totam en[ti]tatem essentiæ, simul etiam inducet to[tam] entitatem existentiæ. Dices, posse esse [im]pedimentum per resistentiam ex parte s[ub]jecti. Sed contra, quia si est in subjecto [re]pugnantia, quæ impedit ne fiat tota exist[en]tia, impediet etiam ne fiat tota essentia. P[at]et consequentia, tum quia essentia non fit [ab] agente, nisi quatenus illi datur existen[tia], imo proprie non fit, nisi res existens; [tum] etiam quia existentia intrinsece comitatu[r es]sentiam, et e converso essentia actuatur e[x]...

ntiam; ergo subjectum æque impedit non impedit actionem agentis quoad ique. Quarto, quia vel ipsa existentia divisibilis entitative, vel habet partes ex s componitur, et quæ paulatim fiunt. c pesterius dicatur, eadem difficultas e existentia, quæ proposita est de es-; neque est ulla ratio ob quam ille s compositionis magis admittatur in ntia quam in essentia. Si vero dicatur m, non magis poterit indivisibilis exis- esse perfectior et minus perfecta, quam sibilis essentia.

Nisi forte quis respondeat, quod Ca- is insinuat, cum forma intenditur, amit- xistentiam, et acquirere perfectiorem, iente una, et desinente alia minus per- Sed hoc tam est incredibile, quam upra ex Gofredo referebamus, nempe, nsione semper amitti totam formam lentem, et acquiri novam. Rationes uæ contra illam sententiam fieri so- quę contra hanc procedunt. Prima est, ctio intensiva non est corruptiva for- æ intenditur; nihil enim corrumpitur simili; similiter autem talis actio non ruptiva existentiæ similis formæ, pro- mdem rationem, et quia quantum ex- ia et sensu colligi potest, evidens fere em nihil de lumine aeris corrumpere, illud perficit; et alioqui nulla est ra- cogat hoc asserere præter omnem , sive in essentia, sive in existentia

ecunda ratio est, quia si in intensione mutatio, similis fieret in remissione; m aqua, verbi gratia, se reducit ad m frigiditatem, et remittit calorem, totum calorem perfectum, et alium ctum acquirit; a quo ergo agente in- ille calor minus perfectus in eo in- in quo perfectior expellitur? Suppono ntrarium agens omnino esse separa- consequenter ab illo produci non pos- vero ab ipsa forma aquæ, ut per se ; ergo impossibile est illo modo fieri nem, sed potius fieret instantanea otius qualitatis contrariæ. Hæc au- o æque procedit de existentia; nam tota existentia caloris expellitur ab on est agens a quo alia existentia licet minus perfecta, introduci pos- s, manare intrinsece ab essentia ca- æ semper manet eadem. Sed con- repugnat existentiam manare acti-ve ab essentia, ut supra late tractatum est. Item, quia si tota existentia aufertur, ergo etiam aufertur inhærentia, quia hæc suppo- nit ordine naturæ existentiam; quomodo er- go potest non corrumpi illa forma, quæ na- turaliter pendet a subjecto, mediante tali in- hærentia et existentia?

9. Tertia ratio est, quia si tota forma mu- taretur in intensione, impossibile esset altera- tionem esse continuam, quod infra probabi- mus esse falsum. Sequela patet, nam suppo- namus esse in subjecto calorem ut unum, et intendi usque ad quartum gradum: si ergo calor ille, quando fit ut duo, amittitur omnino, et alius ut duo totus introducitur, et rursus, ut ille calor ut duo fiat ut tria, debet ipse expelli, et alius perfectior intro- duci, interrogo quantum temporis duret in subjecto calor ut duo. Si enim duravit per aliquod tempus, ergo toto illo tempore ces- savit alteratio, neque ultra processit, et ita non est continua intensio. Si vero duravit so- lum per instans, procedet ulterius argumen- tum ad gradum tertium; tunc enim impossi- bile est calorem ut tria durare tantum per instans, quia non dantur duo instantia im- mediata, et ideo necesse est quod duret per aliquod tempus intermedium inter duo ins- tantia inceptionis et desitionis, in quo tem- pore non procedet intensio; nam si proce- deret, jam corrumperet calorem ut tria ex dicta hypothesi; ergo impossibile est inten- sionem esse continuam, si in illa fit commu- tatio totius formæ.

10. Et confirmatur ac explicatur; nam si calor ut unum est qualitas indivisibilis, et si- militer calor ut duo est etiam indivisibilis qualitas distincta a priori, et perfectior illa, eamque expellens a tali subjecto, et sic de cæteris gradibus, interrogo rursus, an inter calorem ut unum, et ut duo, sit alia qualitas media perfectior quam calor ut unum, et minus perfecta quam ut duo; idemque inter- rogandum erit in singulis gradibus, scilicet, an inter calorem ut duo, et ut tria, detur ali- quod aliud medium, etc. Si enim non dan- tur aliæ qualitates mediæ, sed immediate fit transitus a prima qualitate, quæ dicitur ut unum, ad secundam ut duo, et ab hac ad tertiam, et sic de aliis, evidens est altera- tionem non esse continuam, sed fieri quasi per tot saltus, seu mutationes indivisibiles, quot dicuntur esse gradus qualitatis, quia cum omnes illæ qualitates indivisibiles sint, ex natura rei indivisibiliter fiunt in eodem

subjecto, et ideo fieri non possunt, nisi per mutationes intrinsece indivisibiles, ex quibus non potest componi continua successio. Si autem inter qualitates primi et secundi gradus datur qualitas media, quæram rursus, an inter calorem ut unum, et illam mediam qualitatem, detur alia qualitas media : nam si non datur, redit argumentum factum, quia addendo unum vel aliud medium augetur numerus mutationum instantanearum, non tamen propterea fit successio continua. Si vero ultra illud medium datur aliud, et sic proceditur in infinitum, sequitur, in successu continuæ intensionis infinitas qualitates totales indivisibiles ac realiter distinctas acquiri et amitti, quod videtur inintelligibile. Neque enim potest in mutatione intelligi continuitas, si in ipso termino mutationis non sit; termini autem illi cum indivisibiles sint, non possunt continuari, et consequenter impossibile est talem multitudinem infinitam, cum discreta sit, tempore finito pertransiri, ut probat factum argumentum ex duratione sumptum. Hic autem discursus totus æque procedit de mutatione existentiarum indivisibilium, ut facile patebit applicando rationes sub eadem forma; non enim fundantur in peculiari conditione formæ quoad entitatem essentiæ, sed absolute procedunt de quacunque successione entitatum indivisibilium.

11. Quarto et ultimo sumitur speciale argumentum contra prædictam explicationem, quia in intensione non solum perficitur forma quoad esse, sed etiam quoad ipsam entitatem essentiæ, etiam secundum eos qui hæc in re ipsa distinguunt, ut patet ex Capreolo supra, concl. 4, ubi adducit D. Thomam, 2. 2, quæst. 24, art. 4, ad 3, dicentem, *propriam vocem ignorare, qui dicunt, qualitatem, cum intenditur, non augeri secundum suam essentiam, sed solum secundum radicationem in esse. Quia cum sit accidens, ejus esse est inesse. Unde nihil aliud est ipsam secundum essentiam augeri, quam eam magis inesse subjecto, quod est eam magis in subjecto radicari.* Et similia habet D. Thomas, quæst. 1 de Virtutib., art. 11, et in 1 Sententiarum, distinct. 17, quæst. 2, art. 1. Et ex eisdem locis potest hoc ipsum confirmari; nam per intensionem crescit forma in virtute agendi; ergo crescit in ipsa entitate formæ, etiam ut est entitas essentiæ actualis, quia illa revera est formale principium agendi, sive habeat esse distinctum, sive non. Virtus ergo agendi non crescit ex solo augmen existentiæ, si hæc distincta est, sed oport ipsam essentiam augeri.

12. *Objectioni satisfit.* — Dices (quod e argumentum Ægidii) : essentia consistit indivisibili; nam species sunt sicut numeri Metaph.; ergo non potest essentia ipsa a geri. Respondeo, in his terminis esse æqui cationem, ut notavit Niphus, 8 Metaph., dis 11, c. 4, nam augeri essentiam dupliciter telligi potest. Uno modo, quantum ad part essentiales ut essentiales sunt, et per gen et differentiam explicari possunt. Et hoc m do est verum non posse augeri essentiar sed consistere in indivisibili, et sic tam verus calor, et tam essentialiter perfectus, unum, ac ut octo. Alio vero modo potest d augeri essentia quantum ad entitatem ips essentiæ, et quasi integritatem ejus; ut, ve gratia, quando linea bipedalis fit tripeda, essentia lineæ metaphysice seu essentiali non augetur, tamen ipsamet entitas essen lineæ augetur, et fit major quasi integrali; et idem est suo modo in aqua vel in igne. eumdem ergo modum dicimus, per inten nem perfici ipsammet essentiam formæ, quia fiat essentialiter perfectior, sed q entitative, modaliter, aut integraliter, quovis alio nomine appelletur, ipsamet e tas essentiæ formæ perficitur, de qua per tione inquiritur in quo consistat, si forma i et entitas essentiæ indivisibilis est, eum tensum sit non posse consistere in variati formarum aut existentiarum.

Proponitur secundus modus explicandi e dem sententiam, et improbatur.

13. Est igitur secundus modus explic eamdem primam sententiam, nimirum, e dem indivisibilem formam magis aut m perfici per intensionem, quia magis ac gis educitur de potentia subjecti, per q eductionem magis ac magis radicatur in jecto. Ita loquitur etiam Capreolus su conclusione 5; Cajetan., 1. 2, quæst. 52, in fine. Sed cum educi de potentia sub nihil aliud sit quam quod id, quod er potentia tantum, fiat in actu, depend in fieri, et in esse a subjecto, explicar superest his auctoribus quo modo illa f magis ac magis educatur, si entitas ej divisibilis est. Nam cum primum talis f cœpit actu esse in tali subjecto, educt de potentia in actum; ergo, si est indivi lis, cum primum fuit educta, tota fuit ed

ecundum se totam, nam in re indivisibili potest intelligi, quod secundum aliquid ducta, et secundum aliquid maneat in ntia; sic enim aut res indivisibilis in re dividitur, aut eidem rei indivisibili conictoria simul tribuuntur, scilicet, esse in , et manere in potentia. Quomodo ergo m forma indivisibilis potest magis ac is educi? Aut quid est illud quod de noducitur, si tota forma prius educta erat? . *Evasio prædictæ rationis.* — Ad hoc nderi potest ex dictis auctoribus, forintensibilem magis ac magis educi, idem quod magis ac magis uniri subjecto; in smodi enim forma accidentali duo sunt: est entitas formæ, in qua includo esm actualem cum existentia, sive hæc cta sint, sive non, nam ad præsens non , ut ex dictis contra præcedentem senm constat. Aliud est unio talis entitatis bjectum, quam esse aliquid ex natura stinctum ab ipsa entitate formæ, sæpe superioribus ostensum, præsertim dis-

15. Præter hæc autem duo nihil aliud aut excogitari potest in hujusmodi forræsertim quod possit ad intensionem re. Cum ergo ratio facta evidenter ost, formam ipsam, si indivisibilis est, et r eadem manet, non posse secundum tem suam magis ac magis educi, sed totam, relinquitur ut illa major eductio possit in unione consistere; utrumque fit per eductionem, et ideo ut forma r magis educi, satis est ut magis unia-opter quod etiam optime dicitur magis ri. Et ita tandem videtur hanc sentenxponere Cajet., citato loco, ubi ait, per ionem simplicem essentiam formæ per- *hoc ipso quod subjectum sibi magis subormaliter.* Quid autem sit magis sibi re subjectum formaliter, ipse non ex- Videtur autem id docere D. Thomas, . 24, art. 5, ad 3, ubi ait: In mutaecundum magis et minus, *non oportet liquid insit quod prius non infuerit, sed nagis insit quod prius minus inerat.* utem sunt inhæsio et unio. Tota ergo ntatio aut perfectio intensionis est in , seu ratione unionis. Atque hæc exvidetur communius recepta in Schola mæ.

Refutatur. — Contra eam vero applisse videntur, cum eadem proportione acia, rationes omnes quæ contra præem expositionem allatæ sunt. Duobus enim modis intelligi potest hæc mutatio, vel major perfectio in unione formæ, quæ intenditur. Primo, quod ipsa etiam unio indivisibilis sit, et consequenter tota simul fiat, ac subinde non perficiatur, nisi quatenus quædam imperfecta unio tollitur, adveniente alia perfectiori, per actionem intensivam. Secundo modo intelligi potest in ipsamet unione esse quamdam latitudinem, ratione cujus paulatim fieri et crescere possit, ad eum modum quo unio animæ rationalis ad corpus crescit crescente corpore, servata differentia, quod hic augmentum est extensivum, ibi vero intensivum. Si ergo hæc sententia intelligat, unionem fieri et perfici priori modo, contra eam manifeste procedunt rationes factæ contra præcedentem. Prima, quod per intensionem nihil positivum tollitur a forma quæ intenditur; nam agens simile non dissolvit unionem similis formæ; neque id est consentaneum rationi aut sensui. Secunda, quia alias etiam in remissione dissolveretur statim a principio tota unio, neque esset agens a quo posset iterum forma uniri; unde non fieret remissio, sed totalis corruptio formæ.

16. Tertia, quia non posset alteratio esse continua, quia si unaquæque unio in se est indivisibilis, tota simul per mutationem indivisibilem fieri debet, et consequenter intensio erit successio mutationum indivisibilium, quæ non potest esse continua, tum quia indivisibilia continuari non possunt, tum etiam quia secundum coexistentiam ad tempus nostrum, fieri non potest ut omnes mutationes illæ durent per solum instans, si immediate et sine interruptione actionis una post alteram succedit, quia post instans immediate sequitur tempus; si ergo una durat per solum instans, altera, quæ immediate sequitur, necessario durat per tempus, quia incipit coexistendo tempori, quod tempus durationis ejus necessario erit ita determinatum, ut claudatur inter duo instantia, quorum unum sit ultimum non esse talis mutationis per respectum ad nostrum tempus, aliud vero sit instans desitionis; nam, sive assignetur extrinsece per primum non esse, sive intrinsece per ultimum sui esse, aliquod tamen assignandum est. Pro illo ergo tempore non procedet intensio, sed in eodem statu manebit, et ita non erit continua. Quod si mutationes illæ non immediate sibi succedant, sed inter unam et alteram tempus aliquod intercedat, jam erit discreta, et non continua actio.

17. Quarta ratio sit, quia hoc modo non

perficeretur forma, quæ intenditur, quoad entitatem essentiæ aut existentiæ, sed solum quoad unionem seu inhærentiam; quod est contra D. Thomam, et rationes superius factas. Unde Cajetanus, supra, dicit essentiam formæ perfici, hoc ipso quod subjectum sibi magis subjicit. Et infra ait: *Semper quando est intensior, fit perfectior secundum essentiam, esse, et inesse subjecto.* Et idem sentit Capreolus et alii. Nihilominus tamen probatur sequela, primo a simili, nam cum anima rationalis unitur majori corpori aut melius disposito, non perficitur in entitate suæ essentiæ, quia solum perficitur in unione; ergo si dum forma intenditur, sola unio perficitur, non perficitur ipsa forma secundum entitatem essentiæ, vel existentiæ. Deinde, quia si supponamus duos calores, unum intensum et alium remissum, separari a subjecto, et ita conservari, juxta prædictam sententiam, illæ duæ qualitates erunt æque perfectæ; ergo signum est calorem intensiorem non fuisse factum perfectiorem in sua entitate essentiæ aut existentiæ. Ratio denique est, quia unio est aliquid ex natura rei distinctum ab entitate formæ; et sola unio est quæ perficitur; ergo non perficitur entitas ipsius formæ in se. Dicetur fortasse, verum quidem esse non perfici entitatem formæ alia perfectione distincta ab unione, per ipsam vero perfici, quia ipsa inhærentia est naturalis modus, atque adeo perfectio talis formæ. Sed hoc modo etiam potest dici perfici anima, dum unitur corpori, non tamen vere ac proprie dicitur perfici in entitate essentiæ. Et quidquid sit de modo loquendi, id non videtur ad rem ipsam sufficere, ut probare videtur ratio a posteriori sumpta ex virtute agendi, quæ crescit per intensionem, nam forma non agit formaliter per inhærentiam, sed per suammet entitatem; ergo cum crescat interna vis agendi, signum est ipsam entitatem in seipsa augeri et perfici. Nec refert dicere, inhærentiam esse conditionem requisitam ad agendum, et ex perfectione conditionis requisitæ solere etiam augeri facilitatem aut vim agendi, saltem quoad modum, vel quia tolluntur impedimenta. Hoc (inquam) non satis est, nam inhærentia in tantum est accidenti necessaria ad agendum, in quantum est illi necessaria ut possit esse; si ergo tota entitas et existentia qualitatis æque bene conservatur in esse secundum seipsam cum imperfecta inhærentia, sicut cum perfecta, etiamsi non æque se communicet formaliter subjecto, habebit æqualem vim agendi in aliud, æque poterit exercere illam. Maxime quan subjectum nihil confert ad actionem, nisi sustentans talem qualitatem.

18. Præter has vero rationes possum addere aliam, quæ peculiariter ostendit, hujusmodi mutationem inhærentiæ vel unionis non esse naturaliter possibilem in form, præsertim non subsistente, sed depende in fieri et esse a subjecto per talem unione. Hoc autem declarari potest primo, quia t forma, cum sit in se omnino uniformis et divisibilis, non videtur esse capax diver rum unionum indivisibilium respectu ej dem subjecti; unde enim habere poss uniones illæ diversitatem?

19. Secundo, difficilius intelligitur quo do una earum unionum sit perfectior a si condistinguuntur omnino tanquam m indivisibiles, quorum unus non includitu alio. Interrogo enim an illi modi in suo dine sint diversarum essentiarum, aut q ejusdem speciei. Si primum, quomodo sunt esse connaturales eidem qualitati plici secundum speciem? Si secundum, habent illi modi distinctionem in eadem litate respectu ejusdem subjecti? Vel si est possibilis illa distinctio, cur non etiam ter partiales gradus formæ? Idem, quo unus est perfectior alio, si sunt ejusdem ciei et omnino simplices? vel, si hoc etia eis admittitur, cur non in gradibus? Deni quomodo unus expellit alium, cum sint dem rationis? Et per sese est intellectu ficillimum, quod forma pendens a subj amittat unionem cum illo, ut in eo radicetur, eique perfectius uniatur.

20. Tertio, si illa forma est capax di sarum unionum, cur a principio non u subjecto quantum unibilis est? Nam sicu turalis qualitas naturaliter agit quantum test, ita etiam naturaliter informat qua potest; ergo si tota qualitas est in subj necessario unitur illi perfectissimo mod potest, saltem ex naturali propensione habet ad informandum subjectum, secu quam ex necessitate naturæ causat. Di fortasse hoc esse verum, nisi ex parte jecti sit impedimentum, vel indispositio contra, quia interdum est forma rem etiamsi nulla sit indispositio ex parte jecti, ut inferius ostendemus. Respon tur, saltem ex parte agentis semper int nire aliquod impedimentum, ob quod potest tam perfecte unire formam. Sed

a, nam si activitas agentis est sufficiens ad roducendum totam entitatem formæ cum ta perfectione entitativa ejus, et alioqui pponimus, ex parte subjecti secundum se illam esse indispositionem vel impedimenm, quæ ratio afferri potest, ob quam eam virtus et efficientia non sufficiat ad unidam talem formam subjecto, quam perctissime unire potest? quandoquidem jam extrema sibi sunt præsentissima, et inter non est repugnantia, sed potius naturalis opensio ad perfectam unionem. Quin pos Henricus, et alii, ut supra dixi, disputane 15, probabiliter asserunt, etiam seclusa ivitate extrinseci agentis, formam naturar sese unire suo proximo susceptivo, si ime sibi adsint, et alias nullum sit impedintum.

21. *Cajetani sententia.* — Superest ut dicas de alio membro primi dilemmatis. Pot enim quis dicere, unionem hanc formæ ensibilis cum subjecto non esse indivisibi, nec perfici per mutationem unius minus fectæ in aliam perfectiorem, sed habere tudinem, et perfici per augmentum præstentis unionis. Quem modum videntur gis indicare Thomistæ, et præsertim Cajeus, citato loco, dum ait, *in intensione per qualitatem secundum essentiam, esse et se;* et subdit: *Nec aliqua ibi intervenit uptio, sed sola omnium prædictorum augtatio.* Verumtamen hæc etiam pars videefficacissimis rationibus impugnari. Et no quidem, quarta ratio facta in priori nbro contra hoc etiam procedit, nimirum, modo non perfici qualitatem quoad enem essentiæ, sed solum quoad unionem, icile constabit applicando omnia ibi dicta. ındo, fere totus ultimus discursus, factus ræcedente membro, procedit etiam contra partem. Nam revera est difficillimum lectu, quod entitas indivisibilis quoad ectionem intensivam, quæ non est subns, sed natura sua necessario unita et lens a subjecto, sit capax divisibilis unioet habentis latitudinem intensivam. Nec concipi potest in quo consistat illa mat major unio, quandoquidem tota forma ndum se totam est unita tali subjecto. onfirmo, nam si tota forma est unita eto, ergo confert illi totum effectum n potest conferre; ergo non potest ini quod magis uniatur, aut quod majoeffectum formalem illi conferat. Prima equentia patet, quia, sicut non potest forma uniri subjecto, quin conferat e effectum formalem, ita etiam non potest tota uniri, quin totaliter uniatur ad formalem effectum conferendum, quantum potest.

22. *Objectioni occurritur.* — Sed instatur, tum in forma substantiali, præsertim illa quæ informat corpus organicum, quæ non æque informat singulas partes materiæ, etiamsi tota eis uniatur; tum etiam in quantitate, quæ licet tota sit unita subjecto, non semper æque extendit, nam interdum occupat majorem locum, interdum minorem. Sed primum exemplum retorqueri imprimis potest; nam forma substantialis, quatenus indivisibilis vel similaris est, non potest habere diversam et inæqualem unionem ad materiam, sed sicut tota informat materiam, ita etiam informat et unitur illi quantum potest; ergo similiter qualitas prout est indivisibilis, et respicit idem subjectum, semper informat illud quantum potest. Deinde in formis substantialibus informantibus corpora heterogenea (excepta anima rationali), sicut in partibus diversimode dispositis censentur esse partiales uniones formæ inæqualiter perfectæ, ita verisimilius est, etiam ipsas partes formæ esse aliquo modo dissimiles, seu inæquales in suis entitatibus partialibus; nam probabilius est omnes illas formas esse divisibiles et constantes ex partibus informantibus partes materiæ, non videtur autem virisimile, illas partes formæ; quæ requirunt in materia dispositiones valde dissimiles, esse inter se in suis entitatibus omnino similes. Quocirca, si proportionalis fiat comparatio, talis forma semper unitur materiæ, et informat illam quantum potest, comparando, scilicet, totam formam ad totam materiam, et singulas partes formæ ad singulas partes materiæ sibi proportionatas.

23. De rationali tandem anima, quamvis constet, in diversis partibus organicis diversos habere effectus accidentales et secundarios, non tamen est ita constans unionem ipsam substantialem ad diversas partes materiæ esse diversæ rationis, quia illa diversitas in effectibus secundariis potest provenire ex diversitate accidentium, et non ex diversitate unionis. Admittamus vero id, quod est satis verisimile, totalem unionem animæ rationalis ad corpus heterogeneum esse in se aliquo modo heterogeneam, quia, cum dispositiones materiæ multum conferant ad unionem, verisimile est partiales uniones ad partes materiæ diversimode dispositas, esse in se

aliquo modo dissimiles, et inæqualis perfectionis. Hinc vero nullum argumentum ad rem, de qua agimus, sumi potest. Tum quia hoc est singulare in anima rationali propter eminentem perfectionem ejus, et quia subsistens est; unde etiam habet quod possit tota informare totum, et tota singulas partes, itemque ut possit tota informare majus et minus corpus extensive, sine additione ipsi facta, nisi tantum quoad unionem, quod nulli alii formæ convenit. Tum etiam quia, licet hæc anima inæqualiter informet diversas partes, tamen singulas informat quantum potest, juxta illarum dispositionem, nec respectu illarum potest illa unio esse magis vel minus perfecta; ex quo, si proportionale fiat argumentum, potius confirmatur quod intendimus.

24. Aliud vero exemplum de quantitate multo minus est ad rem; nam eadem quantitas, si in ejus entitate nulla fiat additio vel diminutio, non potest aut diversam unionem habere ad materiam, aut majorem vel minorem effectum formalem ei conferre; semper enim æque extendit partes materiæ in ordine ad se; extensio autem in ordine ad locum non est formalis effectus quantitatis, sed præsentiæ localis, supposita tali raritate vel densitate; et unaquæque ex his formis seu affectionibus semper habet in subjecto totum effectum formalem quem habere potest ratione suæ entitatis. Unde tandem confirmari potest hic discursus ratione facta in superiori, quia, licet daremus in unione ejusdem qualitatis indivisibilis esse latitudinem, nihilominus qualitas semper uniretur subjecto perfectissime, et quantum posset, præsertim si ex parte subjecti nulla esset indispositio vel repugnantia, quod tamen constat non ita fieri; ergo signum est non consistere intensionem in sola latitudine unionis.

25. Tertio ac præcipue argumentari possumus ad hominem contra hanc expositionem; quia si unio formæ, quæ intenditur, habet in se latitudinem intensivam, aut illa latitudo consistit in hoc, quod illa unio constat ex partibus in re distinctis, quarum una additur præexistenti cum fit intensio, et ex utraque simul consurgit quædam major unio, a qua denominatur forma magis radicata et intensa, vel in ipsa etiam unione nulla est talium partium distinctio, aut realis additio. Hoc posterius dici non potest, primo, quia hoc est asserere illam unionem esse indivisibilem, quia non constat ex partibus in re distinctis. Ex quo aperte sequitur, talem unionem necessario fieri simul totam, quia quod indivisibile est, non potest paulatim fieri; quia hoc est fieri per partes, quod repugnat rei indivisibili. Tertio, quia, si neque in entitate formæ, tam essentiæ quam existentiæ, aliqua fit additio, neque etiam in ipsa unione, ergo in nulla re vel modo talis formæ fit augmentum, quia augmentum reale sine additione in aliqua re, vel modo reali, nec mente concipi potest. In hujusmodi autem forma tantum est entitas, aut unio ejus; si ergo in neutro horum fit additio, in nulla re vel modo reali fit additio; ergo nullum fit reale augmentum. Et confirmatur, nam ipsa forma dicebatur juxta hanc sententiam non augeri in seipsa ratione sui, sed ratione unionis, qui entitas formæ est indivisibilis, et ei ut sic nihil additur; si ergo etiam unio est indivisibilis, et ei ut sic nihil additur, non poterit ips perfici ratione sui, sed ratione alterius. Qui ergo est illud? Est sane inexplicabile; et qu modocumque explicetur, aut fingatur, d illo rursus interrogabo, an sit aliquid indiv sibile, vel latitudinem habens, et additione recipiens; quodcumque enim horum asser tur, simili proportione eodemque dilemma refutabitur. Hæc igitur pars manifeste est in possibilis, consequenter procedendo juxta lam sententiam.

26. At vero, si unio ipsa latitudinem h bet, eique fit additio partium unionis, proc dunt contra hanc sententiam omnia arg menta quibus auctores hujus primæ opinio probant non posse dari latitudinem et ad tionem partium in ipsa forma, ita ut neces rio dicendum sit, vel illa argumenta esse efficacia, vel illam sententiam, quantum id quod admittit de augmento unionis, e falsam. Antecedens patet, nam similiter quiro an illæ partes unionis sint ejusdem tionis, vel diversæ. Si diversæ, quom componunt unam unionem? Si ejusdem, q modo sunt simul in eodem subjecto? Q quid responderint, facile applicari potes similes interrogationes circa gradus for Et simili modo procedi poterit in cæteris gumentis seu rationibus. Sufficit enim id plicasse in illo dilemmate, quod est q basis et fundamentum illius opinionis. Et confirmatur tandem, nam si in ipsa union telligitur latitudo, et partium additio, causæ est, quod in entitate formæ tam possibilis videatur?

rtia explicatio prædictæ sententiæ improbatur.

27. Tertia et ultima expositio illius sententiæ est, qualitatem solum intendi quasi accidens per abjectionem contrarii, vel rum dispositionum repugnantium tali litati. Quæ sententia insinuatur ab Ægid., t. Quodlib. 2, q. 14, et 1 de Generatione, est. 18 et 15. Hæc vero opinio duplicem est habere sensum. Primus est, quod ipsa otio contrariæ qualitatis vel dispositionis edientis sit necessaria conditio, ut forma, intenditur, magis actuet et informet jectum, quanquam in se perfectior non Et hunc sensum videtur Ægidius inten; nihil tamen continet diversum a prænte, nam illa ablatio impedimenti, quod rdum præest in subjecto, sine dubio est ssaria ad intensionem formæ, et secun rationem præcedit in genere causæ malis : subsequitur tamen ex ipsa intensioformæ in genere causæ formalis; unde ifestum est, formaliter ac per se non conre intensionem formæ juxta hanc senten in ipsa abjectione contrarii, et ideo exndum illi superest in quo consistat, aut sit illa major actuatio subjecti, et an atur per additionem in ipsa unione, et unt omnes discursus facti contra præcees sententias. Eo vel maxime quod non n universum verum, in intensione forabjici contrarium, aut dispositionem reantem a subjecto, ut jam dicemus.

. Alius ergo sensus illius sententiæ est, sionem formaliter ac præcise consistere bjectione contrarii vel impedimentorum. fit ut juxta hanc sententiam non sit veet reale augmentum formæ aut effectus alis ejus, sed solum quasi per accidens, uantum ad ablationem impedimenti, vel ndum apparentiam et quoad nos; quia is impedimentis illa res perfectius agit movet, et ideo a nobis perfectior cense- Et hoc est primum absurdum, quod ex sententia sequitur. Sequela patet, quia æ et unioni ejus nihil positivum additur; positive non crescit; ergo solum superpotest aut remotio impedimentorum, aut rentia quædam. Falsitas autem consetis juxta principia fidei est certissima, philosophia clarissima. Primum patet, erroneum est dicere, fidem, charitatem atiam non augeri in nobis vere ac reali- aut illud augmentum positum esse in sola abjectione contrarii; quia gratiæ vel charitati nihil est proprie contrarium nisi peccatum, nec fidei, nisi infidelitas; quæ contraria omnino abjiciuntur per minimam gratiam vel fidem, respective loquendo, et postea possunt illæ qualitates per se augeri ac perfici. Et in Beatis lumina gloriæ, aut visiones inæquales sunt, licet in abjectione contrariorum non sit inter Beatos propria et formalis inæqualitas. Secundum patet, quia videntur aperte contra sensum negare, lumen per se ac directe perfici in aere, dum magis illuminatur, et idem est in actibus animæ nostræ dum majori conatu amamus aut intendimus. Unde etiam sumitur ratio, nam major vel minor intensio non solum provenit ex materiali dispositione recipientis, sed etiam ex parte agentis : si naturale sit, quia est fortius aut debilius, vel quia magis vel minus distat; si liberum, quia voluntarie magis vel minus exercet virtutem suam.

29. Et hinc ulterius evidenter concludi potest variis modis, intensionem non consistere in abjectione contrariarum vel repugnantium dispositionum. Primo, quia in subjecto omnino non repugnante vel æque disposito potest aliqua forma esse magis vel minus intensa ratione agentis, ut exemplis et ratione ostensum est. Secundo, quia expulsio contrariæ vel repugnantis dispositionis fit per eamdem actionem, per quam intenditur forma; ignis enim non remittit frigus nisi intendendo calorem, et sic de aliis; ergo illa actio præter abjectionem contrarii habet priorem terminum positivum, quia, ut sæpe dictum est, positiva actio non tendit per se primo ad non esse; ergo ille terminus non est nisi positiva perfectio formæ quæ intenditur, in qua per se et formaliter consistit intensio ; quis enim alius terminus ibi excogitari potest ? Nam si quis dicat esse aliquam aliam positivam dispositionem subjecti, ratione cujus alia forma magis actuat subjectum, illud est plane falsum, quia ad qualitatem, quæ intenditur, non semper requiritur alia dispositio; alioqui in infinitum procederetur. Et deinde non explicatur difficultas, quia de illamet dispositione quærendum restat, quomodo augeatur, cum possit esse major et minor; et de altera etiam qualitate, ad quam disponit, restat declarandum quomodo magis actuet, si ipsa est indivisibilis, et necessario recurrendum erit ad aliquem ex modis jam impugnatis. Tertio, quia supra ostensum est contraria in esse remisso posse

simul esse in eodem subjecto; ergo, si forma remissa in se est æque perfecta ac intensa quoad entitatem et unionem, cum duo contraria sint simul, utrumque habet totam suam perfectionem positivam; ergo et sunt simul in summo, et unum non potest [esse remissum ob introductionem alterius, neque aliud intensum ob alterius abjectionem. Est enim hic circulus plane impossibilis, quia si forma in se non intenditur, etiam in se non remittitur; ergo quamdiu contrarium manet, nihil illius abjicitur; ergo neque aliud contrarium intenditur; et e converso potest idem argumentum fieri de remissione formæ.

Secunda sententia de latitudine qualitatis intensibilis proponitur.

30. Quoniam ergo nullus probabilis modus relinqui videtur, quo qualitas indivisibilis possit in eodem subjecto realiter augeri, ideo est secunda principalis sententia, quæ affirmat qualitatem intensibilem esse divisibilem et compositam ex diversis partibus ipsius formæ, quæ eamdem partem subjecti, vel idem indivisibile subjectum informant. Et in hac compositione existimant sic opinantes consistere latitudinem intensivam formæ. Addunt deinde, has partes formæ, omnino esse ejusdem rationis, nec magis differre inter se quoad suas partiales entitates, quam duas partes ejusdem formæ existentes in duabus partibus subjecti; totumque discrimen earum positum esse in unione ad subjectum; nam quando sunt in diversis partibus subjecti, augent qualitatem extensive; quando vero sunt in eodem subjecto, augent intensive. Neque reputant inconveniens, quod duæ partes qualitatis numero distinctæ, inter se tamen unitæ, insint eidem parti subjecti, quia non accipiunt formaliter individuationem a subjecto, sed ex suis entitatibus habentibus habitudines ad tale subjectum, quæ habitudines possunt esse numero differentes, etiamsi terminus earum idem sit. Ex eo vero quod illæ partes non sunt divisæ, sed unitæ, et componentes unam perfectam qualitatem, possunt simul esse in eadem parte subjecti; et id non est superfluum, sed ad majorem perfectionem, tum subjecti, tum ipsius qualitatis pertinens. Denique, has partes qualitatis vocat hæc sententia gradus ejus; et ideo dicitur communiter juxta hanc sententiam, intensionem fieri per additionem gradus ad gradum. Hæc sententia sic explicata, est multorum Theologorum, in 1, dist. 17; Albert., art. 10; Bonavent., in 2 part. dist., a. 1, q. 1, ad 2; Richard., art. 2, q. 2; Scoti, quæst. 3; Ocham, q. 6; Gabr., Gregorii, et aliorum il[lic]; Marsilii, in 2, q. 1, a. 1, supposit. 8; Niph., 8 Metaph., a disputatione 5 usque ad finem, præsertim in 6 et 11; Anton. Andr., 8 Metaph., q. 6; Tolet., 1 de Generatione, c. q. 4. Fundamentum vero hujus sententi[æ] impugnando præcedentem, et explican[do] illam, propositum est, nimirum, quia in h[oc] genere compositionis nulla est repugnant[ia] et alioqui est necessaria ad salvandam ver[am] intensionem et inæqualitatem perfectior[is] quæ in eadem forma intensa vel remissa [re]peritur.

Quæ difficultas in secunda sententia.

31. In hac vero sententia unum est m[...] difficile, nimirum, quod ponit hanc latitu[di]nem qualitatis intensibilis omnino unif[or]mem, et constantem ex partibus ejusdem [ra]tionis cum partibus extensionis, ut expli[ca]tum est. Nam ex hoc sequitur, si duo ca[lo]res ut unum existentes in duobus subject[is] in eodem, et in eadem parte ponantur, c[on]surgere ex illis unum calorem intensior[em] nempe ut duo, quod dicti auctores facile c[on]cedent. Videntur autem inde multa sequi [in]commoda. Primum, quod hoc augment[um] intensivum æque accidentarium sit forma[e] extensivum, quia accidentarium est qualit[ati] quod partes ejus in eadem vel in dive[rsis] partibus subjecti recipiantur; non erg[o] perfectior qualitas per intensionem, m[agis] quam per extensionem.

32. Secundo, quia sequitur hujusmodi [au]gmentum posse procedere in infinitum, æ[que] ac augmentum extensivum; consequens [au]tem est præter naturam rerum, quantum physicarum qualitatum experientia co[lligi] potest. Sequela vero patet, quia ejusdem [ra]tionis est compositio et unio duorum [gra]duum caloris in diversis partibus subject[i et] in eadem; ergo diversitas in subjecto [non] obstat quominus compositio et unio grad[uum] æque possit in eadem parte subjecti in in[fini]tum procedere, ac in diversis. Quin p[otius] facilius poterit fieri in eadem parte, quia [...] neque multiplicatio subjecti necessaria [est]. Et confirmatur ac declaratur, quia non m[agis] repugnat quartum gradum uniri qui[nto] quam tertium quarto, et idem est de q[uoli]bet gradu respectu ulterioris. Dicetur f[or]te, hoc argumento recte probari ex parte q[uali]-

tis non esse repugnantiam', esse tamen osse ex limitata capacitate subjecti, quæ sque ad tot gradus extenditur, et non ad lures. Sed certe, si gradus illi ejusdem omino rationis sunt, et ex parte illorum non pugnat esse simul in quocunque numero, on est cur repugnet ex parte subjecti, quia sum de se indifferens est, et capax singulom, et multorum simul, et alioqui illi non cupant locum (ut ita dicam) neque habent fectus repugnantes inter se; cur ergo illa pacitas dicetur limitata, et non potius ex infinita negative et potentialiter, seu pasve?

33. Tertio sequitur ex dicta sententia, carem, verbi gratia, ut unum, sicut potest ere plures calores ut unum in diversis bjectis, ita in uno et eodem posse; et consquenter non solum posse facere æqualem lorem, sed etiam intensiorem se. Sequela et, quia illi calores sunt ejusdem omnino ionis, et diversitas subjectorum accidentaest agendi, dummodo in uno et eodem sit acitas. Dices, non sufficere capacitatem privatione et dissimilitudine passi ad ns, Postquam vero calidum et unum fecit m gradum caloris in passo, jam illud est ile agenti, et non habet privationem talis ris, et ideo pati non potest ab illo agente. hoc non satisfacit, quia passum illud haprivationem alterius gradus, alias a nullo nte posset illum recipere; ergo ex hac te non impeditur actio. Dissimilitudo auinter agens et patiens, ideo necessaria quia si passum habet totam formam sim formæ agentis, non potest aliam om similem recipere; si autem hoc posset, a esset ratio aut fundamentum cur illa litio esset necessaria. Ergo in præsenti, lem subjectum est capax plurium gram caloris omnino similium, etiamsi unum at, et in illo jam sit simile agenti, non ur illa similitudo ulteriorem actionem diat; nam quatenus alio simili gradu, est sufficienter dissimile, ut illum posecipere. Atque ita fit ut calidum ut n possit efficere calorem ut duo, et conenter ut octo, si aliunde non sit major tentia passi. Fit etiam consequenter ut calida ut unum possint se invicem auin calore, etiam usque ad ignitionem, consequitur ad calorem ut octo. Imo sequitur, quod idem calor ut unum t ex vi solius caloris se intendere usque os et tres, et quoscumque gradus, ut patet applicando argumentum factum. Nam quod suppositum aut pars ejus agat in se, non erit impedimentum, si aliunde supponitur (ut revera illa sententia supponit) idem subjectum secundum idem posse simul esse in actu formali respectu unius gradus et in potentia etiam formali ad alium gradum omnino similem.

34. Quarto sequitur ex illa sententia, in remissione qualitatis nullum gradum designari posse', qui ex natura rei primo abjiciatur ex vi introductionis primi gradus contrariæ qualitatis; consequens est inconveniens; ergo. Sequela probatur, quia omnes gradus illius qualitatis sunt inter se omnino similes, et æque etiam inter se uniti; ergo nulla potest naturalis ratio assignari, cur unus gradus prius abjiciatur quam alius. Dicetur forte illum ex natura rei prius expelli, qui ultimo acquisitus est, quia ordo resolutionis est contrarius ordini generationis. Sed hoc non satisfacit, tum quia illud est per accidens, quando ex ordine generationis non consurgit in re specialis ordo partium, qui postulet oppositum ordinem in resolutione; tum etiam quia non semper necesse est ut intensa forma illo ordine sit facta; interdum enim lumen intensum in instanti fit. Falsitas autem consequentis probatur, quia alias nunquam remissio formæ posset inchoari, quia nulla est ratio cur potius expellatur unus gradus quam alius; unde vel nullus excludetur, vel omnes simul. Dici potest, in hujusmodi eventibus determinari per primam causam quid potius agendum sit, vel expellendum, quam aliud. Sed hæc responsio non impedit quominus verum sit, ex natura graduum formæ non posse reddi rationem, cur unus prius expellatur quam alius; ad determinationem autem primæ causæ recurrendum non est, nisi evidens necessitas vel defectus causarum coegerit, quod in præsenti non occurrit. Adde quod, si intensio solum est collectio et unio graduum omnino similium, omnes et singuli eorum habebunt eamdem oppositionem formalem cum quolibet gradu alterius qualitatis, et ideo, si in subjecto, quod erat frigidum ut octo, introducatur unus gradus caloris, vel expellentur omnes gradus frigoris, vel nullus. Quia cum omnes gradus frigoris sint omnino similes, si unus gradus caloris formaliter repugnat cum aliquo gradu frigiditatis, cum quolibet habebit eamdem repugnantiam; vel si cum uno compati potest, etiam cum omnibus simul, quia collectio omnium non inducit

specialem repugnantiam, vel incapacitatem in subjecto. Præsertim cum etiam ostensum sit, ex illa sententia sequi talem capacitatem ex se non limitari ad certum numerum graduum, si gradus illi sunt omnino similes, et solum quasi per accidens coacervantur. Igitur juxta hanc sententiam non satis explicatur latitudo qualitatis intensibilis.

Vera sententia, et quæstionis resolutio.

35. *Qualitas intensibilis non est indivisibilis in sua entitate.* — Inter has ergo sententias mediam quamdam viam amplectendam censeo. Primum enim dicendum est, qualitatem intensibilem non esse in entitate sua indivisibilem, sed habere aliquam latitudinem partium, ratione cujus potest interdum secundum se totam inesse subjecto, interdum secundum partem majorem vel minorem ; et quia talis qualitas naturaliter non est in rerum natura, nisi etiam insit, ideo talis est etiam illa entitas, ut aliquando possit tota esse in rerum natura, aliquando vero secundum partem, et inde provenit ut possit esse intensior et remissior, et ut possit magis et minus afficere subjectum. Hanc assertionem videntur mihi convincere et demonstrare omnia, quæ circa primam sententiam adducta sunt, quia sine hujusmodi latitudine et divisibilitate, non potest intelligi quomodo eadem indivisibilis forma inhærens, magis vel minus afficiat subjectum. Nec enim potest intelligi, quod ipsa in se major vel minor entitas sit, nec quod majorem vel minorem unionem habeat ad subjectum ; nec præter illa duo aliquid aliud positivum et reale reperitur in tali forma, ratione cujus possit vel terminare novam actionem realem, vel majorem aut minorem effectum formalem subjecto conferre. Quæ omnia in discursibus superius factis satis declarata et probata sunt.

36. Et ex hac conclusione sequitur, formas intensam et remissam non tantum distingui in modo actualiter afficiendi subjectum, sed etiam in entitate, per quam sunt aptæ afficere subjectum. Imo ideo possunt habere modum afficiendi magis vel minus perfectum, quia possunt in entitate sua habere majorem vel minorem perfectionem seu integritatem ; nam quantum habent de entitate, tantum habent de aptitudine ad afficiendum subjectum, et quantum habent de aptitudine, tantum habent (naturaliter loquendo) de actuali affectione subjecti, quia talis forma tantum inest, quantum est, et quantum inesse potest. Quocirca, si duo calores, ut unum et ut octo, divina virtute separarentur, et conservarentur extra subjectum, non essent in entitate et perfectione æquales, quia unus haberet totam entitatem sibi debitam, alius vere minime; et semper alter illorum est talis, ut si iterum uniatur subjecto, necessario reddat illud calidum ut octo ; alius vero, quantumcunque uniatur, nunquam potest causare illum effectum, sed tantum ut unum.

37. *Calor separatus an posset intendi.* — Dices : ergo calor ut unus separatus a subjecto posset intendi, et fieri calor ut octo ; quod videtur impossibile, quia sine ordine ad subjectum non potest intelligi intensio. Unde interdum solet D. Thom. dicere, quod si forma est separata, necessario habet totam perfectionem speciei, ut 1 part., q. 54, art. 1 et 2, et sæpe alias. Respondeo distinguendo sequelam, de actione agentis naturalis, aut per virtutem Dei. Priori enim modo non potest separatum accidens intendi ab agente naturali, quia nihil potest ei addi quod de potentia subjecti educatur, cum supponatur tale accidens esse extra subjectum ; agens autem naturale nihil agere potest nisi per eductionem de potentia subjecti. At vero per divinam potentiam augeri potest illa entitas et perfici in entitate sua secundum latitudinem intensibilem ejus, quo sensu potest illa actio vocari intensio, non prout hæc vox significat mutationem ex subjecto, sed prout significat effectionem aliquorum graduum qualitatis intensibilis. Hæc enim perfectio fieri potest per modum creationis; ergo potest fieri a Deo. Antecedens patet, quia sicut Deus potest conservare actu accidens sine subjecto, ita et efficere ; illa autem effectio est ex nihilo, et ideo est creatio quædam. Item, sicut potest efficere simul extra subjectum totum accidens, ita etiam potest illud efficere per partes, si divisibile sit, et ita posset Deus successive augere secundum extensionem lineam vel superficiem separatam ; ergo eadem ratione posset augere in perfectione intensiva calorem separatum. Qui ergo dicunt intensionem non posse fieri extra subjectum, intelligere id debent, ut verum dicant, de naturali intensione, quæ per mutationem naturalem fit. Similiter cum dicitur, in forma separata a subjecto non posse esse latitudinem intensionis, intelligendum est de forma quæ natura sua est separata, quæ proinde non solum est extra subjectum, sed etiam

aret aptitudine et ordine ad subjectum; am talis forma jam non erit accidens, sed ibstantia, quæ intensibilis non est, ut sec- one sequente dicam.

38. *An unus calor sit magis calor quam lius.* — Sed urgebis, nam sequitur non so- m unum calidum esse magis calidum quam iud, sed etiam unum calorem esse magis lorem quam alium; quia non solum ipsum bjectum magis afficitur, sed etiam ipse lor magis habet de entitate caloris. Conse- iens autem est contra Aristotelem, in Præ- am., c. de Qualit., ubi significat, con- eta suscipere magis et minus, non abs- icta. Respondeo: quod ad rem spectat, rum est ipsam formam caloris esse magis minus perfectam et integram in sua enti- e; quod si hoc tantum significetur illis rbis, concedo sequelam; neque Aristoteles luit contrarium docere. Quod vero attinet formam locutionis, magis admittitur illa utio in concretis quam in abstractis, vel pter id quod supra dicebamus, nempe, mam separatam non posse naturaliter geri, et quia in abstracto significatur ut se stans, ideo ut sic non dicitur suscipere gis et minus, de ipso vero concreto id di- ur, quia magis vel minus participat for- m. Vel certe illa locutio negatur in abs- ctis, quia significari videtur magis et mi- in ipsa differentia constitutiva caloris, ue adeo in essentiali ratione caloris, in tamen non est latitudo, sed in inte- ate caloris, ut supra diximus, et ideo lus dicitur magis calor quam alius, sed or et perfectior; sicut linea non dicitur gis linea, sed major. At vero calidum di- r magis calidum, quia solum significatur essus in participatione formæ constituentis dum, et ita solum indicatur excessus acci- talis, non essentialis.

9. Secundo dicendum est, latitudinem en- ivam qualitatis intensibilis non esse me- coacervationem plurium graduum ejus- qualitatis omnino similium, sed esse mdam compositionem per se talium par- seu graduum, quorum unus natura sua ponit alium; ratione cujus subordinatio- unus dicitur primus, et alius secundus, us, etc., ita ut primus et secundus non m distinguantur sicut duo primi gradus tentes in diversis partibus subjecti, sed m quia sunt natura sua primus et secun- , et sic de cæteris. Priorem partem ne- vam hujus assertionis probant sufficien- ter rationes quas confecimus contra secundam sententiam; quamvis enim aliquæ earum possint aliqua ratione eludi, non tamen sufficienter solvi, et omnes simul satis ostendunt, illum modum intensionis per solam aggregationem non esse sufficientem ad salvanda omnia quæ de his qualitatibus, et de earum efficientia et virtute experimur. Deinde hanc etiam partem non parum confirmat fundamentum primæ sententiæ de distinctione numerica graduum omnino similium in eadem parte subjecti. Quia, ut supra late tractatum est, disp. 5, accidentia solo numero distincta, et omnino similia in effectu individuali, non possunt in eodem subjecto multiplicari. Rationes autem ibi factæ æque probant, sive illa accidentia sint totalia, sive partialia. Et sane si talia accidentia congregari possent in eodem subjecto, in quocumque numero multiplicari possent, neque posset firma aliqua ratione definiri terminus talis aggregationis.

40. Posterior vero pars affirmativa hujus assertionis sequitur ex præcedentibus. Primo a sufficienti partium enumeratione, quia, seclusis aliis modis, non videtur excogitari posse alius, quo possit natura talis entitatis et latitudinis declarari. Secundo, quia hoc modo salvatur divisibilitas, et vera additio realis, et augmentum possibile in tali entitate; salvatur etiam unitas et compositio per se in tali qualitate, et aliunde non apparet repugnantia in tali modo entitatis et unitatis; ergo ita sentiendum est de hujusmodi latitudine. Antecedens quoad duas primas partes notum est ex dictis; quoad ultimam vero patet, quia hoc modo facillime solvuntur difficultates tactæ in utraque sententia. Nam concedimus hujusmodi formam non esse indivisibilem in sua entitate et unione, sed in utraque recipere realem additionem et augmentum; quia hoc convincunt difficultates tactæ contra primam opinionem

Satisfit rationibus in contrarium adductis.

41. Facile autem solvimus fundamentum ejus, quatenus contra hanc partem procedit. quia illi gradus partiales licet sint ejusdem rationis essentialis in sua entitate individuali et partiali, non sunt omnino similes, saltem quoad hoc, quod respiciunt subjectum cum certo ordine inter se, ita ut primus natura sua supponatur ad secundum, et secundus natura sua non sit aptus inhærere subjecto, nisi ut jam affecto et disposito per primum

gradum, quæ diversitas satis est ut possint circa idem subjectum versari, etiamsi suo partiali modo solo numero distinguantur. Alias vero rationes confirmantes illam sententiam nos facile admittimus, quia non probant talem formam esse indivisibilem, sed esse per se unam, et requirere latitudinem et compositionem magis per se, quam sit per solam congregationem graduum omnino similium. Id ipsum magis confirmant argumenta objecta contra secundam sententiam.

42. Illa vero, quibus ipsa nititur, solum probant qualitatem intensibilem non esse indivisibilem. Ex quo videntur auctores illius opinionis immediate intulisse compositionem per illam meram aggregationem, ac si in qualitate non esset possibilis alius modus compositionis magis per se quam sit ille, quod tamen ab illis probatum non est. Neque mihi occurrit aliqua ratio, quæ vel apparenter ostendat esse impossibilem illam latitudinem qualitatis cum quodam ordine per se, et a natura definito inter partes ejus. Sicut in animali vel planta est ordo per se inter partes heterogeneas formæ ejus, quamvis in illa forma illa compositio sit extensiva, in qualitate vero, de qua agimus, sit intensiva ; neque enim in exemplis quærenda est omnimoda similitudo. Quod si fortasse quis sentiat, hanc nostram sententiam non esse contrariam præcedentibus, sed esse quamdam concordiam et legitimam interpretationem earum, non solum non contradicimus, sed etiam id maxime optamus. Et saltem existimo non esse alienam a mente aliquorum auctorum, quos pro illis sententiis citavimus, et præsertim D. Thomæ, de cujus mente plura dicemus sectione tertia.

SECTIO II.

An solæ qualitates intensibiles sint, et cur non omnibus id conveniat.

1. *Prima radix intensionis est in sola qualitate.* — Quoniam suscipere majus et minus assignatur proprietas qualitatis, explicandum a nobis est quomodo sit illi proprium : quod ex duobus, quæ in quæstione proposita sunt, pendet, scilicet, an illi soli, et an omni conveniat.

Quomodo sola qualitas intensionis sit capax.

2. *Motus velocitas an sit intensio.*—Imprimis ergo dicendum est, primam (ut ita dicam) radicem intensionis in sola qualitate inveniri. Hanc assertionem sub hac forma propono, quia etiam de actione et passione dicit Aristoteles in Prædicamentis, suscipere magis et minus, tamen id non convenit actioni et passioni nisi ratione sui termini, quatenus in illo est latitudo intensionis. Unde neque in substantiali generatione, neque in augmentatione, ut ad quantitatem terminatur, est ille modus suscipiendi magis et minus, sed solum secundum additionem extensivam. Et idem est proportionaliter in locali motu, qui major aut minor dicitur propter extensionem ad majus vel minus spatium, vel per plures aut pauciores partes subjecti, non vero secundum intensionem. Dices : unus motus localis potest esse velocior alio, qui videtur quidam modus intensionis. Respondetur : velocitas motus non est proprie intensio, sed est veluti condensatio partium motus intra brevius tempus ; unde illa conditio tam in motu extensivo quam in intensivo, et in remissione etiam inveniri potest. Itaque respectu actionis vel passionis seu motus, intensio solum habet locum ratione qualitatis intensibilis, ad quam tendit ; ideoque latitudo intensiva dicitur esse per se primo, et tanquam in radice, in qualitate.

3. Sic ergo explicata conclusio probatur, quia qualitati ita convenit hæc latitudo, ut ratione sui, et non ratione alterius illi conveniat ; alteri autem non ita convenit ; ergo est hæc proprietas solius qualitatis. Major patet inductione in calore, lumine, amore, etc., quibus convenit talis latitudo, et non ratione alterius, nihil enim assignari potest ratione cujus eis conveniat. Dicet aliquis convenire ratione agentis inæqualiter applicati, vel ratione subjecti inæqualiter dispositi, ex Durando, in 1, dist. 17, quæst. 6, num. 6. Sed hoc non obstat, quia, ut idem Durandus subjicit, num. 7, utraque causa, tam efficiens quam materialis, supponit in forma intensibili talem naturam, quæ latitudinem in sua entitate habeat, et talem compositionem requirat ad sui integritatem. Et hoc modo dicimus qualitatem ex se habere talem naturam et non ratione alterius, quamvis quoad existentiam redigatur in actum magis vel minus perfectum, ab agente inæquali, vel in virtute vel in approximatione, vel in voluntate, si sit liberum; et subjecti etiam dispositio potest aliquando concurrere, licet non semper necessaria sit.

4. *Relatio ut suscipiat magis et minus.*— Minor probatur, quia res aliorum prædica-

itorum vel intensibiles non sunt, vel non-
ratione qualitatis. Quod patet inductione,
substantia et quantitas non suscipiunt
is vel minus. Relatio vero licet dicatur
10 modo suscipere magis et minus, non
n ratione sui, sed ratione fundamenti,
on proprie secundum intensionem, sed
ndum variationem, ut in disputatione se-
ti, sectione ultima, declarabimus. De ac-
item et passione jam dictum est. De
ris vero quatuor prædicamentis res est
festa, vel quia censentur esse denomina-
s extrinsecæ, ut de habitu constat, et de
multi opinantur; vel quia si sint modi
seci, accommodantur ipsis rebus; ut du-
extensive quidem potest esse major et
r, vel etiam perfectione essentiali, non
proprie intensive, nisi fortasse quate-
psa res quæ existit, intensionem habet
et in sua existentia, a qua duratio non
guitur ex natura rei, ut infra dicemus.
i autem et situ, cum vel non sit in, vel
oncipiantur nisi ad modum quantitatis,
gi quidem potest extensio, non tamen
io.

forma substantialis non sit capax intensionis.

Ultima genera an recipiant intensio-
-Sed difficultas est in reddenda ratione,
bstantia et quantitas non sint capaces
latitudinis; in reliquis enim inferioribus
amentis nulla est difficultatis ratio, ut
tis satis constat. De substantia vero
eddi potest, quia illa non est in sub-
latitudo autem intensionis non potest
i, nisi in ordine ad subjectum, ut su-
ebamus; si enim sit extra subjectum,
itudo extensiva, non intensiva. Quæ
st quidem optima de materia prima, et
cumque re subsistente ut sic. Tamen
nis substantialibus materialibus, quæ
do insunt materiæ, et de ejus potentia
itur, non procedit illa ratio, nam eo
uo sunt in materia, poterunt etiam
radicari in illa, vel magis educi ex
de non defuerunt, qui dicerent formas
tiales elementorum esse intensibiles
ssibiles, ut supra tetigimus, disput. 15,
, n. 41, et seq., ex Commentat. et aliis.
ihilominus tamen veritas est, hujus-
ormas non posse intendi et remitti;
etiam effectus earum, seu composita
ciperent magis et minus. Sicut enim
gis calidum, quod intensiorem habet
calorem, ita esset magis ignis, qui intensiorem haberet formam ignis. Rationem autem hujus rei a priori reddere difficile est. Unde Durandus, supra id, solum probat a posteriori ex modo productionis harum formarum: nam forma intensibilis potest acquiri successivo motu; forma autem substantialis nunquam acquiritur hoc modo, sed indivisibiliter in eadem parte subjecti. Sed in hac ratione æque difficile videtur probare id, quod subsumitur, nempe formam substantialem semper indivisibiliter acquiri in eadem parte subjecti, quia nos non experimur introductionem formæ substantialis in seipsa, sed solum in accidentibus. Unde ex sola experientia non constat an forma ignis, verbi gratia, introducatur partibiliter cum ipso calore, vel indivisibiliter et tota simul in consummatione caloris. Sed nihilominus ex dictis supra, disp. 15, sect. 1, potest satis probabiliter hoc persuaderi, quia experimur in calefactione aquæ, verbi gratia, etiamsi plures gradus caloris introducti sint, si tamen forma aquæ non est amissa, ablato extrinseco agente facillimo negotio calorem expelli, et aquam ad pristinum gradum se revocare; ergo signum est, neque formam substantialem aquæ fuisse remissam, neque formam substantialem ignis quoad aliquos gradus fuisse introductam. Alioqui illa non posset seipsam iterum intendere; et hæc sæpe superaret, et per seipsam, et quasi ab intrinseco vinceret aliam, si possibilis esset inter ipsas talis actio. Quia sæpe videntur plures gradus caloris introduci.

7. Ex quo experimento potest sumi ratio aliquo modo a priori ex causa finali, quia forma substantialis datur supposito tanquam fundamentum sui esse completi et omnium proprietatum, et ideo necesse est ut illud fundamentum sit fixum et invariabile, quamdiu rei essentia manet, ut ex vi ejus possit res sese tueri, et ad suum statum naturalem se revocare, si aliquid incommodi passa fuerit. Et huc videtur tendere ratio D. Thomæ, 1 p., q. 66, a. 4, ad 4, et 1. 2, q. 52, art. 1, scilicet substantialem formam non posse intendi aut remitti, quia illa est quæ primo constituit rei essentiam, quæ fixa esse debet et invariabilis. De qua ratione, et de tota hac parte plura diximus disput. 15, sect. 10, num. 45, etc.

Cur quantitas non intendatur.

8. *Rarefactio et condensatio an sint inten-*

sio et remissio. — Ex quibus facile est rationem reddere cur in quantitate non habeat locum latitudo intensionis. Nam propria quantitas, quæ est continua, est naturalis proprietas conjuncta materiæ, eique propinquissima; et ideo, sicut materia non habet hanc latitudinem, ita nec proprietas ejus. Imo idem contingit in omni proprietate intrinseca et connaturali essentiæ substantiali, ut statim dicam. Potest etiam ex formali effectu quantitatis et modo ejus probabilis ratio sumi, nam effectus formalis quantitatis est extensio materiæ seu substantiæ corporeæ; ad hunc autem effectum non est proportionata latitudo intensiva, nam hæc est, ut idem subjectum magis participet effectum formalem formæ; cum autem effectus formalis quantitatis sit extensio, participare magis vel minus talem effectum, solum est participare majorem vel minorem extensionem, quia, sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis; ergo in quantitate habet locum augmentum extensivum, non intensivum. Dices : eadem quantitas cum condensatur vel rarefit, videtur intendi et remitti, ut D. Thomas etiam sentit, 2. 2, q. 24, art. 5, ad 1. Respondetur primo : illa variatio non est in proprio et formali effectu quantitatis, sed in quodam modo ejus. Deinde non est proprie major intensio, sed major vel minor extensio in ordine ad locum, quanquam respectu illius qualitatis, quæ est densitas vel raritas, habeat modum intensionis. Et quia in ordine ad locum videtur fieri augmentum ipsius quantitatis sine nova quantitate, ideo secundum quamdam proportionem aliquando vocatur intensio; et ita locutus est D. Thom., ut Soncin. notavit, 8 Metaph., quæst. 27, ad 1. Et habet fundamentum illa locutio in Aristotele, 4 Physic., textu 84; sed de raritate et densitate proprium est physici disputare; quia illæ qualitates, et mutationes secundum illas, omnino physicæ et materiales sunt.

9. De quantitate autem discreta, ratio, cur intendi non possit, est, quia unaquæque species ejus constituitur per indivisibilem terminum, quo mutato per additionem aut ablationem, mutatur species hujus quantitatis. Et ad proportionem harum specierum idem declarat D. Thomas supra in quantitate continua, quia etiam ejus species, quales sunt bicubitum et tricubitum, per quamvis additionem vel ablationem mutatur. Sed, ut supra dixi, hæ non sunt propriæ species, sed ad modum earum concipiuntur vel nominantur; ideoque per illas commode explicatur, has quantitates non suscipere magis et minus secundum intensionem.

Quæ species qualitatis intensionem admittant, et cur.

10. *Figura non recipit intensionem, et cur.* — Secundo dicendum est, hanc proprietatem seu latitudinem intensivam non convenire omnibus qualitatibus, sed aliquibus tantum. Hæc assertio etiam est certa, et constat inductione. Videntur autem in hac proprietate esse condivisæ species qualitatis, nam qualitates primæ et tertiæ speciei hac proprietate gaudent; non vero qualitates secundæ et quartæ, nisi quatenus aliquid ex aliis speciebus participant. Quod intelligendum est, et regulariter, et quantum probabili ratione nos possumus de his qualitatibus conjecturam facere. Igitur de quarta specie, scilicet, figura, id notavit D. Thom. supra, et causam reddit, quia talis qualitas in sua specie formaliter constituitur et quasi completur qua
dam indivisibilitate, ut, verbi gratia, quo
talibus terminis seu lineis claudatur. Item
quia figura est quidam terminus quantitatis
unde cum quantitas non suscipiat intensio
nem, nec figura illam suscipiet, maxime cu
terminus ut sic postulet indivisibilitatem. D
ces : in hac specie non solum ponitur figur
sed etiam forma, ut pulchritudo, quæ pote
intendi et remitti. Respondeo primo, jam su
pra dictum esse, hanc non esse propria
speciem nisi ratione figuræ. Deinde,
modo quo illa est species, in tantum pote
intendi, in quantum constat aliqua passib
qualitate, ut albedine, vel alia simili.

11. *In secunda specie an aliquæ qualitat
recipiant intensionem.* — De potentia ide
patet inductione in intellectu, voluntate, se
sibus, etc. Et ratio esse videtur, quia hæ qu
litates sunt intrinsece manantes ab essen
substantiali, ita ut non possint aliter fieri,
ideo participant indivisibilem entitatem p
portionatam essentiæ. Quæ ratio, si effi
est, idem probat de omnibus potentiis, q
per se primo sunt ad agendum, et non hab
alium modum productionis per se, sed sol
per dimanationem a substantia. Quanqu
incertum est an universaliter id verum
de omnibus virtutibus naturalibus herbar
lapidum, et similium, quæ non sunt princ
actuum vitalium, sed materialium altera
num ; illæ enim vere sunt potentiæ, et qu
tates secundæ speciei, et tamen experie

cetur ostendi aliquando minui, quia pen-
d it ex temperamento et dispositionibus quæ
endunt et remittuntur. Hæc tamen ex-
perientia non satis probat, ipsas virtutes in
remitti, sed actiones earum, quia in eis
asse juvantur aliquo modo a tempera-
nto primarum qualitatum, quo debilitato
mmutato, actio etiam fit debilior.

2 .Neque ex eo quod tales virtutes requi-
t tale temperamentum vel dispositiones
tatum connaturalem, recte inferri potest
remitti remissis dispositionibus, nam
to magis forma substantialis easdem dis-
tiones postulat, et tamen in se non mi-
ur, etiamsi dispositiones remittantur. Quia
certam latitudinem minima dispositio
cit ad formam in materia conservandam,
intensive indivisibilis est. Hæ autem po-
æ seu naturales facultates proxime di-
ant a forma, et non magis pendent a
ositionibus quam ipsa, et ideo non magis
sse est eas in se minui, quam formam.
t etiam potentia visiva, verbi gratia, re-
t in suo organo certum temperamentum,
vero non intenditur aut remittitur va-
temperamento, sed vel tota perit, quan-
ssolutio temperamenti pervenit ad cer-
terminum, vel tota conservatur, quam-
cum majori vel minori aptitudine ad
ndum ex parte temperamenti. Sic
probabile est, licet incertum, idem con-
re in propriis potentiis connaturalibus,
nec sunt passibiles qualitates, nec per
ssunt per propriam actionem fieri, sed
per naturalem dimanationem a sub-
ali forma. Quod si fortasse aliquæ ex
cultatibus intendi possunt et remitti, id
t quatenus tantum dependentiam ha-
temperamento passibilium qualitatum,
m illo intendantur vel remittantur. De-
semper limitavi hanc partem ad natu-
potentias, quia virtutes instrumentariæ,
b extrinseco advenire possunt, et ad
dam speciem qualitatis pertinent, ut
us et similes, intendi possunt et remitti.
o dixi, regulariter hoc esse intelligen-

*Qualitates primæ et tertiæ speciei ca-
sunt intensionis.* — Ex his ergo satis
negativa pars conclusionis, quo modo
nda et quarta specie qualitatis verum
t. Quod vero pars affirmativa sit vera
na et tertia specie, satis constat induc-
n habitibus et actibus animæ, et in pri-
ualitatibus elementorum, ut in coloribus
et aliis hujusmodi. Ratio vero reddi potest, quia in his qualitatibus inveniuntur omnia quæ ad hanc latitudinem intensivam sufficere possunt. Nam omnes illæ fiunt per proprias actiones absque dimanatione naturali, vel si aliquæ earum manant naturaliter ab aliquibus formis, ut calor a forma ignis, frigus a forma aquæ, habent tamen contrarium a quo impediri possint et minui, et per se etiam, seu per propriam actionem fieri possunt. Rursus hæ qualitates ex vi suarum rationum essentialium non includunt indivisibilitatem repugnantem huic latitudini intensivæ; et alioqui habent proprias entitates accidentales, in quibus possunt esse capaces hujus latitudinis. Qui discursus probat optime, si in aliquo genere dantur qualitates intensibiles, ut revera dantur, in his maxime dari. Probat etiam, nobis non constare esse in his generibus aliquas qualitates hujus latitudinis incapaces. Et hoc satis est ut nos affirmemus omnes qualitates harum duarum specierum esse intensibiles; id tamen demonstrare non possumus, nam fortasse vel datur, vel possibilis est aliqua qualitas harum specierum, quæ intendi non possit: quia in hoc non ostendimus nos positivam repugnantiam. Sicut e converso forte datur aliqua naturalis potentia, quæ intendi possit et remitti; qualem multi censent esse gravitatem aut levitatem, de quo alias. Atque ita cessant facile objectiones quæ hic fieri possunt.

14. Una vero difficultas huic quæstioni solet adjungi, nimirum, an in formis ejusdem speciei, quæ intensibiles non sunt, possit dari inæqualitas in perfectione individuali. Sed hanc quæstionem jam supra remisi in libros de Anima, quia, licet generalis sit, ejus tamen difficultas in animabus, et præsertim rationali, versatur; et ab hoc loco maxime est aliena, cum ad intensionem qualitatis explicandam nihil conferat.

SECTIO III.

Qualis sit actio seu mutatio per quam latitudo intensivæ qualitatis acquiritur.

1. Hactenus egimus de intensione in posteriori ejus significato superius posito, scilicet, de latitudine, quam dicit in ipso termino, seu qualitate; superest dicendum de altero significato, scilicet, de acquisitione talis latitudinis, nam multum confert ad magis explicandam hanc proprietatem; et licet quæstio physica videatur, latius tamen patet, et pro-

priam difficultatem continet metaphysicam, ut videbimus. Ut autem ea, quæ dubitari solent, melius intelligantur, præmittere oportet aliqua, quæ certa videntur.

Nonnullæ suppositiones.

2. Primum est, acquisitionem hanc perfectionis intensivæ esse veram et realem actionem et passionem seu mutationem. Hoc constat experientia; imo nulla est alteratio quæ nobis familiarior sit; per hanc enim res omnes in melius vel deterius commutantur. Secundum est, hujusmodi acquisitionem sæpe esse diversam actionem a prima acquisitione vel effectione ipsius qualitatis. Hoc etiam constat experientia, tam in habitibus animæ quam in qualitatibus sensibilibus. Nam una actio tempore antecedit aliam. Tertium est, latitudinem intensivam non semper acquiri totam simul aut per unam indivisibilem actionem, sed successu temporis, etiam post primam formæ acquisitionem. Quod etiam manifestum est experientia, et ex dicendis magis constabit.

Sitne intensio major radicatio et eductio ejusdem formæ.

3. His positis, multa sunt dubia quæ in titulo proposito comprehenduntur. Primum est illud vulgare, an acquisitio seu intensio sit realis additio formæ, vel major radicatio aut eductio. Sed in hoc jam nobis nulla relinquitur quæstio, suppositis quæ in prima sectione dicta sunt. Unde nunc solum addendum restat, illa tria, scilicet, intendi per additionem, per majorem radicationem, aut per eductionem, non esse inter se pugnantia, sed omnia esse vera, si recte explicentur. Primum enim negari non potest, quin in hac acquisitione interveniat realis additio, cum præexistens forma realiter perficiatur per novam realem actionem. Illud autem, quod additur, non potest non esse aliquid entitatis formæ, quæ supra late probata sunt. Rursus manifestum est, hoc quod additur per hanc actionem, non præextitisse actu ante illam actionem, quia vel præexisteret in eodem subjecto, vel in alio: non in eodem, alias nulla postea fieret additio; nec in alio, quia vel accidens migraret de subjecto in subjectum, ut talis additio fieret, quod est impossibile, vel addendum esset non solum accidens accidenti, sed subjectum subjecto, et sic non esset intensio, sed extensio. Et hoc est quod Aristoteles dixit, 4 Physic., c. 9, *ex calido fieri magis calidum, nullo facto in materia calido*, id est, sine additione subjecti seu partis de novo calidæ, ut Commentator expresse declarat. Additio ergo per se necessaria ad intensionem debet esse solius partis seu gradus formæ in eodem subjecto, in quo præexistebat forma remissa. Igitur id quod additur per intensionem, antea non præexistebat, sed de novo fit.

4. Hinc ergo tandem concluditur, hoc quod additur in intensione educi de potentia subjecti, quia non fit per creationem, sed fit in subjecto, dependenter ab illo in fieri et in esse. Neque oportet quoad hoc excipere intensionem qualitatum infusarum (ut putav. Cajet., 1. 2., quæst. 52, art. 2), nam etiam illæ qualitates fiunt per eductionem, ut supra probavi, disputat. 16; ergo simili modo augentur, nam est eadem utriusque ratio. Ita fit ut intensio formæ sit quædam major eductio ejus de potentia subjecti, quæ vocatur additio comparando terminum hujus mutationis a rem præexistentem; eductio autem vocatur per comparationem ad subjectum, in quo ex quo fit talis mutatio. Atque eadem eductio vocatur major radicatio talis formæ in eodem subjecto, quia qualitas, quæ plures hab gradus jam actu eductos de potentia subjec magis illi dominatur, magisque habet entit tem suam in illo radicatam. Specialiter aute in hac locutione denotatur, hanc additione quæ per intensionem fit, non esse mera aggregationem diversarum qualitatum in e dem parte subjecti, sed esse eductione unius et ejusdem formæ secundum divers gradus seu partes ejus, ex quibus forma p se una componitur, et quo magis integ efficitur, eo magis radicari in subjecto di tur.

5. Et juxta hunc modum existimant mu recentiores exponi posse D. Thomæ sent tiam de intensione formarum per major radicationem in eodem subjecto. Nam la sensu, et non alio potest habere verum sententia, et verba D. Thom. huic ser non videntur contradicere. Nam 1. 2, q. a. 2, sic ait: *Hujusmodi augmentum h tuum, et aliarum formarum non fit per a tionem formæ ad formam, sed fit per quod subjectum magis vel minus partic unam et eamdem formam.* Non potest au subjectum magis vel minus participare u et eamdem formam, nisi quatenus talis fo magis vel minus educta est de potentia eju

onsequenter quia plus vel minus habet de titate actualis formæ, quod non potest in- igi sine aliqua additione. Quam non vide- D. Thomas in universum negare, sed gat additionem formæ ad formam, id est, ram aggregationem plurium qualitatum graduum omnino similium, juxta sensum erius impugnatum in opinione secunda, tata in sect. 1. Et juxta hanc inter- ationem et hæc verba, potest exponi D. m. quandocumque alibi videtur additio- negare, quanquam, ut verum fatear, rdum difficilius loqui videatur.

Fiatne intensio successione continua.

Aliquorum sententia. — Secundo, du- i potest circa hanc intensionem seu tionem qualitatis, cum non simul tota an fiat per successionem continuam, vel etam. Aliqui censent non posse continue sed solum per mutationes instantaneas iscretas. Ita tenet Soncinas, 8 Metaph., 1; et sequuntur aliqui Thomistæ, et unt D. Thomæ, 8 Phys., lect. 5, ubi ait esse possibile aliquid continue augeri minui. Citatur etiam Commentator, 8 ., com. 6, ubi significat, intensionem sse unum motum continuum, sed plu- lterationes. Imo etiam citatur Arist., 8 , text. 23, dicens impossibile esse ali- augeri vel minui semper, sed inter ea medium. Ratio autem hujus sententiæ uia qualitas cum in principio fit, per in- bilem mutationem et in instanti fit in gradu suo: ergo postea per similes iones augetur; ergo non potest augeri ue. Primum antecedens probatur, tum res permanens incipit per primum sui ex Aristotele, 8 Phys., tex. 69; tum quia in his qualitatibus datur mini- secundum intensionem, quod necesse principio indivisibiliter fieri, atque per mutationem indivisibilem et mo- neam. Prima vero consequentia pro- tum quia gradus secundus, qui per in- nem additur primo, est proportionalis æque indivisibilis; tum etiam quia tantum potest agere in quolibet ins- equenti, quantum in primo, vel etiam quia est in se æque potens, et pas- ost magis dispositum; ergo, sicut in instanti subita actione produxit cer- radum caloris, ita postea illum auget milem seu proportionalem actionem. da item consequentia probatur, tum quia mutationes indivisibiles non possunt continuari. Tum etiam quia alias in fine ac- tionis qualitas esset infinite intensa, nam in quolibet instanti æqualis gradus illi esset ad- ditus; sunt autem in continua successione infinita instantia. Itaque juxta hanc opinio- nem, latitudo intensiva qualitatis solum est composita ex indivisibilibus gradibus in quo- dam definito numero, octo, verbi gratia, aut decem, et per totidem mutationes indivisi- biles, tota illa latitudo consummatur, et per singulas post primam productionem augetur seu intenditur.

7. *Improbatur allata sententia.* — Hæc vero sententia falsa est, et contra commu- nem philosophorum sententiam. Quapropter advertendum est, hic non quæri an intensio qualitatis a minimo gradu usque ad sum- mum necessario fiat una mutatione conti- nua; constat enim id non esse necessarium; fieri enim potest ut aliquando interrumpatur intensio, et iterum postea in ea procedatur, ut experientia constat; quo sensu loquuntur de discontinuatione alterationis, vel augmen- tationis Aristoteles et Commentator locis ci- tatis. Quæstio ergo est an alteratio fieri pos- sit continua successione, et consequenter an, concurrentibus omnibus requisitis, ex parte naturalis agentis et passi ita fiat, an vero ex parte ipsius qualitatis semper id repugnet.

8. *Intensio qualitatis successive et continue fieri potest.* — In quo sensu dicendum est. latitudinem intensivam qualitatis, quantum est ex se, acquiri posse successione continua, et ita frequenter acquiri in physicis altera- tionibus. Hæc assertio est consentanea Aris- toteli, in 5 et 6 Phys., ubi alterationem nu- merat inter physicos motus, qui divisibiles sunt secundum tempus, et continuationem requirunt; et Commentator, 3 Phys., text. 6, ait, continuationem esse de ratione motus, scilicet, qui per se et proprie unus sit. Hanc enim conditionem postulavit Arist., 6 Phy- sic., ad unitatem motus. Nam si mutationes sunt discontinuæ, non poterit ex illis com- poni motus qui vere et proprie unus sit, sed ad summum ad modum numeri, vel quantitatis discretæ. Et idem sentit D. Thom. eisdem locis, et omnes fere auctores, qui ponunt in his qualitatibus latitudinem gra- duum, hanc sententiam sequuntur, vt Ægid., 1 de Gener., q. 26; Jand., lib. 8 Phys., q. 8. Qui tamen sine causa dicunt extensionem qualitatis necessario esse discretam, quam-

vis intensio sit continua; sed illud primum etiam falsum esse, constabit ex dicendis.

9. Conclusio ergo probatur primo experientia; nam videmus manum igni approximatam magis ac magis calefieri et calorem ipsum sentire. Dicent fortasse, discontinuationem fieri per morulas imperceptibiles. Sed hoc imprimis sicut gratis et sine experimento vel efficaci ratione dicitur, ita facile contemnitur. Deinde interrogo cur in illis morulis cesset agens ab actione sua, et cur iterum ad illam redeat. Non enim est agens voluntarium, ut pro suo arbitrio nunc cesset ab agendo, postea iterum agat; nec etiam ex parte ejus potest reddi ratio; nam suppono habere semper eamdem virtutem et æqualem vel majorem propinquitatem ad passum. Et eodem modo suppono non esse rationem ex parte medii, quia est idem. Nec denique potest reddi ratio ex parte passi, quia etiam illud est idem, et æque vel magis dispositum ad recipiendam actionem agentis. Respondent aliqui rationem sumendam esse ex dispositione passi, quæ non est æqualis in eo puncto in quo agens iterat actionem intensivam, sed jam tunc passum est magis dispositum, quam esset in tempore antecedenti. Quod si interroges a quo fuerit passum magis dispositum, respondent ipsummet agens illam majorem dispositionem effecisse. Quo fit ut juxta hanc sententiam, licet agens quod intendit formam, cesset in aliquibus morulis a propria actione intendendi talem formam, non vero cesset simpliciter ab agendo, quia semper disponit passum, ut magis idoneum sit ad alium gradum intensionis recipiendum.

10. Sed qui ita respondent, imprimis non constanter loquuntur, nam illa dispositio quæ fit in subjecto, necessario debet continue fieri in singulis partibus temporis, quæ inter unam et aliam actionem intensivam intercedunt. Nam si non fit continue, interrogabo rursus cur interrumpatur illa actio, et cur iterum agens ad illam redeat, et vel recurrendum erit ad aliam priorem dispositionem, de qua eadem redibit quæstio, et sic procedetur in infinitum, vel quærenda erit alia ratio talis interruptionis. Si autem illa dispositio fit in actione continua, cur non dicetur idem de ipsamet actione intensiva, sine multiplicatione superflua talium actionum? Eo vel maxime quod si illa actio, quæ ad talem dispositionem tendit, non potest esse nisi alteratio aliqua, quia non est localis motio ipsius passi, ut suppono, ergo continuitas illius actioni esse non potest nisi intensio, quia non es extensio, loquimur enim de actione quæ fi circa idem subjectum secundum eamdem partem; ergo jam illa sententia admittit con tinuitatem in actione intensiva alicujus dis positionis. Adde quod talis dispositio prævi ad intensionem alterius qualitatis, verbi gra tia, caloris, est plane conficta; quid enim esse potest illa dispositio, nisi alia qualitas Ergo sistendum necessario est in aliqua pr ma qualitate, ad quam non sit prævia di positio; ergo intensio illius primæ qualitat non potest interrumpi ex defectu dispositi nis, vel iterum fieri ob majorem dispositi nem subjecti. Inter qualitates autem physica hujusmodi videntur maxime esse calor, aliæ primæ qualitates, nam licet raritas, ver gratia, videatur esse dispositio ad caloren tamen, per se loquendo, non est disposit prævia, sed consequens; quando enim cal per se fit, non fit media rarefactione, s potius ad effectionem caloris consequitur r refactio. Idem argumentum est manifestu in lumine, quod in aere puro nullam disp sitionem requirit præter diaphaneitatem co naturalem aeri.

11. Ex quo præterea sumitur evidens a gumentum, nam sol dum oritur, et ascend verbi gratia, in nostrum hemisphærium, continue magis ac magis fit propinquius hu aeri; ergo continue magis ac magis eum il minat, nec ex parte dispositionis passi pot intervenire interruptio, tum quia per se nu requiritur in passo nova dispositio; tum eti quia si contingat esse in aere vapores, v aliquid simile, impediens perfectam illum nationem, illud ipsum non dissipatur a so nisi media actione illuminandi; hæc ergo tio et intensio luminis continue fit. Respon Soncinas supra, tunc interruptionem actio non provenire ex dispositione passi, sed natura ipsius qualitatis, quæ non potest c tinue fieri, eo quod ex indivisibilibus gra bus componatur. Sed contra; nam si hoc esset, non posset naturalis ratio reddi, intensio fiat per illas morulas, et non majores, vel potius cur omnes illæ muta nes non fiant simul in eodem instanti. Q ita declaro: demus solem in hoc instanti cisse secundum gradum luminis, et per quod tempus subsequens cessare, et aliquod tempus in alio instanti efficere tium gradum; et tunc cum inter illa du stantia mediet definitum tempus, quod

st dividi in duas partes, quæ continuantur aliquo instanti medio inter illa duo extre- a, interrogo cur sol non produxerit tertium adum luminis in illo instanti medio. Nam parte formæ jam id non repugnat, cum n ponatur interrupta actio per aliquam rticulam temporis, et gradus illi indivisi- es ponantur fieri per duas actiones indi- ibiles discretas, ad quas impertinens est od tempus inter eas positum sit longius t brevius. Et idem argumentum fieri potest quocumque instanti signato : nam inter æelibet duo instantia mediat tempus, in o possunt priora instantia designari, atque in infinitum. Non potest ergo ex natura- is causis ratio talis actionis reddi, sed rtebit recurrere ad primam causam, quæ erminet singula instantia in quibus ite- dæ sunt mutationes, quibus fit intensio, d sane philosophicum non est, præser- ubi nulla ratio vel experientia cogit. le ulterius sequitur, in illa sententia, nes illos gradus simul in eodem instanti , quia, ut infra dicam, ex parte formæ repugnat sic fieri, sicut non repugnat ul esse ; nec etiam repugnabit ex parte ntis aut passi, quandoquidem post tran- um aliquod tempus, nulla alia facta mu- ne in passo vel agente, fiunt illi gradus; ex parte agentis erat sufficiens virtus apacitas in passo ; ergo illa successio et ruptio temporis est impertinens.

. Ex his ergo satis probatur experientia posteriori, intensionem qualitatis suc- one continua fieri posse. Ratio vero a i petenda est ex principio contrario fun- ento primæ sententiæ. Latitudo enim in- va qualitatis non componitur ex certo ero indivisibilium graduum, sed est in itum divisibilis, eadem proportione qua vel alia quantitas continua. Sicut enim ea sunt infinitæ partes proportionales, iam sunt in latitudine intensiva caloris, non sint situ disjunctæ sicut partes lineæ, ola compositione et latitudine entitati- Hujusmodi autem esse latitudinem in- vam, manifestat nobis motus, et acqui- talis formæ. Neque aliam rationem a illius compositionis reddere possumus, r eas quæ de latitudine intensiva for- m in superioribus adductæ sunt; nam st natura harum qualitatum, quod ni- n habeant hunc modum entitatis et ositionis, in qua nulla potest ostendi nantia, magis quam in compositione li- neæ ex suis partibus in infinitum divisibili- bus. Supposita ergo tali compositione partium qualitatis secundum intensionem, non est dif- ficile intelligere, secundum eas posse fieri intensionem continuam. Quia signata quali- bet parte illius qualitatis potest signari alia minor, eo quod sit divisibilis in infinitum; er- go etiam quælibet pars minor potest breviori tempore acquiri, et major in majori, atque ita tota intensio fieri successione continua.

13. Quo fit ut, licet in hujusmodi qualita- tibus soleant a nobis mente dividi octo vel decem gradus, ut de illis loqui possimus, sin- guli tamen gradus non sint indivisibiles, sed sint veluti partes æquales, sicut in linea divi- dimus palmos, aut in tempore horas, quæ tamen in infinitum divisibiles sunt. Atque ita, quando calor ut duo intenditur successive, non fit immediate ut tria, sed prius fit ut duo et dimidium, et prius acquirit quartam par- tem tertii gradus, et sic in infinitum.

14. *Objectio.* — Dices, quamvis hinc suffi- cienter declaretur, successionem continuam non repugnare intensioni ex parte latitudinis formæ, tamen nondum esse sufficientem ra- tionem datam, cur illamet latitudo formæ successive fiat; nam, licet illæ partes formæ in re sint distinctæ, et sint divisibiles illo mo- do, nihilominus possunt omnes simul fieri, sicut partes lineæ etiam sunt distinctæ, et divisibiles in infinitum, et nihilominus simul produci possunt, vel sicut in calore partes, quas habet in superficie, secundum exten- sionem, distinctæ sunt, et divisibiles in infi- nitum sicut partes superficiei et tamen om- nes possunt simul fieri; contingit enim simul calefieri totam superficiem. Et confirmatur ac declaratur ratione, nam omnes illi gradus intensionis simul permanent in eodem sub- jecto, et si ab agente pendeant in conservari, simul etiam durat in quolibet instanti tota actio per quam fiunt, non obstante distinctio- ne partium, et divisibilitate illius latitudinis ; ergo eadem ratione simul fieri possunt abs- que ulla successione. Patet consequentia, tum quia non est major ratio de conserva- tione quam de prima productione; tum etiam quia partes actionis vel mutationis non ma- gis inter se pugnant, quominus simul fiant, quam partes termini, quominus simul sint, quia tota repugnantia actionum sumenda est ex terminis. Ergo omnes partes illius actionis possunt simul fieri sine ulla successione; er- go ex solo illo capite non redditur sufficiens ratio hujus continuæ successionis.

15. Respondetur imprimis, difficultatem hanc æque procedere de successione discreta et de continua, quia ratio facta eo tendit, ut probet omnes gradus simul fieri, et sine illa successione. Deinde dicimus, rationem factam recte concludere, ex parte solius latitudinis intensivæ ipsius qualitatis non repugnare quominus qualitas intensibilis, aut secundum totam latitudinem suam, aut secundum aliquos gradus ejus, simul fiat. Id quod etiam confirmat experientia; nam lumen subito fit secundum aliquos gradus intensionis, et voluntas nostra subito prorumpere potest in ferventem et intensum actum amoris. Neque hoc est contra dicta, quia solum diximus intensionem qualitatis posse continue fieri; utrumque autem verum esse potest, cum utraque sit propositio indefinita. Quod si inquiras quis modus effectionis sit magis naturalis qualitati aut intensioni ejus, respondeo, juxta diversas conditiones rerum concurrentium ad talem actionem, alterutrum ex dictis modis esse magis connaturalem. Si enim ex parte qualitatis intensibilis consideres permanentiam ejus, et quod omnes gradus ejus possunt esse simul in eodem subjecto, quod sufficientem habet capacitatem ad omnes illos simul recipiendos et sustinendos, ex hac parte magis connaturale est tali qualitati, ut tota secundum omnem suam intensionem simul fiat, si ex parte agentis sufficiens sit virtus, et nihil sit quod impediat, et hoc etiam sufficienter probat difficultas proposita. At vero si consideremus aut limitatam virtutem agentis, aut repugnantiam vel indispositionem passi, sic magis connaturale est ut talis intensio continua successione fiat, eo modo quo illam declaravimus.

16. *Quare intensio successive fiat triplex ratio.* — *Prima.* — Atque hinc colligere licet tres causas ob quas mutatio hæc successive fit, supposita latitudine seu capacitate ex parte termini, ex quibus duæ sunt certiores, alia vero magis dubia. Prima causa est distantia inter agens et passum, quæ per continuum motum minuitur, dum magis ac magis appropinquant agens et passum, quam causam experimur in illuminatione solis. Et ratio est, quia agens limitatum non æque agit in distans ac in propinquum, et ideo in partem distantem passi non agit in principio quantum absolute potest, sed solum quantum potest ad talem distantiam; quia vero illa distantia successive minuitur, et continue, ideo etiam successive et continue crescit effectus in eisdem partibus passi, quod augmentum intensivum est. Hæc est ergo prima causa hujus successionis continuæ respectu agentium naturalium, cui alia proportionalis respondet in agentibus liberis; nam quatenus talia sunt, non agunt quantum possunt, sed quantum volunt, et ideo, si aliunde non est impedimentum, possunt successione continua intendere qualitatem, magis ac magis applicando suam virtutem. Ut voluntas potest per aliquod tempus continue amare, et amorem ipsum intendere.

17. *Secunda causa successionis in intensione.*—Secunda causa est resistentia subjecti per contrariam qualitatem, vel per aliam dispositionem repugnantem introductioni alterius qualitatis. Ex hac enim radice frequentius provenit successio, quam in alteratione physica et materiali experimur; ut lignum etiamsi perfecte applicatum sit maximo igni non subito perfecte calefit, sed successive, quod non provenit nisi a resistentia. Nam cum agens sit finitæ virtutis, non potest resistentiam passi subito vincere, unde quo minor est passi resistentia, eo velocius fit intensio. Solet autem alterationis nomen simpliciter dictum, apud philosophos sumi pro alteratione physica et materiali ac sensibili, quæ fit inter contraria, et est via ad generationes et corruptiones; quomodo dicitur 1 de Generat., quidquid alterabile est, esse corruptibile, et ideo talis alteratio simpliciter dicitur motus successivus, quia sicut naturale est his qualitatibus habere contrarium, ita etiam naturale illis est successive intendi ac perfici. Hic vero occurrebat specialis difficultas de intensione habituum, de qua statim dicam.

18. *Tertia causa successionis in intensione.* —Tertia causa hujus successionis esse potest sola limitatio seu imperfectio virtutis agentis. Nam ex illa potest provenire, ut non possit subito efficere totum effectum, et ideo paulatim et per partes illum efficiat. Itaque hæc causa differt a præcedentibus, quia, seclusa resistentia passi, et ablata etiam omni distantia inter agens et passum, ex eo præcise quod agens est imperfectæ virtutis, determinatur ad talem modum agendi, ut non possit omnes gradus latitudinis formæ simul efficere, sed unum post alium. Ad quod etiam concurrit varia dispositio subjecti; nam cum in principio non sit dispositum ad talem qualitatem, agens non potest in illud introducere nisi minimum gradum; per hunc autem disponitur ad gradum ulteriorem, et ita co-

sequenter per unumquemque gradum ad alium proximum perfectiorem, atque hac ratione successive fit intensio. Exemplum hujus dari potest in intensione habituum : actus enim, qui efficit habitum, non statim confert illi omnem intensionem quam potest, etiamsi in potentia nullus sit actus contrarius. Nam, ut supra diximus, primus actus efficit habitum, et non est verisimile efficere statim habitum sibi æqualem quoad omnes gradus intensionis ; imo multi existimant primum actum nihil efficere, sed quartum vel quintum in virtute præcedentium ; nos autem existimamus necessarium esse ut unusquisque actus aliquid efficiat, et alias non posse posteriorem actum juvari a præcedentibus. Addimus tamen verisimile esse, habitum, qui fit per primum vel secundum actum, non posse esse tam perfectum vel intensum, quantum per plures actus similes fieri potest. Unde concludi videtur, primum actum ex sola imperfecta virtute activa non posse simul producere intensionem habitus sibi adæquatam.

De habituum intensione peculiaris difficultas.

19. Dices : ergo saltem in intensione habituum verum est non fieri successione continua, sed per mutationes discretas ; nam unus actus subito videtur efficere aliquem gradum intensionis, et postea alium actum addere aliam particulam intensionis, et sic de cæteris. Respondetur, quanquam id concedatur, nullum esse inconveniens, quia nos non diximus omnem intensionem qualitatis successione continua fieri, et hic intervenit specialis causa ob quam non continue fit, quia quot variantur actus, tot variantur agentia concurrentia ad intensionem, et unumquodque eorum subito agit, quantum potest. Deinde potest responderi negando sequelam, si sensus consequentis sit, ut esse debet, intensionem habitus non posse aliter fieri, quam per mutationes discretas.

20. Ut autem explicem utramque responsionem, adverto, duobus modis intelligi posse, habere unumquemque actum virtutem ad efficiendum vel intendendum habitum. Primo, quod nullus actus per se solus sit sufficiens ad efficiendum habitum sibi æqualem secundum intensionem suam, sed solum ad efficiendum aliquem gradum habitus in certa proportione, ut, verbi gratia, quod actus ut quatuor possit in nuda potentia introducere primum gradum habitus ; in potentia vero jam habente primum gradum, possit introducere secundum, et sic de cæteris. Deinde, quia isti actus ex natura sua habent actionem perfectivam, et non corruptivam, addi etiam potest verisimile esse, unumquemque actum subito efficere quantum potest, juxta dispositionem et capacitatem potentiæ, ita ut si illa sit magis vel minus disposita, aut etiam contraria qualitate affecta, etiam possit actus magis vel minus efficere, semper tamen subito, simulque efficiat totum, quod hic et nunc potest circa subjectum sic dispositum. Quod si hæc vera sunt, ex illis recte sequitur intensionem habitus fieri per motiunculas discretas, et procedit primus modus respondendi.

21. Secundo vero modo intelligi potest hæc activitas actuum, nimirum, quod virtus activa uniuscujusque actus non sit limitata ad unum tantum gradum habitus sibi inæqualem, sed possit, quantum est de se, efficere habitum sibi æqualem in intensione, ita tamen ut non valeat effectum sibi adæquatum subito efficere, sed paulatim procedat ab imperfecto ad perfectum. Est autem hoc verisimile, primo, quia cum actus sit perfectior quam habitus acquisitus per illum, nulla est ratio ob quam de se non sit effectivus habitus secundum totam suam intensionem, quandoquidem virtus activa est proportionata entitati formæ, et crescit per singulos gradus ejus. Secundo, quia, supposito quod primus actus non efficiat habitum sibi æqualem in intensione, verisimile est secundum actum æqualem augere illum habitum, et utrumque fit valde probabile ipsa experientia, ut supra ostendi ; ergo etiam idem actus perseverans in potentia magis ac magis intendet habitum a se productum in primo instanti. Patet consequentia, quia ille actus perseverans non est minus efficax, physice loquendo, quam alius actus sibi æqualis, et ex eo quod aliquid effecerit in primo instanti, non est diminuta ejus virtus, quominus postea etiam possit efficere quamdiu est, si subjectum sit capax ; ergo etiam idem actus perseverans potest intendere habitum a se productum. Et hoc etiam videtur ostendere experientia : nam, cæteris paribus, firmiorem habitum aliquis acquirit per diuturnum actum in quo multo tempore perseveravit, quam per actum brevi transeuntem ; ergo signum est eumdem actum esse activum, saltem quando habitus non pervenit ad perfectionem ei æqualem. Atque ita etiam sequitur actum, quantum est ex se,

virtutem habere ad efficiendum habitum sibi æqualem, quanquam non possit totam illam efficacitatem simul exercere, sed paulatim, propter limitationem et determinationem talis virtutis, ut in tertia causa dicebamus. Cui addi potest non deesse aliquam resistentiam ex parte subjecti susceptivi habitus, propter indeterminationem et indifferentiam ejus, ut supra, disput. 44, asserebamus. Nam si in agente est sufficiens virtus, difficile intellectu est cur determinetur ad illum modum agendi, si nec subjectum resistit ullo modo, nec formæ repugnat instantanea productio. Atque ita videtur limitata illa tertia causa, et fere coincidit cum secunda, solumque erit differentia in modo illius repugnantiæ vel resistentiæ ex parte subjecti.

22. *Habitus continua successione intendi potest, et quomodo.* — Hoc autem principio posito, manifeste sequitur intensionem habitus posse etiam fieri successione continua. Nam si idem actus perseverans in potentia intendere potest habitum a se productum in principio, necesse est ut successive et continue illum intendat idem agens, et æque applicatum; unde eamdem etiam vim et rationem habet ad agendum in toto illo tempore. Et argumenta superius facta de cæteris agentibus, hic etiam locum habent. Et maxime hoc potest confirmari, si idem actus in potentia continue augeatur, ut fieri posse diximus; nam tunc ratione majoris intensionis continuæ, magis etiam ac magis continue augebit habitum. Denique, hoc etiam videtur maxime necessarium, quando potentia est affecta contrario habitu in gradu incompossibili; nam tunc etiam per habitum resistit intensioni alterius habitus, et ideo necesse est ut actio non sit instantanea, sed successiva; difficile enim erit differentiam in hoc constituere inter habitus contrarios, et alias qualitates oppositas, quæ erat difficultas superius remissa in hunc locum.

23. *Oppositæ sententiæ fundamenta diruuntur.* — Ad fundamentum contrariæ sententiæ, quatenus auctoritates continet, responsum jam est; non enim negant illi Doctores, motum alterationis vel augmentationis posse esse continuum, sed negant semper continue fieri, id est, sine interruptione aut per totam vitam, aut per diuturnum tempus, quod non provenit ex intrinseca natura talis motus, aut termini ejus, sed ex multiplici variatione rerum et causarum universi; de qua re latius disserunt philosophi agentes de corporum augmentatione. Ratio illius opinionis solvetur commodius sectione sequenti.

SECTIO IV.

An latitudo intensiva qualitatum habeat definitos terminos intensionis et remissionis.

1. Hæc quæstio tractari solet a philosophi[s] in 1 Physicorum, ubi generatim disputant d[e] terminis, maximo et minimo, rerum omniu[m] quæ augmentum vel decrementum susciper[e] possunt. Tamen, quoad hanc partem ho[c] loco visa est necessaria hæc disputatio, tu[m] propter solvendum fundamentum contrari[æ] sententiæ propositum in sectione præcedent[e], tum etiam quia, licet augmentum extensivu[m] quod materiam et quantitatem consequitu[r] et consequenter etiam ejus termini, ad co[n]siderationem physicam pertineant, tam[en] augmentum intensivum ex se abstrahit a m[a]teria et quantitate, ideoque tam de illo qua[m] de terminis ejus ad metaphysicum agere p[er] se pertinet.

Quæstionis sensus.

2. Est autem sensus quæstionis, utru[m] qualitas habens latitudinem intensivam, d[e]terminet sibi certum aliquem gradum, v[el] particulam suæ entitatis, quam, ut minimu[m] requirat ut fieri possit, ita ut remissior pr[o]duci aut conservari non possit, et hoc [est] qualitatem terminari ad minimum. Ad ma[xi]mum vero terminari est, quod detur aliq[uis] terminus illius entitatis, ultra quem non p[os]sit ejus intensio progredi. Et quamvis dist[in]guere soleant philosophi duplices termin[os] magnitudinis et parvitatis, scilicet, intrin[se]cum et extrinsecum, quos in parvitate v[o]cant minimum quod sic, et maximum qu[od] non, in magnitudine vero, maximum qu[od] sic, et minimum quod non, in præsenti v[el] non indigemus illa distinctione, quia, si [hæ] qualitates habent terminos, certum est il[los] esse extrinsecos et non intrinsecos, ut ex [di]cendis constabit.

Prima sententia docens dari minimum in intensione.

3. De termino ergo parvitatis multi c[en]sent has qualitates terminari ad minimu[m]. Ita tenet Soncin., 8 Metaph., quæst. 13 [et] idem videtur sequi Jandun., lib. 6 Phy[s]. quæst. 15; Ægid., 1 de Generat., quæst. [.]; et ibi Toletus, quæst. 7. Est tamen discrim[en] inter hos auctores; nam Soncinas putat i[d]

inimum esse quid simpliciter indivisibile sua entitate, tam quoad partium compositionem, qua caret, quam quoad modum afficiendi subjectum magis vel minus, quia juxta sententiam explicantem intensionem in hunc modum, ille gradus minimus ponitur incapax intensionis, quia in modo afficiendi non recipit variationem, sed indivisibilitatem habet. Sed hic sensus supponit falsam sententiam supra impugnatam, quod tota latitudo intensiva componatur ex gradibus indivisibilibus, et ideo illam omitto. An vero in alio sensu possit hæc entitas indivisibilis explicari, et ad veritatem reduci, infra dicam. Alio ergo modo intelligitur illa sententia, nimirum, quod in latitudine intensiva qualitatis nulla possit signari pars, quæ non sit ex partibus composita, et ideo in ipsa tota entitate nulla sit signabilis pars ita parva, quin alia minor signari possit. Nihilominus tamen signari possit aliqua pars tam parva, et tam remissa, ut non possit minor seu remissior conservari, aut esse, quasi disjuncta et separata ab aliis partibus, quod aliis verbis dici solet, non dari minimum gradum remissionis inexistentem in tota qualitate, dari tamen minimum separatim existentem, infra qualitas sub minori intensione fieri aut conservari non potest.

4. Hæc autem sententia sic exposita suaderi potest. Primo, quia omnis res permanens incipit per primum sui esse; ergo et omnis qualitas intensibilis; ergo determinat sibi certum gradum, in quo ut minimum produci debeat in instanti, et per primum sui esse; nam alias si semper produci posset minor et minor, non haberet determinatum initium, sed in successivo tempore inciperet. Imo vix intelligi potest, quod ignis incipiat introducere calorem in aquam, et quod non primo producat aliquam determinatam partem caloris, quæ sit veluti fundamentum reliquarum. Secundo, quia omnis forma determinat sibi certum ac definitum modum essendi; ergo, sicut forma substantialis hac ratione determinat sibi certas dispositiones in definito gradu, et potentia determinatum actum, ita qualitas intensibilis determinat certum modum seu gradum remissionis. Et confirmatur, nam in actibus vitalibus videtur manifestum; non enim potest voluntas amare, aut intellectus attendere, nisi cum aliqua definita intensione. Tandem ob hanc causam hæ qualitates terminantur ad maximum, nimirum, quia essentia talis formæ limitata est, et ideo etiam sibi determinat definitum modum essendi; ergo eadem ratio est de termino remissionis, quæ est de termino intensionis.

Contraria sententia exponitur.

5. Nihilominus alii sentiunt, has qualitates ex se non terminari ad minimam remissionem, sed quacumque parte signata posse, quantum est ex se, fieri aut conservari minorem et separatam ab omni ulteriori intensione. Ita opinatur Soto, in 1 Phys., quæst. 4, art. 3, conclus. 5; et Conimbricenses, 1 Phys., cap. 4, quæst. 1. Favetque huic sententiæ Aristoteles, 6 Phys., c. 6, text. 53 et 54, ubi probat in omni motu ex contrario in contrarium ante quodlibet mutatum esse dari motum, et ante quamlibet partem motus dari aliam minorem, atque ita procedere divisionem in infinitum, vel ad minimam mutationis partem deveniri possit. Quæ doctrina generalis est ad omnem verum motum, et alterationem comprehendit, ut omnes exponunt. Eadem autem ratio est de termino motus, quæ de ipso motu, præsertim in motu alterationis intensivæ, quia spatium divisibilitatis ejus non est aliud quam latitudo intensiva ejus; ergo neque in termino talis mutationis dari potest minimum secundum intensionem. Ratione etiam probatur, quia in hujusmodi qualitatibus non datur minimum inexistens secundum intensionem; ergo neque etiam datur minimum per se existens seu separabile ab ulteriori intensione. Antecedens probatum est, quia latitudo intensiva qualitatis est ad modum continui, et ideo est divisibilis in infinitum; ergo per designationem in tota qualitate non potest signari minima pars in ea existens.

6. Consequentia variis modis probari potest. Primo, ex proportione ad quantitatem continuam, in qua sicut non datur minimum inexistens, ita neque per se existens, quantum est ex ratione ipsius quantitativa, et idem est (juxta veriorem sententiam) de extensione qualitatis, quam habet in superficie, vel quantitate continua, et sicut in ea non datur minima extensio partis inexistentis, ita nec per se separatæ; eadem autem proportio esse videtur in gradibus intensionis. Secundo, quia gradus inferior in intensione non pendet per se a superiori, ut primus a secundo, vel secundus a tertio, sed potius e converso superior gradus pendet ab inferiori, quasi materialiter, quia illum per se supponit. Hæc

autem ratio procedit de quacumque inferiori parte talis gradus respectu ulterioris; ergo quæcumque pars minima designabilis in qualitate intensa, per se non pendet a reliqua perfectione tota intensiva, quæ ei superadditur; ergo, per se loquendo, potest conservari sine illa; ergo quælibet pars minor et minor, quæ potest existere in tota qualitate, posset etiam per se existere. Hæc enim sola est ratio ob quam secundum extensionem quælibet pars lineæ, quantumvis minor et minor, quantum est ex se, potest per se existere sine aliis, quia ab eis non pendet, et idem est de quocumque calore minimo secundum extensionem : ergo idem est de intensione. Tertio, quia alias si forma paulatim remitteretur, et in aliquo instante perveniret ad certam minimam intensionem, et sub minori conservari non posset, talis forma desineret per ultimum sui esse, quia in illo instanti esset, et immediate post illud esse non posset, quia alias jam esset minor minima, nam immediate post illud instans fieret remissior. Alia argumenta fieri solent ad comprobandam hanc sententiam, sumpta ex successione motus, et ex actione uniformiter difformi per sphæram activitatis, quæ non sunt adeo efficacia, et ideo illa omitto.

Posterior sententia præfertur.

7. Nulla ergo ex his sententiis evidenter demonstrari potest. Considerando autem naturam qualitatis intensivæ, et modum compositionis entitatis ejus, quem supra explicuimus, hæc secunda sententia probabilior videtur et aptior ad intelligendum modum alterationis continuæ, quo intensio vel remissio fit, et modum etiam inceptionis ac desitionis harum qualitatum. Solum est advertendum primo, aliud esse loqui de his qualitatibus secundum se, aliud vero prout sunt proprietates vel dispositiones talium formarum; hoc enim posteriori modo certum est posse terminari ad minimum gradum intensionis, quia non est idem in omnibus formis, sed varius juxta varietatem formarum. Unaquæque enim forma substantialis, sicut determinatam habet naturam et perfectionem intensivam, ita determinatam dispositionem postulat, tam in specie quam in gradu intensionis, et hoc modo dicimus posse qualitatem terminari ad minimum, vel intrinsece via generationis, seu in statu connaturali talis formæ, vel saltem extrinsece in statu præternaturali, seu conservationis, ut vocant. Hic autem non consideramus qualitatem ut dispositionem ad formam substantialem, sed secundum se et secundum suam entitatem, et seclusis extrinsecis impedimentis, vel contrariis agentibus et sic dicimus qualitatem non terminari ad minimum, quia, ut qualitas sit in suo statu connaturali et perfecto, habere debet integram intensionem suam, quæ potest dici minima, vel potius unica ad perfectum statum talis qualitatis, quo diminuto incipit qualitas esse in statu imperfecto, in quo proinde nullum habet definitum terminum parvitatis quia semper potest procedere ab imperfecto ad imperfectius, et e converso totam latitudinem suæ entitatis potest successive acquirere.

8. Secundo est considerandum, aliud esse loqui de partibus qualitatis, aliud vero de indivisibilibus continuativis aut terminativis ejus. Opinor enim in hoc etiam servari proportionem inter hanc latitudinem intensivam et extensivam, quod sicut in eis dantur partes divisibiles in infinitum, ita etiam dantur quædam indivisibilia continuantia, vel terminantia hujusmodi partes. Est enim eadem omnino ratio, neque aliter potest commode intelligi vera unio, et continuitas talium partium, neque etiam continuitas motus, qui est intensio talis qualitatis; nam in eo dantur partes, et mutata esse, in quibus aliquid fieri necesse est, quod non potest esse nisi indivisibile.

9. *In formis divisibilibus indivisibilia dantur terminantia et continuantia.*—Atque hinc colligo, quod sicut in calore ut octo datur quoddam indivisibile caloris continuans septimum gradum cum octavo, et sextum cum septimo, et sic de cæteris omnibus gradibus et partibus divisibilibus, quæ inter se continuantur, ita etiam datur quoddam ultimum indivisibile terminans illum. Item, quia calor ut octo ut sic incipit per primum sui esse; nam incipit in eo instanti in quo finitur et consummatur motus intensionis, in quo verum est dicere, Nunc non est intensio et immediate ante hoc erat, et e converso nunc est calor ut octo, et immediate ante hoc non erat; ergo in illo instanti aliquid additum est, quod consummat et quasi constituit calorem ut octo, quod non potest esse nisi terminus indivisibilis caloris; nam omnes partes caloris per omnes partes motus toto tempore præcedenti acquisitæ fuerant.

10. Unde ulterius concludimus, etiam in alio extremo talis latitudinis intensivæ ari

ltimum seu primum terminum indivisibilem iitiantem, et ex ea parte terminantem calo-em; est enim eadem proportio et ratio. am omne continuum finitum clauditur duous terminis, in quo est differentia inter res iccessivas et permanentes, quod in re suc-essiva illi termini sunt extrinseci, quia non int simul cum toto; at vero in re perma-ente sunt intrinseci, quia actu permanent im ipso toto, et illud suo modo compo-int, ut patet in duobus extremis punctis ieæ, et idem est de quolibet alio continuo ermanente. Nec potest afferri ulla ratio ob iam latitudo intensiva qualitatis habeat in-visibilia continuantia, et unum terminum rminantem ex parte unius extremi, et non ibeat aliud ex alia parte; datur ergo utrin-ie indivisibilis terminus hujus latitudinis. im ergo dicimus non dari minimum in his ialitatibus, intelligendum est de qualitati-s quoad aliquam partem seu latitudinem visibilem, quæ tantum meretur nomen qua-itis; nam hoc indivisibile potius vocandum t initium qualitatis. Unde loquendo de illo, gari non potest quin detur in qualitate ali-id minimum, etiam inexistens ipsi qualitati, nirum illud indivisibile, in quo (ut ita di-n) veluti inchoatur et quasi fundatur tota itudo intensiva qualitatis. Ut si concipia-is lineam ascendentem a centro usque huc, illa non poterimus designare minimum d versus centrum, possumus autem desi-ire punctum existens in centro, qui est ve-i basis totius lineæ; ad hunc ergo modum icipienda est hæc latitudo intensiva quali-s. An vero illud primum indivisibile pos-non solum in toto designari, sed etiam erdum pro aliquo tempore vel instanti esse um absque aliis partibus qualitatis, dicam tim respondendo ad fundamenta contra-sententiæ.

Satisfit fundamentis prioris opinionis, et inceptio qualitatum exponitur.

1. Prima ergo ratio contrariæ sententiæ ipta est ex modo incipiendi talium quali-im, ad quem uno verbo responderi posset, i permanentem, quantum est ex se, inci-e per primum sui esse, si nihil aliud ob-, quia, ut supra dicebamus, etiam qualitas nsibilis, quantum est ex se, simul tota fit, t tota simul est. At vero ex adjunctis condi-ibus agentis aut passi, sicut non repugnat i permanentem non fieri simul totam, sed tem post partem, ita etiam non repugnat incipere per ultimum non esse, ita ut ante quamlibet partem ejus alia minor sit facta, quia tunc non incipit per mutationem indivisibilem, neque ad desitionem motus successivi, sed ad inceptionem alterationis, vel intensionis successivæ.

12. Ut tamen hoc amplius declaremus, distinguamus inter potentiam, intensionem, et propriam productionem totius qualitatis. Quandocumque enim proprie inchoatur sola intensio, supponitur jam qualitas producta et terminata usque ad certum gradum per intrinsecum terminum indivisibilem illius gradus, eique incipit superaddi ulterior gradus. Tunc ergo satis clara res est, illum gradum qualitatis, qui per illam intensionem fit, et præexistenti qualitati additur, etiamsi sit res permanens, non incipere per primum sui esse, sed per ultimum non esse, quia non incipit in aliqua determinata parte qualitatis, sed ante quamlibet fit alia minor, neque etiam incipit secundum aliquid indivisibile, quia in præexistente qualitate supponebatur ultimus terminus indivisibilis gradus præexistentis, qui terminus non corrumpitur per ulteriorem intensionem, quia, ut sæpe diximus, per intensionem nihil positivum tollitur a qualitate præexistente in esse remisso. Neque etiam illi proxime additur alius indivisibilis terminus, quia in latitudine continua non dantur duo indivisibilia immediata. Fit ergo per intensionem, ut illud indivisibile quod antea erat terminans, incipiat esse continuans, per additionem partium ejusdem qualitatis, inter quas partes nulla datur minima, neque alia quæ simul tota fiat, et ideo facile intelligitur, gradum illum intensionis incipere per ultimum non esse. Sicut etiam in extensione id est evidens, quando illuminatio, verbi gratia, quæ in hoc instanti attingit intrinsece usque ad hanc superficiem aeris, immediate post hoc ultra progreditur per accessum solis; quidquid enim luminis intelligitur esse in partibus aeris, quæ sunt post talem superficiem, incipit esse per ultimum non esse, quia non incipit simul in parte determinata aeris, sed ante quamlibet in minori, et ita continue progressa est actio, sicut sol ipse continue magis ac magis appropinquat; idem ergo est in intensione, nec in hoc esse videtur ulla difficultas.

13. *Dubiolum.*—At vero quando primo incipit qualitas in subjecto, difficultas est an oporteat tunc aliquid qualitatis simul et indivisibiliter introduci. quod sit fundamentum

totius qualitatis, et in eo qualitas incipiat per primum sui esse; hoc enim necessarium putant auctores contrariæ sententiæ, et ideo ponunt minimum in qualitate. Alii vero absolute negant illud esse necessarium, etiam in prima inceptione, et ita facile expediunt argumentum. Juxta ea vero quæ diximus, est peculiaris difficultas, quia datur in qualitate aliquod indivisibile initiativum ejus, ut diximus; ergo oportet ut saltem illud in aliquo instanti primo indivisibiliter fiat; non videtur autem posse fieri solum, quasi sejunctum ab omnibus partibus, quia hæc indivisibilia non possunt naturaliter ita esse; ergo saltem hac ratione necessarium est aliquid qualitatis simul fieri, quod erit minimum intensionis in ipsa.

14. *Duplex modus quo dubiolo satisfieri potest.* — Duobus igitur modis in hoc procedere possumus. Primo, admittendo semper inchoari introductionem qualitatis per primum sui esse in aliquo indivisibili, vel solo vel simul cum aliquibus partibus, non propter necessitatem minimi, sed propter alias causas naturales. Secundo defendi facile potest, etiam in prima introductione, qualitates sæpe inchoari per ultimum non esse. Ut utrumque declarem, suppono has qualitates interdum fieri cum resistentia passi, interdum vero sine illa. Item suppono causam efficientem earum aliquando agere ex necessitate naturæ, aliquando libere et voluntarie. Quando ergo agens naturaliter agit, et sine resistentia. simul agit quantum potest, vel simpliciter, vel juxta capacitatem et applicationem passi. Et quia hæc potentia agendi nunquam est ad unum solum indivisibile qualitatis, sed vel ad totam illam, vel ad aliquem certum gradum ejus, ideo ab hujusmodi agente semper fit simul talis qualitas, vel aliquis gradus seu pars ejus, non quia ipsa terminetur ad minimum, sed quia agens est determinatum ad sic agendum. Unde in parte propinqua plus agit, et minus ac minus in remotioribus, donec perveniat ad terminum sphæræ suæ activitatis. Quod si terminus ille sit intrinsecus, ut est probabile, faciet quidem in illo, seu in ultima superficie sphæræ suæ activitatis minimam qualitatem quam potest efficere; inde tamen non fit illud esse minimum ipsius qualitatis secundum se spectatæ; nam ab alio agente voluntario vel debiliori poterit illa qualitas remissior fieri. Si autem sphæra activitatis terminatur extrinsece, ut alii opinantur, tunc illud agens nihil aget in illo termino, seu superficie ultima; sed citra illam aget in toto illo spatio uniformiter difformiter, semper remissius agendo in distantiorem partem; posset tamen illa actio tota consistere supra aliquem certum, vel divisibilem gradum signatum, et ita ex hoc modo agendi nec colligitur dari minimum in his qualitatibus, neque non dari. At vero si agens sit liberum potest pro sua libertate applicare vim suam ad magis vel minus agendum, et ita licet demus semper facere simul aliquam partem qualitatis, non tamen certam, sed pro suo arbitrio potest facere minorem et minorem unde ex hoc modo agendi non colligitur minimum, sed potius oppositum.

15. Atque hoc idem dicendum est de actibus nostris vitalibus, quatenus a libertate pendent, et in instanti in nobis fiunt. Verisimilius enim est, non esse in potestate nostra efficere solum aliquem indivisibilem terminum talis qualitatis. Et probabile etiam est quod, regulariter atque humano modo loquendo, semper applicamus potentias ad efficiendos hos actus cum aliqua intensione majori quam sit aliqua minima, quæ excogitari potest, non quia talis intensio sit simpliciter necessaria ad esse talis qualitatis, sed quia nos non applicamus potentias ad operandum illo mathematico modo, sed physice et quasi confuse ad operandum perceptibiliter, ut sic dicam, et ita determinamur ad majorem intensionem quam in rigore sit necessaria ad esse actus. Deus autem, vel aliud agens quod posset distincte discernere inter minimas partes qualitatis, posset talem qualitatem in quolibet minimo gradu efficere, saltem respectu Dei non repugnaret unico etiam indivisibile solum fieri.

16. At vero quando hæ qualitates producuntur cum resistentia passi, vel ab agente limitatæ virtutis, tunc videtur magis necessaria successio, et inceptio per ultimum non esse. Dicunt vero aliqui, etiam tunc semper introduci prius aliquem gradum seu partem qualitatis in instanti, quia agens, ut agit semper, habet proportionem majoris inæqualitatis ex parte passi, et ideo secundum proportionem excessus aliquid prius simul agit, et postea successive continuat intensionem. Sed licet hoc demus, non sequitur dari minimum in his qualitatibus, quia etiam in illa proportione et excessu non datur minimum, sed potest qualitas esse minor et minor in infinitum, et ita licet demus aliquid semper

imul fieri in instanti, tamen respectu diverorum agentium et diversarum proportionum otest illud esse minus et minus intensum. t præterea ille modus agendi non videtur ecessarius, quia alias, postquam agens in stanti produxit illam partem qualitatis in asso, multo magis superabit resistentiam jus quam antea ; ergo plures etiam aget in uolibet instanti quam in illo, quod repunat successioni. Imo nulla esset sufficiens atio successionis, quia in eodem instanti, in uo ille gradus producitur, manet agens um eadem vel majori proportione ; ergo atim sine successione ulla poterit perfecorem effectum producere.

17. Quocirca si in eo casu agens prius inoducit aliquid in instanti in tale passum, ud non est nisi primum indivisibile qualitis introducendæ, quia ad vincendam restentiam quoad illud sufficit instantanea ora. Nec videtur inconveniens, illud indivibile ita fieri, quia solum est quasi in fieri, in eo statu non permanet nisi per insns ; nam immediate post illi adjungitur aliiid qualitatis, et pro illo momento solum t in actuali emanatione a suo agente. Quod hoc non placuerit, dicendum est quotiesmque qualitas incipit cum resistentia passi, ipere successive et per ultimum non esse, rdius autem, vel velocius, juxta majorem l minorem proportionem inter activitatem resistentiam. Et tunc etiam illud indivisie potest incipere per ultimum non esse, ia non incipit adæquate et per se solum, l simul cum aliis partibus et ad modum rum, sicut in successione extensiva necesrio dicendum est.

18. Ex his ergo satisfactum est, et illi rani, et omnibus fundamentis relictis in secne præcedenti. Secunda item ratio cum luctione, quæ ibi fiebat, expedita est ; nam ensio qualitatis non est dispositio ad illam, l quædam ejus integritas, et ideo deternata intensio requiritur ad ejus consumtam perfectionem, non vero simpliciter ad us esse.

De termino maximo intensionis.

19. *Qualitates naturales quoad magnituem terminum vendicant.* — Ex quo etiam ile respondetur ad tertiam rationem, in a tangitur secunda pars præcipua hujus æstionis, quæ est de termino maximo insionis. Dicendum est enim qualitates naalis ordinis determinare sibi certum gradum summæ intensionis, ad quam possunt pervenire ex natura rei. Tum quia unaquæque res determinat sibi certum modum perfectionis intrinsecæ, qualis est intensio. Tum etiam quia hæ qualitates commensurantur substantialibus formis, quarum sunt proprietates, vel naturalibus agentibus finitis, a quibus fieri possunt. Et ideo non est similis ratio de termino parvitatis, tum quia res, quæ in suo naturali statu postulat certam integritatem, in præternaturali et imperfecto retinet id quod potest suæ entitatis, quantumvis minimum sit ; tum etiam quia agens finitum licet non possit excedere certam perfectionem effectus, tamen intra illum terminum potest minorem et minorem effectum producere. Locutus sum autem de qualitatibus naturalibus, quia supernaturales et per se infusæ non habent definitum terminum sui augmenti, propter peculiares rationes, quas latius Theologi considerant. Locutus sum etiam de hac intensione ex natura rei, quia Deus per suam potentiam posset magis ac magis hujusmodi qualitates intendere, cum nulla implicatio contradictionis in hoc esse videatur. Et hæc de qualitatibus dixisse sufficiat.

DISPUTATIO XLVII.

DE RELATIONE REALI IN COMMUNI.

Post duo præcedentia genera quantitatis et qualitatis, tractat Aristoteles de Ad aliquid, in 5 Metaph., c. 15, non quia perfectius sit in entitate sua quam omnia sex ultima prædicamenta, cum Commentator, 12 Metaph., com. 19, dicat relationem inter omnia genera esse minimæ entitatis ; quod quam verum sit, ex dicendis constabit. Non ergo perfectionis ordinem, sed ordinem doctrinæ videtur Aristoteles observasse, tum quia doctrina ad hoc prædicamentum pertinens, universalior est ; tum etiam quia est quodammodo necessaria ad cæterorum prædicamentorum cognitionem, eo quod magna ex parte videntur in relatione consistere. Accedit etiam quod quamplurimæ relationes ad quantitatem et qualitatem proxime consequuntur. De relatione igitur prius in communi videbimus an sit, quid sit, et quotuplex, et quas proprietates vel causas habeat, et deinde de præcipuis relationum generibus, earumque fundamentis ac terminis magis in particulari disseremus.

SECTIO I.

An relatio sit verum genus entis realis, distinctum a reliquis.

Variæ rationes quibus tota fere difficultas hujus prædicamenti proponitur.

1. *Prima.*—Prima ratio dubitandi esse potest, quia relatio ut relatio nihil rei ponit in re, quæ referri dicitur; ergo non potest constituere reale genus entis. Consequentia est evidens, quia reale genus fundatur in ente reali, quod in rerum natura sit, seu ponat aliquid; relatio autem, prout rebus creatis tribuitur (sic enim nunc de illa agimus), non potest aliquid rei esse in rerum natura, si illud non ponit in re ipsa relata, quia neque in termino aliquid ponit, ut per se notum est, licet forte supponat, de quo postea; neque in sese manet, cum non sit substantia; ergo si in re ipsa relata nihil ponit, absolute nihil rei est. Probatur autem antecedens primo, quia ad, ut ad, non dicit realem rationem, tum quia univoce et secundum totam proprietatem suam convenit relationibus rationis; tum etiam quia ad, ut ad, præscindit ab esse in; ergo ut sic nihil rei ponit in aliquo. Alioqui secundum propriam et ultimam rationem suam includeret inesse, quod repugnat; ergo relatio nihil rei ponit in re, quam refert. Patet consequentia, quia relatio ut relatio nihil aliud dicit quam esse ad, dicente Aristotele, relativa illa esse, quorum totum esse est ad aliud se habere.

2. *Secunda.* — Secundo, quia hæc denominatio relativa adveniens alicui de novo, non immutat illud, nec in re ipsa facit illud aliter se habere, quam antea, dicente Aristot., 5 Physicor., text. 10, relationem advenire sine rei mutatione; ergo relatio nihil rei ponit in tali re. Patet consequentia, quia impossibile est intelligere aliquid rei de novo adjungi alicui subjecto, et illud non se habere in re ipsa aliter quam antea, quia si ei aliquid est additum, aliquid habet, quod antea non habebat: hoc autem ipsum est aliter se habere. Quod autem quidam respondent, non habere aliquid, sed ad aliquid, ludus quidam verborum esse videtur; nam interrogo, an illud ad aliquid sit aliquid; nam si est, ergo qui habet ad aliquid de novo, aliquid etiam de novo habet; ergo aliter se habet, et mutatum est; si vero ad aliquid non est aliquid, ergo nihil est, et hoc intendimus.

3. *Tertia.*—Tertio declaratur hoc amplius quia relatio, ut relatio, nihil est præter absoluta; ergo simpliciter nihil est. Patet consequentia, quia cum quærimus an relatio sit aliquid rei, de illa agimus, ut distinguitur vel præscinditur a rebus absolutis; alioqui quomodo erit distinctum genus reale? Antecedens vero probatur, quia si ponamus, verbi gratia, duo alba in rerum natura, illa, ex vi qualitatum absolutarum quas habent, sunt inter se similia; ergo habent illam denominationem relativam ex vi absolutorum simul existentium, seu simul sumptorum, absque aliqua alia additione reali; ergo relatio nihil rei addit rebus absolutis. Utraque consequentia est manifesta, quia si relatio aliquid est solum est propter illam denominationem relativam, quæ intercedere videtur inter illa absoluta; si ergo hæc ipsa denominatio ex solis absolutis sumitur, quidquid aliud adjungitur, fictitium est. Probatur autem antecedens, quia positis duobus albis in rerum natura, sive mente separes omne aliud reale eis additum, sive per potentiam Dei absolutam ponamus illud separari aut impediri, nihilominus illa duo manebunt inter se similia, nec mens potest aliud concipere, quia necessario retinent unitatem formalem, et nihil aliud est esse similes, quam habere qualitates ejusdem rationis. Quod si quis respondeat hoc verè dici de rebus similibus fundamentaliter, non formaliter, petet sane principium; nam hoc est quod intendimus, scilicet, ibi non esse aliam denominationem, nisi hanc quæ appellatur fundamentalis; nam hæc satis est, ut illæ res vere sint similes, et illa alia formalis denominatio aut nihil est, aut ad summum est consideratio rationis.

4. Et confirmatur, nam hoc modo salvantur multæ denominationes similes absque additione aliqua, quæ intrinsece fiat in re denominata; sic enim dicitur Deus creator et dominus ex tempore; sic columna dicitur dextra vel sinistra; sic paries dicitur visus, etc.; ergo, eadem ratione, potest sufficienter salvari omnis similis denominatio sine additione relationis, quæ sit aliquid rei. Quod si quis dicat, in exemplis positis deesse fundamentum ex parte rerum denominatarum, respondebimus, et fortasse hoc non esse in universum verum, quod postea tractabimus, et non satisfacere, quia si res, quæ non habet fundamentum, denominari potest relative ex positione alterius, etiamsi nihil rei ipsi addatur, ergo, multo magis, res, quæ habet i-

uod fundamentum, poterit ex vi ejus et coxistentiæ alterius præcise, sic denominari, bsque additione alicujus rei respectivæ; rgo hujusmodi respectus nihil rei est præter bsolutum.

5. *Quarta.*—Quarto argumentari possumus t est altera ratio principalis dubitandi), uia, licet demus relationem esse aliquid ı, non tamen potest novum genus entis nstituere, diversum a reliquis. Probatur: uoniam ordo ad aliud, intrinsece inclu-ur in omni reali conceptu entis creati. .m imprimis omne ens creatum, quatenus e est, etiam ipsa substantia, dicit habitudem essentialis dependentiæ ad ens increa-n, et ideo est analogice ens, vel substan-, comparatione illius. Omne item accidens it essentialem habitudinem ad subjectum, quam dicitur esse entis ens, potius quam . Rursus, in singulis generibus acciden-n invenire est singulas habitudines; nam ntitas quatenus continua est, dicit essen-em habitudinem ad terminos quibus con-iatur, et e converso punctus, et alii similes nini, dicunt essentialem habitudinem ad tes quarum sunt termini. Et inter qualis potentia dicit essentialem habitudinem bjectum, et de scientia, et consequenter abitu ac dispositione, Aristot., in cap. de lit., fatetur esse ad aliquid.

Addit vero, esse ad aliquid secundum nes genericas, scientiæ, verbi gratia, non secundum specificas, *nam scientia* (in-*est ad scibile, grammatica vero ut sic est ad aliud.* Sed hoc imprimis est fal-; nam, licet forte nomina non sint tam imposita, tamen secundum rem, sicut tia in communi, dicit habitudinem ad obm scibile in communi, ita hæc scientia oc objectum. Deinde nihil refert ad præm difficultatem; nam genus et species ad prædicamentum pertinent; ergo, si hæc tia in specie est qualitas, ergo scientia mmuni est genus de prædicamento tatis; ergo cum sit etiam ad aliquid, imbile erit ut ea, quæ sunt ad aliquid, in ali prædicamento collocentur. Multo minus satisfacere videtur, quod statim t Aristoteles, non esse absurdum idem ari sub qualitate, et ad aliquid, si ique ei convenit. Quia idem non potest tialiter constitui in diversis prædicamenscientia autem, verbi gratia, non accililiter tantum, sed essentialiter est ad ali-tum quia tota ejus entitas intrinsece ordinatur ad scibile, ut, in cap. de Ad aliquid, Aristoteles fatetur; tum etiam quia alias, si tantum accidentaliter scientia referretur ad scibile, non constitueretur ipsa scientia sub genere Ad aliquid, sed illa relatio, quæ illi accidentaliter advenit, quod est contra Aristotelem in eodem c. de Qualitate. Eademque difficultas urget de sex ultimis prædicamentis, quæ ex omnium sententia relationem aliquam includunt, et sic de situ id expresse fatetur Aristoteles in Prædicam., et de cæteris suis locis dicemus. Ergo hæc ratio Ad aliquid, transcendens est, et inclusa in omni entitate, præsertim creata; non ergo constituit peculiare genus.

7. Duæ vero responsiones dari solent ad hanc ultimam difficultatem. Prior est, hæc omnia, quæ enumeravimus in cæteris prædicamentis, solum esse relativa secundum dici; ea vero, quæ constituunt speciale prædicamentum, solum esse relativa secundum esse. Sed hæc responsio refutabitur facile, si interrogemus quid significetur per relativa secundum dici; aut enim sic appellantur res illæ, de quibus ita loquimur, ac si essent relativæ, cum nullam in re habeant inter se habitudinem, aut ita appellantur quædam res, quæ habent quidem in re aliquam habitudinem, alterius tamen rationis a relatione reali. Primum dici non potest, tum quia scientia non solum in modo loquendi, sed in re habet suum esse ordinatum ad scibile, et potentia ad objectum suum, et sic de aliis; tum etiam quia si hæ denominationes vel locutiones respectivæ, dicuntur esse in nostro modo loquendi et non in re, idem dicetur de omni simili denominatione, nec relinquetur probabilis via ad ponendas hujusmodi relationes reales, nam maxime colliguntur ex hujusmodi denominationibus. Si vero alterum membrum eligatur, explicandum est quænam sint hujusmodi habitudines, aut in quo distinguantur a relationibus, vel ad quid sint necessariæ relationes diversæ rationis ab hujusmodi habitudinibus. Et in hoc indicatur alia responsio, et difficultas ejus. Dici enim solet, in prædictis rebus aliorum prædicamentorum includi respectus transcendentales, non vero proprias relationes prædicamentales, quæ peculiare genus constituunt. Statim vero circa hujusmodi partitionem interrogandum occurrit, quid necesse sit multiplicare hos diversos modos respectuum; nam si respectus transcendens est verus et realis, ille sufficit ad omnes denominationes relativas, quæ non

sunt pure denominationes extrinsecæ; erg supervacaneum est fingere alias relationes. Deinde oportebit explicare quidnam discriminis sit inter hujusmodi respectus, vel cur unus constituat peculiare genus, et non alius.

Variæ sententiæ proponuntur.

8. *Prima.* — Hæ videntur esse principuæ difficultates quæ circa relationem realem in communi occurrunt. Aliæ vero, quæ circa singula genera relationum offerri poterant, inferius proponentur. Ob has ergo difficultates possunt esse duo dicendi modi. Prior est, nullas esse veras relationes reales, sed denominationes omnes quæ ad modum relationum explicantur, desumi ab ipsis absolutis, vel ex eorum coexistentia. Hanc opinionem referunt Averroes, 12 Metaph., comment. 19; et Avicen., lib. 3 suæ Metaph., c. 10; eamque secutus est Aureolus apud Capreol., in 1, dist. 30, quæst. 1.

9. *Secunda.*—Alia sententia esse potest, esse quidem in rebus relationes reales, illas vero non constituere peculiare genus entis, sed esse conditionem quamdam transcendentem, quæ in omnibus entibus includi potest. Hanc sententiam Zenoni et antiquioribus philosophis ante Platonem tribuit Soto in principio prædicamenti Ad aliquid, ex Albert. et Alexand., ibidem.

10. *Tertia.*—Jam vero recepta sententia, et quasi philosophicum et commune axioma est, dari in rebus creatis relationes reales, proprium ac speciale prædicamentum constituentes. Hæc fuit sententia Platonis, eumque secutus est Aristoteles, et hunc omnes ejus interpretes, Averroes, Simplicius, et cæteri omnes Græci et Latini, quos imitati sunt Theologi, D. Thomas, 1 p., q. 13, art. 7, quæst. 28, art. 1 et 2, et sæpe alias; Capreol. et alii, in 1, d. 33; Gregor., late, d. 28, q. 1; Henric., Quodl. 3, q. 4, et Quodl. 9, quæst. 3. Non solum propter rationes philosophicas, sed etiam quod illa sententia aptior sit ad mysterium Trinitatis declarandum, et ex illo plurimum confirmari videatur.

11. Docet enim fides Catholica esse in Deo tres relationes reales, constituentes et distinguentes divinas personas : ex quo fit evidens argumentum, conceptum relationis ut sic, non addendo quod creata sit vel increata, non esse fictitium, et rem aliquam referri non esse denominationem extrinsecam provenientem ex sola comparatione mentis, sed esse aliquid rei, quandoquidem in Deo aliquid rei est. Et hinc ulterius magna verisimilitudine colligitur, etiam in rebus creatis esse posse aliquid rei. Quia vel repugnaret rebus creatis ob perfectionem earum, vel repugnaret ob imperfectionem. Primum dici non potest, quia si relatio non repugnat summæ perfectioni Dei, cur repugnabit perfection creaturæ? Dices : quia illa relatio Dei substantialis est, in creatura vero esse debet accidentalis. Sed contra, quia relationi ut sic no magis repugnat quod sit accidentalis, quam quod sit substantialis, quia sicut accidens dicit esse in alio, ita substantia dicit esse i se; si ergo cum hac ratione conjungi pote esse ad aliud, multo magis cum illa; et ali qui creaturæ ut sic non repugnat accide reale; ergo nec repugnabit illi talis relati quæ, etsi sit accidentalis, aliquid rei sit. N vero repugnare potest ob imperfectionem quia relatio ut relatio non dicit imperfecti nem; quod si aliquid imperfectionis ei a jungitur ex eo quod accidentalis sit, talis in perfectio non est extra latitudinem rei cre tæ. Hoc ergo argumento Theologico effica ter probari videtur dari posse in rebus creat et de facto dari respectus reales.

12. Argumentis autem ex sola naturali tione desumptis probari hoc solet, præci ex locutionibus et denominationibus rel vis quæ in rebus ipsis existunt, absque fictione intellectus, quas proinde necesse in aliquo ente reali fundari; non fundan autem in absoluto; ergo in relativo; da ergo in rebus ens reale relativum. Ante dens patet in his denominationibus, *ma minus*, *æquale*, *simile*, *propinquum*, *remot pater*, *filius*, et similibus. Hæ namque on habitudinem plane dicunt ad aliud, sine nec esse, nec intelligi possunt, et in re ipsis existunt, ut per se notum videtur.

13. Quanta vero sit vis harum prob num, videbimus in sequentibus; nam p rior naturalis ratio magna ex parte pe ex solutionibus argumentorum, quas tra non possumus, nisi prius multa de dis tione et divisione relationum explicemus gumentum autem Theologicum aliquibus videtur satis efficax ad ostendendas rel nes prædicamentales, quia relationes di extra omne prædicamentum sunt; qu Deus esset in prædicamento substantiæ illud idem pertinerent vel reducerentu relationes, eo quod sint personalitates d naturæ. Sicut personalitates vel substantiæ

reatæ ad illud ipsum prædicamentum perinent. Unde neque argumentum a simili, a aternitate, verbi gratia, divina ad creatam, st multum efficax, quia paternitas divina on est resultans, neque consequens generaonem, sed potius constituit personam, quæ st generationis principium. Et ideo illa parnitas increata, sicut substantialis est, ita istimari potest quasi transcendentalis, id t, intime inclusa in conceptu adæquato ta- entis, seu substantiæ personalis. Ex illis go relationibus non videntur posse colligi lationes prædicamentales, sed ad summum spectus reales transcendentales intime inısi in aliquibus entibus.

14. Alia vero ostensio dictarum relatiom specialiter sumi solet ex ordine univer- qui est accidentarium quid rebus ipsis solutis, quibus constat universum; nam etsi menta et cœli alio ordine constituerentur, ipsæ absolutæ eædem essent; est ergo lo, quem nunc habent, aliquid accidentam ipsis. Et non est aliquid per rationem fictum, nam per se constat in rebus ipsis e, et ad magnam universi perfectionem ctare, ut testis est Aristot., 12 Metaphys., t. 52; et non est nisi relatio, quam nese est per se ad proprium prædicamen- pertinere, quia non est de intrinseca one alicujus rei absolutæ, nec etiam siri potest ad quod aliorum prædicamento- pertineat vel revocetur. Verumtamen probatio eas patitur difficultates quæ inargumentandum tactæ sunt, quia ordo inens ad perfectionem universi tantum ut singula corpora in suis naturalibus sint constituta, quod quidem absolutum n singulis, et in omnibus simul dicit coentiam eorum; quod vero ad hoc conseur peculiare accidens, quod sit relatio s, nihil videtur referre ad universi peronem.

Quæstionis resolutio.

. Nihilominus tertiam et communem senam, ut veram et in philosophia certam onimus, quam nunc maxime auctoritate rmamus. Ratio vero ejus et ostensio poum sumenda est ex illis denominatiorelativis, addendo duo. Primum est, ilsse tales ut accidant rebus creatis abso- possintque variari in aliquo subjecto amissione formæ absolutæ, quod satis at in omnibus fere exemplis supra ads. Secundum est, has non esse denominationes mere extrinsecas, et in hoc est difficultas, pendet tamen ex infra dicendis; oportet enim prius modum entitatis talium relationum et denominationum declarare.

SECTIO II.

Utrum relatio realis prædicamentalis distinguatur realiter, vel modaliter ac ex natura rei, a substantia, et omnibus accidentibus absolutis.

1. Hæc quæstio maxime necessaria est ad explicandum quo sensu relationes creatæ sint aliquid reale, et quid etiam sint, quamve entitatem habeant. In eaque variæ sunt opiniones.

Prima opinio ponens distinctionem realem rejicitur.

2. Prima docet relationem realem semper esse rem distinctam realiter a suo subjecto et fundamento. Hæc est opinio veterum Thomistarum, Capreoli, in 1, dist. 30, quæst. 1; Cajetan., 1 part., quæst. 28, art. 2; Ferrar., 4 cont. Gent., cap. 14. Qui fundantur in verbis D. Thomæ eisdem locis, et quæst. 8 de Potent., art. 1, et in 1, dist. 33, quæst. 1, art. 1, quibus locis constituit differentiam inter relationem creatam et increatam, quod prior non identificatur cum substantia, *sed est alia res et facit compositionem cum illa*, quod secus est in relatione increata. Hæc tamen sententia intellecta de propria et rigorosa distinctione reali, qualis est inter entitates omnino condistinctas, nullum habet fundamentum satis probabile. Nam quæ ab his auctoribus afferuntur de separabilitate relationis a fundamento, aut diversis mutationibus quæ in eis fieri possunt, ad summum probant distinctionem ex natura rei, si tamen aliquid probant; nam probabilius fortasse est etiam illud non ostendere, ut videbimus tractando seqnentes opiniones. Ex quarum etiam argumentis, et ex probationibus nostræ sententiæ hæc opinio sufficienter refutabitur. Quanquam ad eam rejiciendam sufficere possint ea, quæ in principio sectionis præcedentis proposita sunt; illa enim, ut opinor, sufficienter demonstrant, relationem non esse rem in se habentem propriam entitatem realiter distinctam ab omnibus entitatibus absolutis.

Rejicitur opinio Scoti, quatenus superiori concordat.

3. Atque idem judicium ferendum est de

opinione Scoti, in 2, dist. 1, quæst. 3, et in 3, dist. 8, quæst. 1, quantum ad eam partem qua cum præcedenti convenit. Distinguit enim ille quasdam relationes quæ separari nullo modo possunt a suis fundamentis, ut est relatio creaturæ, ab aliis quæ separari possunt, ut est, verbi gratia, relatio similitudinis, et has posteriores ait distingui realiter a fundamentis, propter ipsammet separationem; illas vero negat distingui, quia cum inseparabiles sint, nullum relinquitur signum distinctionis realis, neque aliunde apparet necessitas ejus. Verumtamen, quod attinet ad priorem partem, jam supra ostensum est, illud signum non indicare distinctionem realem, sed ad summum modalem, maxime quando separatio non est convertibilis (ut sic dicam), sicut accidit in præsenti; nam, licet fundamentum possit manere sine relatione, relatio tamen non potest ullo modo manere sine fundamento. Ex quo potest non leve argumentum sumi contra hanc partem, et contra totam superiorem sententiam. Addo præterea, hoc signum in præsenti non esse sufficiens ad indicandam distinctionem modalem, quæ sit actualis et ex natura rei, quia, licet denominatio relativa tollatur manente fundamento, et ablato termino, tamen utroque manente auferri non potest, et ideo ex illo signo non concluditur efficaciter relationem esse aliquid distinctum a fundamento, quod ab illo aufertur quando cessat illa denominatio, quia potest denominatio illa includere vel connotare concomitantiam, aut coexistentiam alterius extremi, et ideo cessare, non quia aufertur aliquid a fundamento, sed quia aufertur aliquid ex termino. Unde, si aliquæ relationes sunt inseparabiles a fundamentis, ideo est quia termini earum non possunt non existere, et ideo positis fundamentis necesse est ut denominationes relativæ insurgant. Ut, si per impossibile manere posset essentia creata non existente Deo, cessaret relatio creaturæ ad ipsum; quod ergo nunc separari non possit, non solum est propter identitatem cum fundamento, sed etiam propter intrinsecam termini necessitatem. Ergo, e converso, ex eo quod aliæ relationes cessent ablatis terminis, non recte infertur distinctio ex natura rei, nisi aliunde ostendatur solam destructionem ipsius termini ad id non sufficere.

Durandi in hoc sententia non probatur.

4. Quapropter Durandus, in 1, dist. 30, quæst. 2, alia distinctione utitur, scilicet quasdam esse relationes quæ sunt veræ habitudines et respectus reales, consequentes ad sua fundamenta, per se, vel accidentaliter, ut inhærentia per se sequitur ad naturam accidentis, et tangere aut tangi consequitur per accidens ad corpora quanta; alias vero esse, quæ solum sunt denominationes relativæ, ut esse æquale et simile. Dicit igitur has posteriores non distingui in re a fundamentis, neque addere aliquid rei ultra existentiam et concomitantiam utriusque extremi absoluti, ex qua mutua coexistentia ait sum denominationes illas, quas nihilominus dic pertinere ad prædicamentum relationis, sufficere ad illud constituendum. Et de h parte posterius videbimus. De prioribus a tem respectibus ait distingui realiter a su fundamentis, in quo convenit cum præcede tibus opinionibus, et eodem utitur fundame to, scilicet, illo signo separabilitatis fund menti a tali respectu. De quo signo jam d tum est, ad summum posse ostendere d tinctionem modalem; neque Durandus a plius intendit, ut legenti facile patebit; lumque differt in usu vocis, appellans e realem, quia in rebus ipsis invenitur.

5. Quod vero attinet ad hanc partem se tentiæ Durandi, advertenda est quædam s divisio prioris membri, seu realis habitu nis, quam in eadem parte breviter attigit, consideranda etiam sunt exempla qui utrumque membrum declarat. Nam quid respectus (inquit) consequitur per accid ad fundamentum, ut tactus ad quantitate alius sequitur per se, ut inesse consequ etiam ad quantitatem, et utrumque resp tum ait distingui in re a suo fundame Sed in priori membro et exemplo, non vi tur Durandus constanter loqui; nam ratione ait res dici similes vel æquales, per additionem alicujus respectus ex na rei distincti, sed per solam coexistent utriusque extremi, et denominationem ortam, consequenter dicere deberet, corpora sese tangere per denominatio ortam ex coexistentia utriusque extren tali loco, absque aliquo alio respectu e tura rei distincto. Suppono enim sermo esse de tactu pure quantitativo; nam t physicus aliquid aliud addit, quamvis solam relationem, sed actionem phys unius in aliud. Tactus ergo quantitativu hil aliud est quam propinquitas quædai ter duas quantitates et terminos earur

t nulla alia quantitas interposita sit. Sed hoc ›nvenit duobus corporibus, hoc ipso quod talibus locis seu spatiis existunt, absque lditione alicujus modi, vel respectus ex na-ra rei distincti, saltem juxta doctrinam sius Durandi, quia eadem argumenta, quæ ıc probare possunt de similitudine, probant tactu, et de quacumque propinquitate l distantia, nimirum, quia positis duobus rporibus in talibus locis, et præcisa omni a re vel modo reali vel per intellectum, l per divinam potentiam, impossibile est in illa corpora se tangant; ergo est eadem io de hac denominatione. Et in universum m est de omni respectu, qui dicitur per idens consequi ad fundamentum; nam ideo per accidens erit, quia est talis de-ninatio, quæ requirit coexistentiam alte-s extremi, quam tamen ipsum fundamen-ı secundum se non requirit, ut aperte stat in dicto exemplo de tactu. Ergo iper potest illa denominatio sumi ex xistentia extremorum, absque alio res-tu in re ipsa distincto ab extremis; vel la non est sola denominatio, sed intrin-ı habitudo, idem erit in omnibus illis s Durandus ponit in secundo membro principalis distinctionis.

Quod vero spectat ad aliud membrum espectu, qui per se consequitur ad fun-entum, et de exemplo inhæsionis, nomi-espectus potest significari ipsemet mo-inhæsionis, seu unionis, vel relatio ali-prædicamentalis inde exorta. In priori u, verum est illum respectum distingui atura rei a forma seu re cujus est mo-quæ appellatur fundamentum talis res-ıs, quod a nobis in superioribus sæpe tum est, et eodem argumento confirma-Quanquam illud, quod Durandus ait, et, hunc respectum nullam compositio-facere cum suo fundamento, falsum sit, superioribus sæpe dictum est, tractando stinctionibus rerum, et de compositione ræ et suppositi, et aliis locis. Hic vero ectus non est prædicamentalis, sed trans-entalis, quia ille modus unionis vel in-ntiæ non est aliquid resultans ex funda-o et termino, sed est modus absolutus, er se fieri potest per actionem aliquam, vis intime et essentialiter includat res-m transcendentalem ad unibilia, quod ı est in superioribus tactum, et infra ex sso declarabitur, partim in hac dispu-ıe, partim disputando de actione. Consideratio ergo illius respectus in prædicto sensu nihil refert ad præsentem quæstionem. Si autem sit sermo de respectu prædicamentali, qui resultare censetur inter formam inhærentem et subjectum ejus, et in universum inter ea quæ sunt unita, eadem erit ratio de tali respectu, quæ de contactu, similitudine et omnibus similibus, quod nimirum ille, nulla res vel modus realis sit ex natura rei distinctus ab extremis, sed solum mutua denominatio orta in extremis ex coexistentia eorum sub tali modo existendi. Quod facile ostendi potest applicando rationem superius factam. Igitur proprie loquendo de respectu prædicamentali, hæc etiam distinctio Durandi necessaria non est, sed vel dicendum est omnem relationem prædicamentalem esse aliquid distinctum, vel non esse.

Quarta opinio de distinctione modali vel formali relationis a fundamento exponitur.

7. Est igitur quarta sententia, quæ in universum affirmat relationem realem distingui actualiter a suo subjecto et fundamento, non tamen omnino realiter ut rem a re, sed modaliter tanquam modum realem ab ipsa re. Hanc opinionem videntur tenere Javell., 5 Metaph., quæst. 22; et Scotus, circa prædicamentum Ad aliquid, quæst. 2. Illi tamen non appellant hanc distinctionem modalem, sed formalem, sentiunt tamen esse actualiter in rebus ante omnem considerationem intellectus. At vero Fonseca, lib. 5 Metaph., cap. 15, quæst. 2, sect. 5, affirmat quidem relationem prædicamentalem distingui a fundamento, formali distinctione, ita ut habeat proprium esse essentiæ et existentiæ distinctum ab esse fundamenti; negat tamen illam distinctionem esse realem, aut esse modalem, aut rationis tantum, sed quamdam aliam mediam, quam significat esse minorem reali distinctione, et majorem modali. Diversitatem autem in hoc constituere videtur, quod in distinctione modali modus non habet proprium esse distinctum ab esse rei, cujus est modus; in hac vero distinctione formali utrumque extremum habet proprium esse. Item in hac utrumque extremum est propria entitas; in distinctione autem modali modus non est entitas. Unde in hoc maxime fundat sententiam suam, quod relatio habet proprium esse distinctum ab esse fundamenti; nam esse fundamenti est absolutum, et in se tantum; esse vero relationis est esse consis-

tens in habitudine ad aliud, ut ex Aristotelis definitione constat.

8. Ego tamen imprimis non percipio distinctionem hanc mediam inter realem et modalem, quæ sit vera distinctio actualis in re, et multo major quam distinctio rationis, cum dicatur etiam esse major quam modalis. Primo, quia in distinctione modali, sicut modus in re ipsa distinguitur ab ipsa re cujus est modus, ita habet aliquod esse proprium, æque et proportionaliter distinctum ab esse ipsius rei, ut tractando de existentia declaratum est. Rursus sicut modus est aliquid in rebus existens, ita dici potest habere entitatem aliquam, prout hac voce significatur quidquid non est nihil; quia vero talis entitas ejus est naturæ et conditionis, ut per se non valeat ens reale primo ac per se constituere, sed necessario debet esse conjuncta et identificata alicui enti, quod afficiat et modificet, ideo non res, sed modus rei appellatur.

9. Hinc ergo constat nullum posse esse medium, in distinctionibus ex natura rei, inter realem, et modalem, ut in genere supra tractatum est in disputatione septima. Et in particulari declaratur in re de qua agimus. Nam relatio realis, ex eo præcise quod habeat proprium esse, et sit aliquid in re distinctum a fundamento, non habet quod sit entitas, aut modus realis; nam illud commune est utrique; ergo præcise ex illo principio non concluditur sufficienter major distinctio quam modalis, neque aliud genus entitatis, præter illud quod in modis realibus reperitur. Deinde vel relatio realis talem habet entitatem, quæ possit intelligi primo ac per se et essentialiter constituta per solam rationem respectivam, ita ut ex hoc capite non repugnet talem entitatem solam esse sine entitate fundamenti : aut vero talem habet entitatis modum, ut intrinsece postulet esse conjunctum fundamento, et suo modo afficiens illud, ita ut per nullam potentiam aliter esse possit. Si primum dicatur, aperte concluditur esse veram ac propriam rem, omnino realiter distinctam a fundamento, quod hæc sententia non admittit. Si vero dicatur secundum, non erit illa distinctio alia quam modalis, supposito quod actu sit in re. Ergo sicut inter illa duo non potest cogitari medium, ita neque inter illas duas distinctiones ex natura rei potest medium excogitari. Aut enim extrema distinctionis possunt in re mutuo separari, et unum sine alio vicissim conservari, et sic est distinctio realis omnino propria et rigorosa : aut unum tantum extremum potest separari, et manere sine alio, non vero e converso, et hanc distinctionem nos vocamus modalem; præter hos autem duos modos non est alius, quia si utrumque extremum sit inseparabile in re ab alio, erit distinctio rationis, non vero ex natura rei. Cum ergo in præsenti fundamentum et relatio non sint mutuo separabilia, ut est per se notum apud omnes, quia nullo modo potest intelligi relatio prædicamentalis sine fundamento, non potest major aut alia distinctio, quæ in re actu sit, intervenire inter relationem et fundamentum, præterquam modalis. Quamvis ergo dicti auctores aliis vocibus utantur appellantes hanc distinctionem formalem, tamen necesse est ut de modali loquantur, si tamen de actuali distinctione, quæ in rebus ipsis existat, suam sententiam intelligant : nam aliqui eorum non satis hoc ipsum explicant, ut inferius dicemus.

Suadetur dicta opinio.

10. Præcipuum autem fundamentum hujus sententiæ sic expositæ de modali distinctione est illud, quod ex signo separationis sumitur. Nam fundamentum est ita separabile a relatione, ut possit in re manere sine illa; ergo necesse est ut in re ipsa distinguantur, saltem modaliter, juxta principia superius posita, disputat. 7. Secundo, id satis apparenter confirmat illa ratio, quia relatio habet proprium esse, intrinsece consistens in habitudine ad aliud : ergo oportet ut in re ipsa distinguatur ab esse absoluto. Tertio id declaro in hunc modum, quia quando, existente uno tantum albo, verbi gratia, quod antea nulli erat simile, fit aliud album, vel illud prius habet aliquod esse reale respectivum, quod antea non habebat, vel nihil habet de novo. Hoc secundum dici non potest, alias relatio nihil rei est, quia antea nihil erat, et postea nullum esse novum recipit, nunquam est aliquid; ergo necessario dicendum est illud primum; ergo illud esse respectivum, quod additur, necessario debet esse distinctum ab eo cui additur, saltem modali distinctione. Nam si unum erat, et aliud nondum erat, et postea additur seu consurgit, non possunt esse unum et idem in re.

11. Quarto, nam cum una res dicitur similis alteri, vel unus homo pater alterius, vel istæ sunt denominationes mere extrinsecæ, aut sunt intrinsecæ. Primum dici non

otest; ergo necessario dicendum est secunum; ergo necessaria est aliqua forma insinsece denominans; ergo illa necessario sse debet distincta ex natura rei, saltem odaliter, a re denominata. Minor probatur rimo, quia si esset denominatio extrinseca, sic non esset respectiva, quia potius sset veluti applicatio formæ extrinsecæ ad ibjectum denominatum, quam habitudo sius subjecti ad terminum extrinsecum. ecundo, quia ob hanc causam denominatio stiti, aut loco circumdati, aut etiam agen-, non est respectiva proprio respectu prædicamentali. Tertio est difficilius, quia alias n minus esset relatio realis creatoris ad eaturam, quam cujuslibet agentis creati suum effectum; nam extrinseca denomitio æque potest intercedere. Secunda item nsequentia clara est, quia denominatio rinseca dicitur, quæ ab intrinseca forma mitur. Ultima vero consequentia nititur in idamento sæpe repetito, quod hæc denonatio amitti potest, et acquiri de novo, nservando omnem formam absolutam; go forma intrinseca et respectiva, a qua mitur, est in re aliquo modo distincta ab nibus formis absolutis, saltem modali disctione. Atque hæc sententia ita explicata confirmata est probabilior cæteris, quæ in ponunt distinctionem aliquam actualem er relationem et fundamentum. Quæ si uel asseritur in aliquibus relationibus, isequenti ratione ponenda est in omnibus atis et prædicamentalibus, quia nulla est ficiens ratio ad utendum aliqua distincne, ut ex dictis contra Scot. et Durandum elligi potest.

nta opinio negans in re actualem distinctionem relationis a fundamento.

2. Nihilominus est alia sententia extreme opposita, quæ negat relationem distingui re aliqua distinctione actuali a suo fundanto absoluto, sed tantum aliqua distincne rationis habente in rebus aliquod funnentum. Hanc sententiam docent multi ologi, præsertim Nominales, in 1, dist. 30; iam, quæst. 1, et dist. 31, quæst. 1; Greius, dist. 29, quæst. 2, art. 2; et in eadem tentia aperte est Ægidius in 1, dist. 26, est. 4, dum ait, relationem nullum esse prium habere ultra esse fundamenti, nealiquam compositionem ei adjunctam, od non potest esse verum, nisi ratione omnodæ identitatis in re ipsa. Eamdem plane tenet Sylvester, in Conflato, quæst. 28, dubio 1, ubi ait, relationem esse eamdem rem cum suo fundamento proximo. Et quamvis addat distingui formaliter, tamen statim satis declarat, eam distinctionem solum esse rationis ex diversitate conceptuum, quatenus eadem res solitarie sumpta absolute concipitur, posita vero alia, concipitur relative, nihil penitus in ea addito vel variato quoad rem ipsam. Expressius vero et melius hanc sententiam docet et tractat Hervæus, in 1, dist. 30, a. 1, et Quodlib. 7, q. 15, et Quodlib. 10, q. 1; qui etiam declaravit, has denominationes relativas sumi ex consortio plurium rerum absolutarum, et non ex peculiaribus entitatibus, aut modis ex natura rei distinctis, quos addant ipsis rebus absolutis.

13. Habetque hæc sententia fundamentum in D. Thoma, opusculo 48, cap. 2, de Ad aliquid, ubi sic ait: *Cum autem dico, quod similitudo Socratis habet albedinem ejus ut fundamentum, non est intelligendum quod similitudo Socratis sit aliqua res in Socrate, alia ab ipsa albedine, sed solum est ipsa albedo, ut se habet ad albedinem Platonis, ut ad terminum.* Idque statim confirmat ratione supra facta, scilicet, quia alias non posset similitudo alicui advenire sine ejus mutatione, quæ ratio tam probat de modo reali ex natura rei distincto, quam de propria realitate. Unde etiam fundatur hæc sententia in illo dicto Philosophi, 5 Physic., textu 10, quod relatio advenit rei, ipsa immutata manente. Et simili modo sumitur eadem sententia ex Anselmo, in Monolog., cap. 24, quem locum inferius referemus latius tractando de relationibus non mutuis; et similis fere est apud Augustinum, lib. 5 de Civitate Dei, cap. 16. Favent denique huic sententiæ verba Damasceni in sua Dialectica, cap. 52: *Oportet ea, quæ ad aliquid dicuntur, prius ad aliud prædicamentum reduci tanquam separatim considerata, et tunc demum ut habitudinem et affectionem ad alterum habentia, ad ea quæ ad aliquid sunt referri; quippe prius aliquid sine habitudine ac relatione esse necesse est, ac tunc habitudinem in ipso considerare;* quam Damasceni sententiam de relationibus non subsistentibus intelligendam existimo; nam alia est de subsistentibus ratio.

14. Rationes pro hac sententia præcipuæ sunt illæ, quibus aliæ opiniones, quæ distinctionem in re ponunt, improbantur; nam illis seclusis, a sufficienti partium enumeratione hæc sententia concluditur. Deinde ex re ipsa,

quia hæc distinctio rationis, et hic modus denominationis sufficit ad omnia, quæ de rebus absolutis relative dicuntur, ut videntur etiam convincere rationes primo loco positæ in principio sectionis præcedentis. Si autem hoc sufficit, superfluum est quippiam addere; nam distinctio ac multiplicatio rerum ac modorum realium fingenda aut asserenda non est absque necessitate, vel ratione sufficiente.

15. Tertio, possumus retorquere argumentum illud de separabilitate; nam positis, verbi gratia, duobus albis, impossibile est etiam de potentia absoluta facere, ut non sint similia; ergo hæc denominatio non sumitur ex aliqua re, aut modo reali distincto ex natura rei ab utroque albo, simul sumpto. Alioqui cur repugnaret Deum auferre modum illum, si in re ipsa distinctus est, aut cur non posset impedire resultantiam talis modi? Nam si hæc est circa rem distinctam, aliqualis efficientia est, quæ sine influxu Dei esse non potest; poterit ergo Deus suum influxum suspendere, et illam resultantiam impedire. Quod aliqui argumento convicti concedunt, ut Mairon., in 1, dist. 29, q. 2. At tunc interrogo an illa duo alba maneant similia, necne; hoc posterius non potest mente concipi, cum retineant eamdem unitatem in albedine; si vero dicatur primum, convincitur modum illum distinctum, et resultantiam quæ nunc fingitur, esse sine fundamento adinventa, cum sine illis maneat vera similitudo, Signum ergo est hanc denominationem non sumi, nisi ab his absolutis coexistentibus, et eodem modo se habentibus. Unde, ut supra dicebam, quod per ablationem termini cesset illa denominatio, nullum argumentum est, quod similitudo sit aliquis modus realis ex natura rei distinctus ab albedine, sed solum est argumentum quod ipse terminus est in re distinctus a fundamento, et aliquo modo concurrit, vel necessarius est ad complendam talem denominationem; hoc enim sufficit ut illo ablato cesset denominatio, etiamsi nihil rei auferatur a re denominata. Ergo ex inseparabilitate relationis posito fundamento et termino, potius infertur omnimoda identitas in re, seu (quod idem est) infertur relativam denominationem nihil rei addere supra omnes res absolutas.

16. *Quomodo aliqui negent mutari fundamentum per acquisitionem relationis.*—Quarto urget argumentum illud, quod res fit similis vel æqualis alteri, sine ulla sui mutatione, per positionem alterius; nam sive similitudo sit res omnino distincta, sive modus realis ex natura rei distinctus, non potest de novo advenire alicui absque illius mutatione. Aliqui respondent modum respectivum non sufficere, ut ratione illius solius res dicatur mutari, quia non est aliquid, sed ad aliquid, et quia totum fundamentum, a quo illa relatio habet suam entitatem, jam præexistit in re. Hoc vero non satisfacit, quia illa verba, scilicet, relationem non esse aliquid, sed ad aliquid, vel involvunt repugnantiam, vel sunt valde æquivoca, et minime ad rem. Nam si non esse aliquid, absolute et transcendenter sumatur, sequitur plane relationem esse nihil, et esse ad aliquid nihil rei esse, ut supra argumentabar. Si vero contractius sumatur esse aliquid, ut idem sit quod esse rem vel modum absolutum, petitur principium, et non solvitur, sed eluditur argumentum. Nam quamvis relatio non sit aliquid absolutum, si tamen est aliquid rei, novum, et ex natura rei distinctum ab omni eo quod antea erat, ergo ratione illius vere et proprie intrinsece aliter se habet res, quam antea se habebat; ergo vere mutata est. Neque etiam sufficit ad vitandam mutationem quod totum relationis fundamentum præexistat, quia non diximus rem mutari propter fundamentum, sed propter id quod addit fundamento, quod dicitur esse aliquid rei, et ex natura rei distinctum ab ipso. Unde juxta hanc sententiam non potest consequenter dici, quod relatio habeat suam propriam seu modalem entitatem ab ipso fundamento formaliter, sed ad summum radicaliter, quatenus ab ipso fundamento pullulat relatio posito termino; hoc autem non excludit veram mutationem, quandoquidem aliquid novum et distinctum fit in re, etiamsi ab intrinseco manet.

17. *Admittentes mutari fundamentum per resultantiam relationis, ut explicent Aristotelem.* — Unde aliqui tandem fatentur, per adventum novæ relationis seu denominationis relativæ fieri in re ipsa relata veram mutationem realem, non quidem per propriam actionem, sed per intrinsecam dimanationem; Aristotelem autem non esse locutum universe de quacunque mutatione communissime sumpta, sed de illa quæ per propriam actionem et passionem fit. Verumtamen, quamvis hæc responsio consequenter procedat, supposita dicta sententia, possitque fale defendi ad effugiendum testimonium Aristotelis in citato loco 5 Phys., tamen per se considerata quippiam dicit creditu difficile.

ıum, et nullo sufficienti signo aut experi-ıento fundatum, nimirum, quoties aliquis e novo fit albus aut calidus, pullulare in mnibus aliis rebus calidis aut albis, quæ ınt in mundo, aliquid novum et reale, ere ac proprie unicuique inhærens. Ut enim superioribus videtur satis probatum, ad llas illas denominationes, similis, æqualis, hujusmodi, non est necessaria illa resul-ntia novi realis modi et entitatis; secluso item hoc signo, nullum est aliud unde col-gi possit; gratis ergo et sine probabilitate ıgitur. Accedit quod illa qualiscunque mu-tio vel acquisitio illius novi realis modi vel ititatis, non potest esse sine efficientia, sal-m per modum resultantiæ, quia omnis mu-tio, eo modo quo talis est, includit actio-em proportionatam. Inquiro ergo an illa ef-ientia sit ab ipso termino in fundamentum, l ab ipso fundamento in se ipsum per na-ralem resultantiam. Primum a nemine as-ritur; neque est probabile; quomodo enim rminus ageret simul in res pene infinitas, quantumcunque distantes? Item, quia si fieret relatio, nihil ei deesset, quominus r propriam actionem et per se fieret ab trinseco agente. Denique quia relatio in-insece convenit rei posito fundamento et rmino; non ergo pendet ex efficientia ex-inseci agentis. Secundum etiam improbari test, quia talis efficientia, etiamsi sit ab trinseco principio, erit per propriam actio-em, et consequenter per propriam mutatio-em, quia licet talis resultantia non sit nisi sito termino, id solum erit, quia terminus t aut necessaria conditio ut relatio resultet, it quasi objectum specificans, sine quo esse n potest; hoc autem non obstat quominus sultantia, quæ fit ex fundamento, sit per opriam actionem, quæ in tali subjecto fit sque alia actione, quæ tunc in illo inter-niat. Sicut descensus deorsum naturaliter sultat ex gravitate lapidis ablato impedi-ento, et nihilominus fit per propriam actio-em et mutationem. Ac denique hic habet cum argumentum sæpe tactum, quod talis sultantia, et qualiscunque efficientia non test esse sine concursu Dei, quem ipse po-st suspendere. Et quamvis ponamus illum spendere, et consequenter nullam interve-re resultantiam realem, adhuc intelligimus s esse similes, vel æquales, positis talibus tremis; ergo nullum signum est talem re-ltantiam vel mutationem intervenire.

Tractatur opinio distinguens inter esse in, et esse ad relationis.

18. Quapropter alii, ut huic difficultati respondeant, quadam distinctione utuntur; et posset hæc referri ut sexta opinio in præsenti quæstione, quam tractamus de distinctione relationis et fundamenti. Distinguunt ergo in relatione *esse in* et *esse ad*, et dicunt relationem, secundum esse in, non resultare proprie, nec pullulare a fundamento, sed resultare tantum secundum esse ad ut ad, et idcirco non mutari fundamentum per talem resultantiam, quia res non mutatur nisi per id quod de novo ei inest, atque adeo secundum esse in. Ex qua distinctione plane efficitur, relationem, secundum esse in, non distingui ex natura rei a fundamento, quia necessario convenit illi, etiam antequam terminus existat, seu independenter a termino; at vero esse ad, distingui ex natura rei, ideoque posse resultare ex fundamento, posito termino.

19. *Quot inconvenientia ex allata opinione oriantur.* — *Primum.* — Quapropter hæc sententia multa involvit impossibilia, et quæ non satis intelligi possunt. Primum, quia ex illa sequitur, in una et eadem relatione distinguenda esse actualiter et ex natura rei, esse in, et esse ad; nam esse in, dicitur esse in re idem et indistinctum a fundamento, esse autem ad, dicitur actu distinctum in re a fundamento; ergo esse in, et esse ad, erunt inter se actu distincta, nam quæ ita comparantur ad unum tertium, ut unum sit idem cum illo, aliud vero minime, neque etiam inter se possunt esse idem. Consequens autem est impossibile, quia esse in, et esse ad, comparantur tanquam superius et inferius, seu tanquam commune vel transcendens, et modus determinans seu modificans illud, quæ impossibile est esse in re distincta, ut in superioribus traditum est.

20. *Secundum.* — Secundum inconveniens est, quia sequitur, esse ad, relationis realis creatæ ut sic, non esse accidens alicujus, et consequenter non constituere verum accidens reale, quod est contra rationem hujus prædicamenti. Sequela patet, quia illud esse ad, non includit essentialiter esse in, cum ab illo ex natura rei distinguatur et præscindatur. Item, quia si illud esse ad, esset accidens alicujus, illud afficeret, et de novo ei adveniret, et ita redit difficultas quam tractamus, quod, nimirum, ex resultantia ipsius esse ad,

mutaretur res seu fundamentum ex quo resultat. Sed aiunt, esse ad ut ad, non esse aliquid reale, et ideo mirum non esse quod neque sit accidens, neque insit, neque immutet relativum quod denominat. Sed hoc neque est vere, neque consequenter dictum, si univoce terminis utamur, et præsertim juxta dictam sententiam, quæ supponit relationem realem esse aliquid in re ipsa, quod in rebus sit, et secundum aliquid sui in re ipsa a fundamento distinguatur. Quamvis enim loquendo de esse ad, ut attribuitur relationibus rationis, illud non sit aliquid reale, tamen, ut infra ostendam, illud solum æquivoce, vel ad summum secundum analogiam quamdam proportionalitatis, appellatur esse ad, de quo nunc non est sermo, sed de vero esse ad, quod reale prædicamentum accidentis constituit; illud autem non potest non esse aliquid reale, alias quomodo posset verum accidens reale constituere? Aut quomodo posset relatio esse intrinseca forma referens suum subjectum ad terminum, si non afficeret illud secundum propriam rationem suam et consequenter etiam secundum ipsum esse ad?

21. Et confirmatur, nam quoad hoc eadem est fere ratio de ipso esse in; potest enim æquivoce vel analogice sumi, ut attribuitur entibus rationis; sic enim dicitur cæcitas esse in oculo; ergo ut sic, esse in, non dicit aliquid reale; nihilominus tamen, verum esse in reale est, quod accidens reale constituit. Simili ergo modo philosophandum est de vero esse ad, quod nimirum sit quippiam reale, unde fit ut necessario esse debeat aut intrinsece subsistens, quod dici non potest de relatione accidentali, aut intrinsece inhærens, quod intendimus. Igitur, si esse ad, relationis realis est quid distinctum ex natura rei a fundamento talis relationis, etiam esse in, proprium et intrinsecum talis relationis, erit distinctum, vel e converso, si nullum esse in relationis distinguitur ex natura a fundamento, neque esse ad distinguetur. Unde tandem argumentor, quia impossibile est ut relatio secundum esse ad, resultet a fundamento, tanquam quid reale ex natura rei distinctum ab ipso, quin illud ipsum reale, quidquid est, alicubi insit; nam vel in se existit, et sic erit subsistens, vel ab aliquo sustentatur, et ita illi inerit; ergo, vel inest in termino, quod dici non potest, ut per se notum est, vel inest in proprio subjecto seu fundamento, et ita ab illo distinguetur tale esse ad, etiam secundum propriun esse in, quod intrinsece includit. Est erg vana illa distinctio ad præsentem rem expli candam, nec per illam vitatur difficultas tacta quod per relationem resultantem mutetu aliquo modo res relata, si relatio secundu proprium esse reale est aliquid ex natura re actualiter distinctum a suo fundamento.

Quinta sententia convenienter exposita appr batur.

22. Inter has ergo sententias mihi maxim probatur quinta, quam Hervæus et nonnul alii Thomistæ docuere, a quorum sensu fe nihil discrepant Nominales, et Aristoteles D. Thom. multum favent, ut vidimus. Ha tamen sententia ita est interpretanda, ut n intelligatur, rationem formalem relationis n hil esse, aut denominationem relativam es mere extrinsecam, sumptam ab aliqua forn absoluta; juxta hunc enim sensum omni everteretur, et e medio tolleretur reale pr dicamentum Ad aliquid. Sed intelligend est, relationem quidem dicere formam a quam realem, et intrinsece denominant proprium relativum, quod constituit; ill vero non esse rem aliquam aut modum, natura rei distinctum ab omni forma absolu sed esse in re formam aliquam absoluta non tamen absolute sumptam, sed ut res cientem aliam, quam denominatio relat includit seu connotat. Ita ut similitudo, ve gratia, aliqua forma realis sit existens in quæ denominatur similis; illa tamen non in re distincta ab albedine, quantum ad quod ponit in re, quæ dicitur similis, sed lum quantum ad terminum quem connot et ita similitudo in re non est aliud qu ipsamet albedo, ut respiciens aliam albe nem, tanquam ejusdem seu similis ratio Atque hæc distinctio rationis sufficit, tum diversas loquendi formas, tum etiam ad p dicamentorum distinctionem; nam, ut su diximus, prædicamentalis distinctio interd est sola distinctio rationis cum aliquo fur mento in re, ut de actione etiam et passi et de aliis prædicamentis inferius dicen Atque hæc sententia magis declarabitur, tu ex solutionibus argumentorum, tum etian ex sequentibus sectionibus.

Fundamentis aliarum opinionum satisf

23. Fundamenta ergo primæ, secun tertiæ et sextæ opinionis, inter eas refer das et impugnandas tacta sunt et soluta;

ıe aliquod aliud argumentum occurrit, quod . favorem earum difficultatem aliquam in- ɪrere possit, cui satisfacere necesse sit. So- m ergo supersunt solvenda argumenta ıartæ opinionis. Et primum quidem de se- ırabilitate relationis a fundamento jam so- tum est; negamus enim relationem sepa- ri unquam a fundamento secundum aliquid ale quod ei intrinsecum sit. Sed solum con- ıgit, separari aut destitui terminum, quo lato cessat etiam relativa denominatio, non ıa aliquid rei vel realis modi auferatur ab ɪo relativo, sed quia denominatio relativa ɪludit aliquo modo terminum, sine quo non ɪnet actualiter, sed fundamentaliter tan- n, seu in proxima aptitudine. Ad secun- m respondetur, esse relationis in re non se aliud ab esse fundamenti, ratione tamen tingui, quatenus illudmet esse concipitur includens aliquo modo, seu connotans minum quem respicit. Ad tertium respon- ɔ, quando unum album de novo fit, nihil de novo addi altero albo, ut declaratum probatum est. Neque inde sequitur relatio- n similitudinis nihil esse, sed solum se- tur non esse aliquid distinctum ab albe- e, quæ antea inerat tali rei albæ. Cum em instatur, quia prius in tali re alba non t similitudo, et postea est similitudo; er- vel similitudo nihil rei est, vel aliquid rei novo est in illa re alba : respondetur ne- do consequentiam quoad utramque par- ; nam præter illa duo membra est aliud ium, nimirum aliquid rei esse de novo, in re, quæ prius erat alba, sed in termi- qui de novo factus est albus, quem termi- n aliquo modo includit seu connotat illa res, e est similitudo, sub ratione et conceptu ilitudinis, et non sub ratione albedinis. quartum respondetur, has denominationes ɔectivas, non esse mere extrinsecas, ut e ibi probatur. Unde consequenter con- imus, hujusmodi denominationem esse liqua forma intrinseca, includendo tamen connotando aliquam aliam extrinsecam xtrinseco termino. Ac propterea negatur na consequentia, nimirum, hanc formam lenominantem intrinsece cum habitudine xtrinsecum, debere esse ex natura rei nctam, saltem modaliter, ab omni forma luta; nam supposito termino extrinseco, met forma absoluta secundum rem suffi- ɪd talem denominationem tribuendam, auferri vel cessare potest per solam tionem extrinseci termini, ut dictum est.

Satisfit argumentis ex sectione prima relictis.

24. *Primo.* — *Secundo.* — *Tertio.* — Ex his etiam quæ in hac sectione dicta sunt, soluta manent multa ex argumentis propositis in principio sectionis præcedentis. Nam quod ad primum attinet, jam explicatum est quomodo ipsum *esse ad* relationis realis et accidentalis, sit aliquid in re ipsa quæ referri dicitur. Falsumque est, esse ad, univoce dici de relationibus rationis et realibus. Falsum item est, verum esse ad, posse ita præscindi ab esse in, ut illud intrinsece non includat; ad eum modum quo in superioribus diximus, modos entis non posse ita præscindi ab ente, quin illud in se claudant. De secundo item argumento, nimirum, quod relatio adveniat sine mutatione fundamenti, satis multa dicta sunt; concedimus enim inde recte concludi, relationem non esse aliquid in re distinctum a fundamento, non tamen non esse aliquid rei. Unde ad tertium negatur prima consequentia (scilicet, relatio nihil est præter absoluta; ergo simpliciter nihil est), si in antecedente, illa particula, *præter*, indicet actualem distinctionem ex natura rei. Nam licet relatio non sit aliquid in re distinctum ab absolutis, potest esse aliquid ratione distinctum; et ideo non sequitur, quod sit simpliciter nihil. Neque refert quod relatio ut relatio præscinditur ab absolutis, quia neque præscinditur ut aliquid per rationem confictum, neque etiam ut aliquid in re ipsa præcisum et distinctum, sed ut aliquid verum et reale, ratione sola præcisum : sæpe enim distinctio est rationis inter extrema vera et realia, quæ ad prædicamenta constituenda sufficiunt; unde probationes omnes, quæ in illo tertio argumento afferuntur, utiles sunt ad declarandum quomodo relatio realis non addat rebus absolutis rem, vel realem modum, ex natura rei distinctum ab ipsis, non tamen quicquam valent ad concludendum hujusmodi relationem nihil omnino esse.

25. *Notabile.* — Duo tamen in illis argumentis cavenda sunt. Primum est, cum dicitur denominatio respectivâ consurgere ex coexistentia plurium absolutorum absque ulla reali additione, non esse intelligendum, illam denominationem æque ac simul sumi ex pluribus formis absolutis, una intrinseca, et altera extrinseca. Sed intelligendum est, illam denominationem requirere quidem consortium, seu coexistentiam talium rerum seu

formarum; tamen in unoquoque extremo sumi a propria forma ut respiciente aliam, quæ ut sic habet rationem relationis, quamvis in re non sit alia ab ipsa forma absoluta. Secundo (propter exemplum quod ibi adducitur de Deo quatenus denominatur dominus, vel creator, etc.), cavendum est ne quis existimet hujusmodi denominationes esse ejusdem modi et rationis in omnibus; id enim verum esse non potest, juxta communem doctrinam, quæ distinguit relationes in mutuas et non mutuas, quæ distinctio nulla esset, si prædictæ denominationes omnes essent ejusdem modi in omnibus extremis. Quæ autem sit hæc diversitas, non est facile ad explicandum, juxta doctrinam ac sententiam quam defendimus. Quapropter de hac re erit inferius specialis sectio instituenda; nunc solum dicimus, quando in re denominata est aliquod proprium et proportionatum fundamentum talis denominationis, tunc provenire ex propria relatione reali; quando vero attribuitur rei sine tali fundamento, tunc denominationem esse extrinsecam seu rationis.

SECTIO III.

Quotuplex sit relatio, et quæ sit vere prædicamentalis.

1. Hæc dubitatio proponitur propter difficultatem tactam in quarto argumento in prima sectione proposito. Ad quam expediendam nonnullæ distinctiones relativorum præmittendæ sunt ac declarandæ, ut, seclusis iis quæ ad hoc prædicamentum non pertinent, concludamus quale possit esse genus accidentis realis ab aliis diversum, et proprium prædicamentum ad aliquid, constituens.

Prima divisio relationis in realem et rationis.

2. Primo ergo dividi solet relatio in eam quæ realis est, vel tantum rationis, quam aliqui ita interpretantur, ut doceant, genus prædicamenti Ad aliquid, utramque relationem sub se continere, ac propterea illam divisionem esse univocam, imo et generis in species. Cui sententiæ videtur favere divus Thom., 1 p., quæst. 28, art. 1, ubi sic inquit: *Considerandum est, quod solum in iis quæ dicuntur ad aliquid, inveniuntur aliqua secundum rationem tantum, et non secundum rem.* Sentit ergo ea, quæ secundum rationem tantum referuntur, vere ac univoce esse ad aliquid: nam si tantum esset sermo de denc minatione æquivoca vel analoga, non tantui in his quæ sunt ad aliquid, sed etiam in ali generibus invenirentur aliqua secundum ra tionem tantum, ut cæcitas in qualitate, et si de aliis. Idem sumi potest ex art. 2 ejusdei quæstionis, et ex quæst. 13, art. 7, et Quo lib. 1, art. 2, Quodlib. 9, art. 5, et quæst. 2 d Potent., art. 5, et sæpe alibi. Unde Cajetan dictis locis primæ partis, aperte sentit ipsu esse ad, univoce dici de relatione reali, v rationis; quod antea videtur docuisse C preol., in primo, dist. 33, quæst. 1; et seq videtur ibi Deça, quæst. 1, notab. 4; et Fe rar., 4 contra Gent., c. 14; et expressius So cin., 5 Metaph., quæst. 26, concl. 2, qui a ferunt alia testimonia D. Thomæ. Fund mentum eorum est, quia definitio relativ rum, quam Aristoteles tradit, et proprietat omnes quæ ad illam consequuntur, æq conveniunt relationibus rationis, ac realib Patet, nam relativa esse dicuntur, quor totum esse est ad aliud se habere; hoc a tem omnino et propriissime convenit resp tibus rationis; nam licet esse eorum sit ma imperfectum ac diminutum, quam esse re tivorum realium, tamen illud esse qualec que est, tam proprie consistit totum in ha tudine ad aliud, sicut esse relationis rea Unde fit ut relatio rationis nec cognosci p sit, nec definiri sine habitudine ad ali æque ac relatio realis.

Sola relatio realis prædicamentum Ad aliq *constituit.*

3. Nihilominus dicendum est, solas re tiones reales pertinere ad constitution prædicamenti Ad aliquid, quod est satis dens ex iis quæ in superioribus tradita s de conceptu entis, et de divisione ejus in vem genera summa. Ostendimus enim non solum non esse univocum ad ens re et rationis, verum etiam non habere un conceptum communem illis, etiam analog sed vel esse æquivocum, vel ad summ analogum analogia proportionalitatis. Et ratione etiam diximus, objectum adæqua et directum metaphysicæ non esse ens c mune ad reale et rationis, sed ad reale tum; et hoc etiam ostendimus dividi in cem suprema genera. Cum ergo relati rationis non sint entia realia, et conseq ter nec vera entia, non possunt ad præc mentum Ad aliquid, quod reale est, p nere. Addo præterea, non posse habere

ocam convenientiam cum relationibus rea-bus, si supponamus illas esse vera entia :alia, ut supra ex communi sententia sup-ositum est, et in discursu hujus materiæ ıulatim declarabitur et probabitur. Ratio ıtem est, quia cum ens rationis nihil sit, on potest habere veram similitudinem ac onvenientiam cum ente reali, in qua con-nientia fundari solet univocatio et unitas nceptus; ergo non potest aliquis verus nceptus et essentialis esse communis enti ali et rationis. Et ideo merito Soncin., 4 :taph., q. 5 et 6, approbat dictum Hervæi uanquam errore typographi tribuatur Hen-:o), Quodl. 3, q. 1, articulo primo, in fine, n magis posse ens esse univocum ad ens ıle et rationis, quam sit homo ad hominem um et mortuum. Habet autem hoc dictum ndem rationem veritatis in ente in com-uni, et in tali ente, scilicet, relatione, quia ut ens rationis non est verum ens, sed fic-n, sic relatio rationis non est vera relatio, l ficta, vel quasi per intellectum.

i. *Objectioni satisfit.* — Dicet fortasse ali-is, hoc verum esse de integro et completo ıceptu relationis, de quo procedit ratio fac-quia in hujusmodi conceptu relationis rea-includitur, quod sit verum ens, et accidens le; non tamen ita procedit de præciso ceptu ipsius modi seu constitutivi relatio-, qui per hanc vocem significatur, *esse ad*, ı talis conceptus per se præscindit a ra-ıe entis et accidentis. Quo sensu videntur ıti citati auctores, cum quibus videtur tire Henricus, Quodl. 9, q. 3, ubi de hac :eria obscurissime disputat; inter alia vero : *Esse ad aliud ex se nullam recipit di-ctionem, aut diversitatem, sive fuerit in inis, sive in creaturis, sive in relationibus ındum rem, sive in relationibus secundum ionem.* Verumtamen contra hanc evasio-ı eamdem vim habet ratio facta; nam illud esse ad, prout est modus constituens tionem realem, est etiam realis modus, est tantum ens rationis; hoc secundum non potest, alioqui relatio realis non ha-it proprium et formale constitutivum e, quæ est implicatio in adjecto; quomodo n potest ens reale ut sic, per id quod e non est, constitui? De qua re diximus ta superius disputatione 2, tractando de tis contrahentibus ens. Si autem illud esse in relatione reali est modus realis, rursus rrogo an in relatione rationis sit etiam ıs et realis modus, vel tantum per intel-lectum confictus. Primum dici non potest, quia repugnat relationi rationis, de cujus es-sentia est, ut non dicat habitudinem in re existentem, sed in mentis comparatione seu denominatione. Item, quia contradictionem implicat, quod ens fictum existens tantum ob-jective in intellectu, per modum realem et in re ipsa existentem constituatur; est ergo illud esse ad, in relatione rationis, purum ens rationis. Ergo sicut non potest dari con-ceptus communis vel univocus ad ens reale et rationis, vel ad relationem realem et ratio-nis secundum completum conceptum rela-tionis, ita neque esse ad, ut sic præcise con-ceptum, potest dicere unum communem con-ceptum et univocum ad esse ad relationis realis et rationis, quia non magis potest esse inter hæc vera similitudo et convenientia, quam inter quælibet alia entia realia et rationis. Nec magis potest in his quam in cæteris in-telligi qualis sit ille conceptus abstrahens ab ente reali et rationis, aut qualis esse possit contractio vel determinatio talis conceptus ad ens reale per modum realem, et ad ens ratio-nis per modum rationis.

5. *Sola relatio realis est proprie ad ali-quid. — D. Thomæ locus explicatur.* — Di-cendum ergo est solam relationem realem esse vere et proprie ad aliquid; relationem autem rationis non esse, sed concipi ac si esset ad aliquid, ideoque solas relationes reales ad proprium prædicamentum Ad ali-quid pertinere; relationes autem rationis non constitui in reali prædicamento, sed per ana-logiam et proportionem ad veras relationes declarari, ut magis in particulari dicemus in disputatione ultima hujus operis. Neque D. Thomas in citatis locis oppositum inten-dit; nunquam enim dixit aut relationem ra-tionis esse univoce relationem cum reali, aut esse ad aliud non esse aliquid reale in rela-tione reali, sed solum dixit naturam relationis realis talem esse, ut per similitudinem et proportionem ad illam possint entia rationis per modum relationum ab intellectu confingi cum aliquo fundamento in re, potius quam per modum quantitatis vel qualitatis, etc. Quod ait, ex eo provenire, quod relatio ut re-latio solum significat respectum ad aliud. Ubi particula *solum* non excludit concomitan-tia; unde neque excludere potest transcen-dentalem rationem entis, vel accidentis, si relatio accidentalis sit. Quia vero relatio qua-tenus præcise concipitur aut significatur ut est ad aliud, non concipitur nec significatur

expresse ut inhærens, ideo ait D. Thomas, ut sic solum dicere respectum ad aliud, non quia in re ipsa non sit aliquid in se, vel in subjecto existens, sed quia in tali modo concipiendi et significandi nihil aliud exprimitur. Et inde etiam fit ut facilius possint entia rationis secundum illum modum habitudinis concipi, non quod in tali relatione sit vera habitudo, seu verum esse ad, tale quale est in relatione reali, sed quia ad instar seu proportionem ejus concipitur. Unde idem D. Thomas postquam dixit relationem secundum propriam rationem solum significare respectum ad aliud, subdit hunc respectum aliquando esse in ipsa natura rerum, aliquando vero esse solum *in apprehensione rationis conferentis unum alteri.* Ad rationem autem illius sententiæ facile respondetur, negando propriam rationem relationis vere reperiri in relatione rationis, quia in tali relatione nec est vera habitudo, nec verum esse ad aliquid, sed solum apprehenditur ac si esset ad aliquid.

Secunda divisio relationis, secundum dici, *et* secundum esse.

6. Secunda divisio relationis est in relationem secundum esse, et secundum dici. Quæ divisio fundamentum habet in Aristotele, cap. de Ad aliquid, ubi prius tradit definitionem communem relativis secundum dici, postea vero tradit propriam definitionem relativorum secundum esse. Relatio ergo secundum dici, definiri solet, quod sit res quæ concipitur et explicatur, seu dicitur per modum respectus, cum in re ipsa verum respectum non habeat; relatio autem secundum esse dicitur, quæ revera habet proprium esse cum habitudine ad aliud.

7. *Relatio* secundum dici *ut explicetur ab aliquibus.* — Ex quo aliqui, et non sine verisimilitudine, opinati sunt, relationem secundum dici, esse eamdem cum relatione rationis. Quod significat Henric., Quodl. 3, q. 4, ex Avicenna, l. 3 suæ Metaph., dicente relationem secundum dici, esse illam quæ solum habet esse in intellectu, et convenit rebus quæ non sunt simpliciter et absolute ad aliquid, sed solum secundum quod ab intellectu concipiuntur. Et videtur hoc consentaneum rationi; nam sicut concipimus, ita loquimur; relationes autem secundum dici, non alia de causa sic appellantur, nisi quia ita a nobis dicuntur aut explicantur, ac si relationes essent, cum tamen non sint; ergo ille modus loquendi de his relationibus supponit modum concipiendi nostrum, ex quo nascitur, nimirum, quod hæ res concipiuntur a nobis cum relatione et habitudine, seu per modum relationis et habitudinis, cum vere et in re habitudinem non habeant; sed in hoc consistit ratio et essentia relationis rationis: ergo relatio secundum dici, idem est quod relatio rationis.

8. *Vera essentia relationis* secundum dici. —Sed nihilominus communiter non ita intelligitur hæc divisio; nam relatio rationis, e[o] modo quo est, censetur esse relatio secundum esse sibi proportionatum, ut patet de relatione generis et speciei, et similibus, quia e[o] modo quo hæc cogitantur, non solum dicuntur, sed etiam sunt ad aliquid. Et e convers[o] relatio *secundum dici* non limitatur ad relationem rationis, sed dicitur de quacunqu[e] reali re, cujus esse sit absolutum, et a nobi[s] non nisi per modum habitudinis seu relatio[nis] relativæ explicatur. Sic enim divinam om[ni]potentiam dicimus esse relativam secun[dum] dici, non propter relationem ration[is] quam in illa fingamus, sed quia illam n[un]quam concipimus, nec explicamus, nisi cum co[n]comitantia alterius, ad quod est potentia, per modum habentis habitudinem ad illu[d]. Unde, licet verum sit, hunc dicendi modu[m] seu loquendi de relatione secundum dici, su[p]ponere modum concipiendi, tamen ille m[o]dus concipiendi non est talis, ut ex illo n[e]cessario resultet vel apprehendatur rela[tio] rationis, quia non est conceptus reflexivu[s] aut comparativus, sed est conceptus direct[us] rei absolutæ, imperfecte tamen conceptæ [ad] modum earum rerum quæ habent habitu[di]nem ad alia; in quo modo concipiendi n[on] attribuitur ipsi objecto cognito habitudo u[lla] nec realis, nec rationis, sed solum ex pa[rte] concipientis fit conceptus per quamdam i[mi]tationem et analogiam ad conceptus rer[um] respectivarum. Sicut quando a nobis conci[pi]tur res spiritualis instar corporeæ, non at[tri]buimus objecto corporeitatem realem, a[lias] falsa esset conceptio, neque etiam fingim[us] aut cogitamus in illo objecto aliquod ens [ra]tionis; quale enim illud esset? Solum e[rgo] concipimus unam rem per analogiam [a]d aliam. Sic igitur interdum concipimus [rem] absolutam instar respectivæ, et de illa ita [lo]quimur ac si respectiva esset, et ideo dic[itur] esse relativa secundum dici tantum. U[nde] constat, relationes tantum secundum dici, [ex]tra genus relationis esse, nec per se p[os]se

ertinere ad prædicamentum Ad aliquid, imo ıb ea ratione ad nullum prædicamentum pernere, nam, ex eo quod res a nobis imperfecte concipiatur aut dicatur, non accipit peıliarem naturam, ratione cujus debeat in eculiari prædicamento collocari. Et ideo ristoteles, in prædicamento Ad aliquid, ut i Boetius et alii notarunt, exclusa priori denitione relativorum, quæ relativis etiam secundum dici communis erat, posteriorem ldidit, quæ propria est relativorum secunım esse.

9. *Relationes secundum dici diversæ sunt prædicamentalibus et transcendentalibus.*— ınt vero qui existiment divisionem hanc lationis secundum dici et secundum esse incidere cum alia partitione relationis in anscendentalem et prædicamentalem, ita ut latio transcendentalis tantum sit relatio cundum dici; omnis vero relatio secunım esse, prædicamentalis sit (de creatis quimur). Hæc vero sententia licet in ore e omnium circumferri videatur, mihi non obatur. Opinor enim relationes transcenntales includere in re ipsa et in suo esse ras et reales habitudines, quod paulo inius ostendam: relationes autem quæ tann sunt secundum dici, proprie et in rigore nptas, distingui ab omnibus relationibus cundum esse, sive transcendentales sint, e prædicamentales. Non enim requirunt re sic concepta, seu relative denominata, am aliquam habitudinem, quæ ratione esse illi conveniat, sed tantum denomiionem ex modo nostro concipiendi et loendi, ut a nobis explicata est. Ut in exemposito de potentia Dei, probabilius est ı includere respectum etiam transcendenem, etiamsi relativa secundum dici appelır. Igitur relatio secundum dici tantum, ı est idem quod relatio transcendentalis; ab illa etiam condistinguitur, si cum cisione sumatur prout sumi debet. Quod o addo, quia etiam relatio transcendens potest dici relatio secundum dici, quia ım de ea loquimur ad modum relativon; imo et relatio prædicamentalis erit itio secundum dici, quia etiam ipsa dicicum habitudine ad aliud. Ut ergo proprie divisio, sumi debet relatio secundum , cum exclusione et præcisione, ita ut ım in ipso dici, habitudinem habere viıtur, in esse tamen nullam habeat, nec nscendentalem, nec prædicamentalem. es: si res sit tam absoluta, ut in esse nullam habeat habitudinem, etiam transcendentalem, cur necesse erit concipi vel dici cum habitudine, cum unaquæque res possit concipi eo modo quo est, absque omni eo quod est extra essentiam ejus? Respondetur, id sæpe provenire ex nostro modo imperfecto concipiendi, quia non valemus concipere res prout ipsæ sunt. Addo præterea interdum contingere, ut res etiam perfecte concepta cognosci non possit sine concomitantia aliarum, etiam si sint extra essentiam ejus, non propter habitudinem aut dependentiam, sed propter aliam altiorem connexionem in ratione causæ eminenter continentis suos effectus, quo modo aiunt Theologi non posse Deum perfecte videri aut comprehendi, quin in eo cognoscantur creaturæ: de quo alias.

Tertia divisio inter relationem transcendentalem et prædicamentalem.

10. Tertio ac præcipue dividitur relatio realis et secundum esse, in transcendentalem et prædicamentalem, quæ divisio maxime necessaria est ad concludendum et declarandum id quod in præsenti sectione intendimus. Hactenus enim solum constat, relationem pertinentem ad hoc prædicamentum Ad aliquid, debere esse realem et secundum esse; nunc autem videndum superest an omnis relatio hujusmodi ad hoc prædicamentum pertineat. Ex quarto vero argumento in prima sectione proposito constat, non omnem habitudinem realem et secundum esse, posse ad unum definitum prædicamentum spectare. Et ideo proponitur hæc divisio, qua significatur esse certum quemdam modum realis habitudinis habentem particularem ac definitum essendi modum, qui peculiare genus entis constituit, et hujusmodi esse relationes prædicamentales. Præter has vero esse alias habitudines veras etiam et reales, essentialiter pertinentes ad varia et fere ad omnia genera entium, quæ propterea transcendentales dicuntur, et a prædicamentalibus distinguuntur, quia ad certum aliquod prædicamentum non pertinent, sed per omnia vagantur.

11. Imprimis ergo divisio sic explicata quoad singula membra probanda est. Quod enim dentur quædam relationes prædicamentales, ex recepta divisione prædicamentorum supponimus, et ex communi omnium sententia, ut in prima sectione dictum est; quod vero præter has dentur relationes

transcendentales, quæ non sint tantum secundum dici, sed veræ et reales habitudines secundum esse, satis probatur inductione et discursu facto in illo quarto argumento sectione prima proposito. Et potest confirmari, nam in genere substantiæ materia et forma habent inter se veram et realem habitudinem essentialiter inclusam in proprio esse illarum, et ideo una definitur per habitudinem ad aliam, et inde accipiunt specificationem suam. Eademque ratio est de potentiis accidentalibus per se primo institutis et ordinatis ad suos actus; et de habitibus operativis, de quibus supra ostensum est, natura sua specificari per habitudinem ad actus vel objecta, quia, nimirum, in suo esse includunt veram habitudinem ad actus, et illis mediantibus ad objecta; ergo hi respectus transcendentales sunt veri et secundum esse reale earum rerum quibus conveniunt. Quocirca, sicut inductio facta nititur in communioribus, magisque receptis sententiis, ita hæc doctrina communiter a Doctoribus approbata censenda est. Præsertim vero in favorem ejus notanda sunt verba D. Thomæ, 1 p., quæst. 28, art. 1, ubi sic scribit : *Ea quæ dicuntur ad aliquid significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud, qui quidem respectus aliquando est in ipsa natura rei, utpote quando aliquæ duæ res secundum naturam suam ad invicem ordinatæ sunt, et invicem inclinationem habent, et hujusmodi relationes oportet esse reales, sicut in corpore gravi est inclinatio et ordo ad locum medium; unde respectus quidam est in ipso gravi respectu loci medii, et similiter est de aliis hujusmodi.* Hæc enim ratio D. Thomæ æque aut maxime procedit de respectu transcendentali ; nam secundum illum præcipue inveniuntur res ad invicem ordinatæ. Et quidem exemplum D. Thomæ optime intelligitur ac verificatur de respectu transcendentali; nam gravitatis inclinatio et propensio ad locum medium non pertinet ad prædicamentum relationis, sed qualitatis; nam est propria essentia talis qualitatis.

12. *Objectio. — Prima responsio. — Verior responsio.* — Dices : nullus realis respectus includitur in conceptu rei absolutæ ; sed hic respectus transcendentalis includitur in conceptu rei absolutæ ; ergo non est verus respectus secundum esse, sed tantum secundum modum loquendi et concipiendi nostrum ; hoc enim potissimum argumento nituntur, qui ita sentiunt de his respectibus transcendentalibus, ut solum in verbis con sistere arbitrentur. Aliqui vero respondent et sumi potest ex Scoto, in 4, d. 12, q. un ca, hujusmodi respectus consequi ad res ab solutas, non vero esse de intrinseca ration illarum. Hac enim de causa negat Scotus inhærentiam aptitudinalem esse de essenti accidentis, quia est verus respectus. Juxt quam responsionem hi respectus non esse extra latitudinem prædicamenti Ad aliquid unde nec possent dici proprie transcenden tales, neque a prædicamentalibus condisti gui, quia non est contra rationem determ nati prædicamenti, ut res in illo content consequantur ex rebus aliorum prædicame torum, si non sunt de essentia earum, s proprietates consequentes illas. Melius tam respondetur cum Cajetano, de Ente et e sent., c. 7, q. 15, non esse contra ratione rei absolutæ, ut in sua essentiali ratione i cludat respectum transcendentalem, suæ n turæ proportionatum ; nam revera inhære tia aptitudinalis non est proprietas cons quens naturam accidentis, sed est intrinse essentia ejus, ut in superioribus ostensu Quinimo verisimile est, in entibus crea nullum esse ita absolutum, quin in sua sentia intime includat aliquem transcende talem respectum, saltem quatenus est e per participationem, per se essentialiter pe dens ab ente per essentiam. Nam, licet ip actualis dependentia sit aliquid ex natura distinctum ab ipso ente creato, tamen ip aptitudo et necessitas dependendi est intr seca et essentialis illi ; non videtur aut posse concipi, aut esse sine transcenden respectu et habitudine ad illud a quo p det, in quo respectu maxime consistere vi tur potentialitas et imperfectio entis creat tale est.

13. Quidquid vero sit de completis entib ut sunt integræ substantiæ, præsertim s plices et immateriales, quæ inter creata tia videntur maxime absoluta, ex reliq omnibus, quæ incompleta dicuntur, null est ita absolutum, ut non includat essenti ter aliquem transcendentalem respectum ratio est, quia omnia illa ex natura sua s instituta ad aliud, seu propter aliud ; n materia est propter formam, forma vero ad actuandam materiam et complend compositum, et accidens est ad substanti potentia ad actum, et actus propter ob tum, et sic de reliquis. Unaquæque au res accipit modum entitatis accommoda

io primario fini et institutioni; quia ergo nnes hæ res per se primo ordinantur ad ias, ideo talem modum entitatis accipiunt, intime includant habitudinem ad aliud, et c est propria habitudo seu respectus tranendentalis: sunt ergo inter reales habitudis veras et secundum esse, aliquæ transcenntales, quæ ad speciale prædicamentum vocari non possunt, et ideo a prædicamenibus distinguuntur.

SECTIO IV.

uomodo differat prædicamentalis respectus a transcendentali.

1. Sed jam occurrit magna difficultas in licanda differentia inter hos duos ordines pectuum, et consequenter in explicanda ione ob quam necesse sit præter transdentales respectus, prædicamentales adtere.

ponuntur nonnulla discrimina inter dictos respectus.

. Variæ igitur possunt excogitari diffetiæ inter hujusmodi respectus. Prima, et plures includit, est, quia relatio transdentalis non requirit eas conditiones quas tulat prædicamentalis relatio, quæ præe sunt tres, ut infra videbimus. Prima, d relatio prædicamentalis requirit aliquod lamentum reale absolutum, ut similitudo dinem, paternitas vim generandi seu erationem; secunda, quod requirit terum realem et realiter existentem; tertia, petit distinctionem realem, vel saltem atura rei, inter fundamentum et termi. At vero respectus transcendentalis nulharum conditionum per se requirit. Nam a scientia, verbi gratia, habitudinem scendentalem dicit ad divinam essentiam, d proprium objectum, et divinus amor ad iam bonitatem, et tamen inter ea nulla distinctio ex natura rei, sed rationis tan. Rursum transcendentalis respectus non per requirit realem terminum, sed interesse potest ad ens fictum, seu rationis, ad extrinsecam aliquam denominatio; ut conceptus seu cogitatio de ente ras, seu privatione, ut sic, transcendentahabitudinem dicit ad illud objectum, tamen ens reale non est. Sæpe etiam ranscendentalis respectus, licet sit ad inum realem, non tamen requirit realem entiam ejus, ut scientia de futura eclipsi dicit habitudinem realem transcendentalem ad illam, quamvis non existat; et idem est in qualibet scientia de objecto possibili, et de potentia respectu actus non existentis. Denique hic respectus transcendentalis nullum requirit fundamentum; respectus enim transcendentalis materiæ ad formam nullum habet fundamentum, sed intime includitur in ipsa materia. Et idem est de respectu formæ ad materiam, scientiæ ad objectum, et similium. Et ratio est manifesta, quia hic transcendentalis respectus non advenit alicui rei jam constitutæ in suo esse essentiali, sed est quasi differentia constituens et complens essentiam illius rei, cujus respectus esse dicitur. Et ideo, sicut illa res, cum sit absoluta, non requirit aliud fundamentum ut sit, præter proprium subjectum, si fortasse sit accidentalis entitas, ita etiam hic respectus transcendentalis non prærequirit fundamentum aliud, sed constituit potius ipsam rem, quæ potest esse fundamentum aliarum relationum prædicamentalium.

3. Atque hinc colligi potest aliud discrimen: nam relatio prædicamentalis est quædam forma accidentalis, adveniens fundamento plene constituto in suo esse essentiali et absoluto, ad quod comparatur ut completa forma in suo accidentali genere, afficiens ipsum, et referens ad aliud. Respectus vero transcendentalis nec comparatur ut accidens, neque ut completa forma ad illam rem quam proxime actuat, et ejus est respectus; sed comparatur ut essentialis differentia, et consequenter ut ens incompletum in illo genere ad quod pertinet illa res quam actuat vel constituit, eamque non proprie refert ad aliud per modum physicæ formæ, sed illam constituit per modum metaphysicæ differentiæ, ut ordinatam vel relatam ad aliud.

Objectiones contra positas differentias.

4. Sed hæ differentiæ partim veræ non sunt, partim non videntur satisfacere. Nam quod in prima differentia dicitur inveniri transcendentalem respectum ejusdem rei ad seipsam propter solam distinctionem rationis, verum non est; alias dici etiam posset identitatem rei ad seipsam esse transcendentalem respectum, et ad illum sufficere distinctionem rationis. Quod si dicas requiri distinctionem rationis ratiocinatæ, et fundatam in re, saltem sequitur, inter rationem genericam et specificam esse respectum rea-

lem transcendentalem actus et potentiæ, quia genus et differentia distinguuntur ratione cum fundamento in re. Item exempla adducta falsa sunt; nam scientia vel amor Dei non dicit respectum realem etiam transcendentalem ad ipsum Deum, ut ad primarium objectum, sed potius illa scientia et amor sunt absolutissima ab omni respectu reali, quia per se primo non respiciunt aliquod objectum extra se. Unde, sicut ibi non distinguuntur actus et objectum nisi ratione, ita nullus intervenit respectus actus ad objectum, nisi rationis. Et ratio universalis est, quia cum respectus et habitudo sit veluti tendentia quædam ad aliud, non potest inveniri verus et realis respectus ejusdem ad seipsum, nulla in re interveniente distinctione, saltem ex natura rei.

5. *Respectus transcendentalis quo modo ad ens rationis possit terminari. — Respectus aliqui transcendentales requirunt existentiam terminorum.* — Quod vero ulterius dicitur, transcendentalem respectum interdum esse posse ad ens rationis, est quidem verum, quando ille respectus est ad aliquid, quod se habet per modum objecti, in quo sufficit esse objectivum, ut possit habere rationem termini transcendentalis habitudinis. Et eadem ratione vera est etiam alia pars, nimirum, posse interdum transcendentalem respectum tendere in rem seu essentiam realem, nondum actu existentem, quia etiam ad rationem objecti sufficit sæpe esse essentiæ, absque esse existentiæ. Verumtamen non est in universum verum, quod nullus respectus transcendentalis requirat terminum realem et realiter existentem; nam imprimis actus visionis vel intellectionis creatæ intuitivæ et naturalis, dicit transcendentalem habitudinem ad rem actu existentem, neque sine illa potest naturaliter esse aut conservari. Deinde, modus actualis unionis dicit transcendentalem respectum ad terminum seu extremum unionis, in quo requirit et realitatem, et actualem existentiam, ita ut neque esse, nec intelligi possit actualis unio realis, nisi actu existat res ad quam sit unio, ut in superioribus sæpe tactum est. Actio etiam ut actio, et passio ut passio, dicunt transcendentales respectus ad reale agens, vel patiens actu existens, sine quibus neque esse, neque intelligi possent. Ac denique creatura, præcisa relatione prædicamentali, ex hoc solum quod est ens participatum et dependens, dicit essentialem habitudinem transcendentalem ad primum efficiens, et ad ens per essentian actu existens. Non est ergo de ratione trans cendentalis respectus, ut non requirat in ter mino realem et actualem existentiam. Erg ex illo discrimine solum habetur, inter tran scendentales respectus quosdam esse qui te minum realem vel actu existentem non requ runt, etiam si sint alii, qui hujusmodi termi num habeant et postulent, in quibus non ha bet locum illa secunda differentia.

6. Quod si dicas differentiam consistere i hoc, quia respectus transcendentalis ex s non requirit talem terminum, licet ex pecu liari aliqua ratione possit illum habere, re pectum autem prædicamentalem ex adæqua ratione sua postulare hujusmodi terminum instari contra hoc potest, quia hæc doctri supponit, inter respectus ad terminos realit existentes, quosdam esse transcendentale et alios prædicamentales, qui differunt in r tione ob quam requirunt talem terminu At vero hoc ipsum est quod inquirimu quodque non satis videtur explicari, scilic quænam sit hæc diversa ratio in his resp tibus postulantibus similem terminum, quænam sit necessitas multiplicandi ill Quandoquidem distinctio illa respectu transcendentalium habentium terminos r les vel non reales, existentes vel non ex tentes, sufficiens videatur ad quascunque rum habitudines declarandas.

7. Præterea quod de fundamento reali serebatur, non minus obscurum et incert est. Primo quidem, quia non omnis rel prædicamentalis requirit fundamentum re ex natura rei distinctum a suo subjecto, solum illa quæ medio aliquo accidente s stantiæ convenit, ut patet de relatione id titatis specificæ inter duos homines, vel mas, verbi gratia, quæ censetur relatio p dicamentalis, et immediate fundatur in natura substantiali, de quo infra latius. D de relatio prædicamentalis, quæ convenit stantiæ medio accidente, quamvis compa ad substantiam dicatur habere aliud fu mentum proximum, nempe illud accid quo mediante convenit substantiæ, ta respectu ipsiusmet accidentis immediat sine alio fundamento illi convenit, ut si tudo albedini; alioqui procedendum ess infinitum. At vero idem proportionalite peritur in relationibus transcendentali nullum ergo est illud discrimen. Decla minor, nam si quæ sunt relationes trans dentales in ipsismet substantiis inclusæ

n requirunt aliud fundamentum; tamen ltæ aliæ sunt quæ non conveniunt substan-, nisi mediis accidentibus, et illæ respectu bstantiæ etiam habent fundamentum, quam-respectu accidentis illud non habeant, sed mediate talibus accidentibus conveniant. relatio scientiæ ad scibile convenit scienti ediante scientia, ipsi autem scientiæ im-ediate inest. Ergo in necessitate fundamen-nullum videtur esse discrimen inter res-ctus transcendentales et prædicamentales.

8. *Contra ultimam allatam differentiam ectio.* — Ultima denique differentia etiam difficilis ad explicandum, nam vel respec-comparatur ad formam, vel essentiam pro-ne constitutam per ipsam, vel ad subjectum is formæ. Si priori modo fiat comparatio, n respectus prædicamentalis quam trans-dentalis, est essentialis formæ, vel essen-per ipsum constitutæ, et comparatur ad m ad modum differentiæ constituentis ip-n. Unde etiam loquendo de ipso summo nere relationis prædicamentalis, constitui itur per ipsum esse ad, tanquam per es-tialem modum determinantem communem ionem accidentis, et formaliter ac essen-liter constituentem talem essentiam; ergo hoc non est differentia inter respectum nscendentalem et prædicamentalem. Si ve-posteriori modo fiat comparatio, sicut res-ctus prædicamentalis est accidentalis ali-subjecto, etiam potest esse respectus nscendentalis; ut respectus scientiæ ad ob-tum, licet sit essentialis scientiæ, est ta-n accidentalis scienti. Unde, licet ille pectus, metaphysice consideratus, non sit ma physica referens subjectum ad aliud, differentia constituens aliquam formam, nen illa forma, constituta per talem res-ctum, est forma physica respectiva, refe-is subjectum ad suum terminum. Neque im potest forma respectiva informare ali-od subjectum secundum ultimam rationem am, quin illud referat ad terminum quem a suo modo respicit. Ut in exemplo de avitate, quod supra ex D. Thoma afferе-mus, sicut gravitas est inclinatio ad infi-m locum, in quo includit respectum trans-ndentalem ad illum, ita afficiendo seu in-rmando ipsum grave, inclinat illud, et hoc sum est referre illud in centrum. Et idem t de quacunque potentia et scientia, et si-ilibus. Valde ergo obscurum et difficile est, his differentiis proprias rationes relationis nscendentalis et prædicamentalis, et ea-rum discrimen, et veram necessitatem admit-tendi relationes prædicamentales præter trans-cendentales colligere.

Alia differentia inter dictos respectus a Cajetano tradita expenditur.

9. Aliter ergo Cajetanus, in opusc. de Ente et essent., cap. 7, quæst. 15, attingens hanc divisionem respectuum realium in transcen-dentales et prædicamentales, differentiam in-ter illos declarat ex parte terminorum; nam respectus prædicamentalis (inquit) est, qui respicit terminum pure sub ratione termini; transcendentalis autem respicit aliud, non ut pure terminum, sed sub aliqua alia determi-nata ratione, vel subjecti, vel objecti, vel effi-cientis, aut finis. Quæ differentia aptior vide-tur ad hanc rem declarandam, quia omnis respectus sumit speciem suam a termino, seu ab ea re ad quam tendit; et ideo, si quod est discrimen inter hos duos ordines respectuum, ex terminis desumendum videtur. Non est ta-men facile ad explicandum quomodo assi-gnata differentia generalis sit, et in quo pro-prie consistat, seu quid per eam importetur. Ratio difficultatis circa priorem partem est, quia motus, actio et passio dicunt transcen-dentalem respectum ad terminum, et tamen non respiciunt illum, nisi sub pura ratione termini. Item unio, verbi gratia, hypostatica dicit transcendentalem habitudinem ad Ver-bum divinum, et tamen non respicit illud, nisi sub pura ratione termini. Ratio vero diffi-cultatis circa posteriorem partem est, quia omnis respectus, si abstracte et in communi sumatur, solum dicit habitudinem ad aliud sub ratione termini, abstrahendo ab aliis ra-tionibus; si vero sumatur contracte, ut est talis vel talis respectus, sive transcendentalis ille sit, sive prædicamentalis, dicit habitudi-nem ad talem terminum, qui sit vel causa, vel effectus, vel objectum, vel aliam particu-larem rationem termini habeat. Ut respectus paternitatis, etiamsi prædicamentalis dicatur, respicit talem terminum, qui sit effectus vel productus a patre, et sic de aliis.

Positum discrimen defenditur et probatur.

10. Respondetur tamen ad priorem ratio-nem, laborare in æquivoco. Nam relatio præ-dicamentalis dicitur respicere aliud, ut pure terminum, quia circa illud nullum aliud mu-nus exercet, nisi respiciendi tantum. Hoc au-tem modo non potest dici motus, aut actio, vel passio esse purus respectus ad terminum;

nam habitudo motus ad terminum est habitudo viæ, per quam ipse terminus in esse constituitur; unde non dicit habitudinem ad terminum, ut respiciendum tantum, sed ut constituendum per ipsum, et ita non respicit ut pure terminum in prædicto sensu: atque idem est proportionaliter de actione et passione; unio vero hypostatica dicitur a Theologis attingere Verbum ut purum terminum, ut per illam particulam, *purum*, excludant omnem causalitatem propriam quam Verbum ut sic habet circa talem unionem; non est tamen Verbum pure terminus illius unionis in eo sensu in quo hic dicitur de termino relationis prædicamentalis, quia illa unio, ut est realis modus humanæ naturæ, non utcunque respicit Verbum, sed realiter illi conjungit humanam naturam, et realiter attingit Verbum ipsum tanquam alterum extremum illius unionis, a quo intime et realiter pendet, quamvis sine propria causalitate. Sic igitur universaliter convenit formæ, vel modo absoluto includenti respectum transcendentalem, aliquod reale munus exercere circa illum, ad quem dicit respectum, vel causando, vel uniendo, vel repræsentando illum, vel aliquid aliud simile efficiendo, et hac ratione dicitur non respicere illum ut pure terminum. At vero relatio prædicamentalis ita respicit terminum, ut circa illum nullum aliud munus exerceat, nisi pure respicere, ut patet in similitudine unius albi ad aliud; et hoc modo dicitur esse proprium talis relationis respicere aliud ut pure terminum.

11. Unde etiam patet responsio ad alteram rationem, in qua etiam laboratur in æquivoco. Nam respicere aliud ut pure terminum, non est respicere terminum abstracte et in communi, ut videtur in argumento supponi; constat enim prædicamentales relationes specificas et diversarum rationum, tendere etiam in terminos particulares et diversarum rationum. Omnibus tamen illis commune est, ut circa illos terminos, etiam ut tales sunt, nullum aliud munus exerceant, nisi respiciendi illos; et ideo semper eos respiciunt ut pure terminos, etiamsi sub propriis eorum rationibus eos respiciant. Quod secus est in respectu transcendentali, ut declaratum est. Sic ergo explicata illa differentia, vera et universalis esse videtur, recteque explicare proprium munus relationis prædicamentalis, quod est referre formaliter seu respicere aliud, a munere et officio respectus transcendentalis, quod est constituere formam vel naturam, aliquid causantem, vel operantem aliquo modo circa rem ad quam dicit habitudinem, vel e converso.

Aliud discrimen ex præcedenti colligitur.

12. Atque hinc oritur alia differentia communiter recepta, quæ licet a posteriori esse videatur, confert tamen ad explicandam naturam horum respectuum. Respectus ergo prædicamentalis talis est, ut a natura non sit per se intentus, et ideo nunquam per se fit ex vi actionis alicujus agentis, sed consequitur posito fundamento et termino, teste Aristotele, 5 Physicorum, cui in hoc cæteri consentiunt. At vero respectus transcendentalis sæpe est per sese maxime intentus a natura, et ideo forma essentialiter includens talem respectum sæpe fit formaliter ac per se primo per actionem propriam; per calefactionem, verbi gratia, fit calor, ut inhærens, in quo intime includitur transcendentalis respectus; et per actionem videndi fit actus includens transcendentalem habitudinem ad objectum; et per actionem unitivam fit modus unionis, qui includit transcendentalem habitudinem ad unibilia; idemque in multis aliis videre licet. Et hoc ipsum fortasse est quod Scotus distinxit de relationibus extrinsecus et intrinsecus advenientibus, dicens, ad priores posse terminari per se actionem, non vero ad posteriores, quæ solæ sunt prædicamentales. De qua divisione sub illis vocibus dicemus disputatione sequenti, quæ erit prima de sex ultimis prædicamentis, propter quæ videtur Scotus potissimum invenisse distinctionem illam. Quæ sub illis vocibus non est nobis necessaria, et res ipsa non limitatur ad sex ultima prædicamenta, sed in aliis etiam invenitur, ut ibi videbimus.

13. Ratio ergo hujus discriminis inter relationes prædicamentales et transcendentales est, quia relatio prædicamentalis non est in rerum natura instituta ad aliquod peculiare munus obeundum, sed ad hoc solum res alias comitari dicitur, ut aliquæ res sese respiciant ex vi alicujus rationis, seu fundamenti realis, quod in ipsis supponitur, et ideo talis relatio nihil aliud est quam respectus consurgens posito fundamento et termino, nunquam autem per se fit. Respectus autem transcendentalis convenit alicui formæ vel entitati aut modo entis, quatenus a natura per se est institutus et ordinatus ad aliquod peculiare munus, quod potest per se intendi per aliquam actionem; et ideo ille etiam respectus

test per se fieri per actionem, ut inclusus forma dicente talem respectum. Cum enim is forma in proprio et specifico conceptu im respectum includat, non potest ille respectus minus esse per se intentus, aut mi-s per se fieri, quam ipsa forma, cum actio intentio agentis per se tendat ad totam mam, usque ad specificam rationem ejus.

Aliud discrimen inter dictos respectus.

4. Et hinc etiam fit ut relatio pura et præ-amentalis nunquam sit principium agendi, quia sicut nunquam per se fit, ita etiam iquam per se agit; tum etiam quia, ut imus, non est instituta a natura ob aliquod uliare munus per se necessarium ad esse, fieri rei, sed solum est quidam respectus consequenti resultans; principia autem ndi sunt per se instituta, et ad peculiare ius ordinata. At vero forma dicens res-tum transcendentalem, secundum pro-m etiam rationem respectivam, sæpe est icipium per se agendi, ut patet de scien-potentia, et similibus.

uarta differentia, et aliarum explicatio.

5. Tandem ex his intelligitur, respectum dicamentalem concipiendum esse tan-n formam quamdam minimam et acci-alem, quæ non dat subjecto aliquod esse, respicere aliud, neque ad aliquid aliud atura deservit. Respectus autem tran-dentalis non est concipiendus tanquam gra forma, cujus munus sit tantum re-, sed est essentialis modus, seu diffe-a alicujus formæ seu entitatis, quatenus ausandum aliquo modo, vel operandum alia, per se primo instituta est, vel e erso, quatenus ab alia essentialiter pen-Et juxta hanc rationem explicandi hos ectus, potest ad eumdem sensum reduci rentia superius tacta, quod respectus scendentalis semper est intrinsecus et es-alis alicui entitati, sub entitate modos reales comprehendendo; relatio au-prædicamentalis habet propriam et pe-rem rationem accidentis. Et ita etiam int ad convenientem sensum reduci duæ differentiæ sumptæ ex parte fundamenti, alitatis, seu existentiæ termini.

æ relationes sint prædicamenti Ad aliquid.

Tandem ex his differentiis concluditur, ctus transcendentales, etiamsi vere sint in rebus secundum proprium esse eorum non pertinere ad unum aliquod speciale prædicamentum, quia res illæ, seu naturæ, vel essentiæ quibus conveniunt, ad varia munera, et interdum primo diversa ordinantur, ideoque ad varia prædicamenta revocantur, juxta diversas eorum conditiones et naturas. Et ideo prædicamentum Ad aliquid solas illas relationes complectitur, quæ proprie ac peculiariter prædicamentales appellantur, nam omnes illæ inter se conveniunt, et ab aliis distinguuntur in peculiari modo pure referendi rem quam afficiunt. Et ideo generatim etiam conveniunt in modo quo esse incipiunt per coexistentiam extremorum, seu fundamenti et termini, et in aliis conditionibus quas requirunt, ut ex discursu sequentis sectionis magis constabit.

Responsio ad quartam difficultatem, ex sectione prima relictam.

17. *Scientia, an secundum Aristotelem sit de genere relationis. — Singulas scientias ad singula objecta referri oportet.*—Ex his etiam soluta relinquitur difficultas tacta in argumento quarto primæ sectionis. Nam respectus illi, in quibus ibi fit inductio, omnes sunt transcendentales, et ut sic fatemur non pertinere ad speciale prædicamentum. Unde in illo speciali exemplo, quod ibi tangitur de scientia, quatenus dicit respectum ad scibile, fateor responsiones ibi tactas ex Aristotele, capit. de Qualitate, magnam habere difficultatem. Nam prima videtur satis improbata objectionibus ibi factis, quæ confirmari possunt testimoniis ejusdem Aristotelis, 4 Topicorum, cap. 1, loco 4, ubi generatim agit, genus et speciem in eadem divisione, scilicet prædicamentali, esse oportere, et in particulari adhibet exemplum de Ad aliquid: *Nam genera* (inquit) *eorum quæ sunt ad aliquid, oportet habere species quæ sint etiam ad aliquid, et e converso;* et idem ait de qualitate; idemque repetit 5 Topicorum, cap. 4, loco 39, ubi sic ait: *Amplius in his quæ ad aliquid sunt, considerandum, si ad quod genus assignatur, et species ad illud quoddam assignatur, ut si opinio et opinatum, et quædam opinio ad quoddam opinatum: si autem non sic assignatur, manifestum, quoniam peccatur.* Idemque patet ex regulis positis ab Aristotele in Antepræd icament., c. 3, præsertim illa: *Genera non subalternatim posita, non habent easdem differentias.* Et in præsenti satis constat ex re ipsa; nam quælibet

scientia secundum propriam et specificam rationem suam dicit propriam habitudinem ad suum proprium objectum. Quod enim Soto ait in prædicamento qualitatis, exponens illum locum Aristotelis, licet scientia ut sic dicat habitudinem ad scibile, ut mensurabile ad mensuram, tamen scientias particulares non dicere proprias relationes mensurabilis ad propria objecta, hoc (inquam) falsum est, et contra expressa verba Aristotelis in dicto loco sexto Topicorum, et contra manifestam rationem. Nam, sicut veritas scientiæ in communi mensuratur ex objecto scibili in communi, ita veritas hujus scientiæ ex hoc objecto scibili. Item, quia determinata scientia sumit suam speciem ex habitudine ad suum objectum; ergo non solum ut scientia, sed etiam ut talis scientia, dicit respectum ad tale scibile.

18. Quare dicendum est, Aristotelem non approbasse illam primam responsionem, et ideo addidisse secundam, nimirum, eamdem rem quæ est scientia, in diversis prædicamentis collocari, scilicet, qualitatis, et Ad aliquid, utique sub diversis rationibus, nam sub una et eadem non potest una res in diversis prædicamentis constitui. Sed contra hanc etiam responsionem non parum urgent objectiones superius appositæ, et ideo aliqui sentiunt Aristotelem ibi non ex propria sententia esse locutum, sed juxta opinionem eorum qui amplectebantur primam definitionem relativorum, quam in cap. de Ad aliquid, tradiderat, scilicet omnia, quæ ad aliquid aliquo modo dicuntur, esse de prædicamento Ad aliquid. Nam juxta illam ibidem subjunxerat, habitum, dispositionem et scientiam esse ad aliquid; postea vero illam definitionem non approbat, et ideo neque censendus est approbare omnia quæ ex illa consequuntur, quamvis insinuet quomodo juxta illam consequenter loquendum sit. Nec vero satisfacit alia responsio, quod hæc sint tantum relativa secundum dici, nam sufficienter ostenditur, in proprio esse harum rerum includi respectum. Vera ergo responsio est illa quæ ultimo loco, in eodem argumento quarto, proposita est, nimirum, scientiam, et alia hujusmodi entia secundum essentialem suam rationem non dicere respectum prædicamentalem, sed transcendentalem tantum, et ideo ut sic non pertinere ad prædicamentum Ad aliquid. Quatenus vero scientiæ adjungi potest aliquis purus respectus accidentalis, et extra essentiam ejus, ut sic non pertinere ad prædicamentum qualitatis, sed Ad aliquid. Juxta quem sensum posset etiam explicari secunda Aristotelis responsio.

19. *Quæ sit ratio asserendi relationes prædicamentales.* — Erat vero ultima replica, quæ per interrogationem fiebat in illo quarto argumento, scilicet, quid necesse sit hujusmodi respectus accidentales et prædicamentales adjungere et admittere, præter transcendentales. Si enim attente considerentur rationes quibus a doctoribus probari solet, dari relationes reales, illæ certe maxime probant dari in rebus hujusmodi respectus reales secundum esse, ut maxime videre licet apud D. Thomam, in 1 p., quæst. 13, art. 7, et quæstione vigesima octava, articulo 1, et 2; et Scotum, in 2, dist. 1, et alios supra citatos. Quod vero præter relationes transcendentales dentur prædicamentales ab illis distinctæ, non videtur posse demonstrari. Nihilominus tamen sufficit communis philosophorum consensus, ut ab ea sententia nullo modo recedendum sit. Ratio autem introducendi et admittendi hujusmodi respectu fuit, quia invenimus multas prædicatione respectivas accidentales, quæ non desumun tur ex solis transcendentalibus respectibus, u esse patrem, similem, æqualem, etc.; nequ etiam ortæ sunt ex aliqua apprehensione au fictione intellectus, sed ex rebus ipsis, i quibus existunt formæ, a quibus tales deno minationes et prædicationes oriuntur. Nequ etiam tales denominationes sunt extrinsecæ id est ab extrinsecis rebus aut formis desum ptæ, nam res non dicitur similis alteri p quod in altera est, sed per id quod in se ha bet, et sic de cæteris. Hinc ergo intellectu est, hujusmodi denominationes desumi a qu busdam respectibus resultantibus ex coex stentia plurium rerum habentium ad id suf ciens fundamentum, quorum munus solu est referre et ordinare unam rem ad alian ita ut una alteram respiciat ratione alicuj fundamenti quod in ea supponitur. Et hi spectus, quoniam peculiarem modum hab efficiendi, in proprio prædicamento colloc sunt.

20. Addo vero, hanc communem sent tiam, et rationem ejus, faciliorem et verisi liorem fieri, si dicamus has relationes præ camentales non esse novas res, aut mo reales ex natura rei distinctos ab illis re in quibus fundari dicuntur, sed illasmet duplicem habere modum denominan unum per se, et (ut ita dicam) ex prim

stitutione sua ; alium quasi resultantem ex existentia unius rei cum alia. Prior modus nominationis vel est omnino absolutus, vel, includat respectum, erit transcendentalis, i sæpissime non postulat coexistentiam alius extremi ad quem tendit, et quando iln requirit, non ideo est quia talis respec- consurgat quasi per accidens ex coexintia talium extremorum, sed quia talis res per se instituta ad actualiter exercendum juod munus circa aliam, quod exercere 1 potest nisi circa rem existentem, et hoc do explicata, quædam differentia relation transcendentalium supra tacta, optima . Posterior vero denominatio est peculiari do respectiva, et ex suo genere acciden-s, quia quod una res coexistat alteri, præ- spectando conceptum et rationem coexintiæ, est extra rationem uniuscujusque rei, deo denominatio etiam quæ requirit hanc xistentiam, non ob aliam causam, nisi ut a resultet talis denominatio, accidentaria Et ideo, licet in re sumatur ab eadem tate, tamen quia accidentaria est, habet iciens fundamentum distinctionis, ut inctus concipiat illam entitatem ad modum rum formarum. Ac denique quia denomi- illa ex rebus ipsis sumitur, sufficit n ut ratione illius speciale prædicamen- accidentis realis et respectivi constitua- Hoc ergo modo videtur sufficiens ratio i et prædictæ divisionis, et constitutionis licamenti Ad aliquid.

. *Relationes in divinis quales.* — Hic vero rrebat difficultas theologica de relationilivinis, quomodo ad illas applicari possit ina data, et ad quod membrum dictæ ionis revocandæ sint. Sed hæc disputatio os non spectat, neque oportet ut præ- omnia in illis relationibus locum ha-t, quia illæ relationes non sunt acciden- sed substantiales. Certum est tamen esse relationes tantum secundum dici, ecundum esse, neque esse proprie in relationes prædicamentales, quia sub- æ sunt infinitæ, et altioris ordinis, ideo-1 nullo prædicamento collocantur; unde etiam habent illam imperfectionem iodum essendi per resultantiam ex fun-nto et termino, sed sunt, vel ex se, ut producentis, verbi gratia, paternitas, r se producuntur per propriam produc-n, aut (ut juxta nostrum modum conci-i loquamur) comproducuntur, et, for-r loquendo, per se attinguntur per ipsas origines, ut filiatio, et processio passiva. Sunt ergo illæ relationes altioris ordinis, eminenter complectentes quidquid perfectionis et proprietatis necessariæ ad verum respectum realem reperitur in respectu transcendentali, et prædicamentali, seclusis imperfectionibus.

SECTIO V.

Quænam sit essentia propriaque definitio ipsius ad aliquid, seu relationis prædicamentalis.

1. Quæ hactenus disputavimus, fere pertinent ad explicandam et definiendam quæstionem, an sit relatio realis prædicamentalis, de qua hic agimus; obiter tamen multa attigimus, ex quibus facilius nobis erit essentiam hujus relationis, et definitionem quam Aristoteles in hac re approbat, explicare.

Relationis prædicamentalis definitio.

2. Dicendum ergo est, relationem (de sola prædicamentali jam est sermo) esse accidens, cujus totum esse est ad aliud esse, seu ad aliud se habere, seu aliud respicere. Hæc definitio sumitur ex Aristotele, in lib. Prædicamentor., c. de Ad aliquid, ubi duas designat definitiones eorum quæ sunt ad aliquid, quæ solum in uno verbo differunt. Prior est, *ea esse ad aliquid*, *quæ id quod sunt, aliorum esse aut ad aliquid aliquo alio modo dicuntur.* Posterior est, *ea esse ad aliquid, quorum esse est ad aliquid sese habere.* Tota ergo differentia est in verbo illo, *dicuntur.* Quod quidem præsertim in usu philosophorum frequenter usurpari solet pro verbo essendi, ut ipsemet Aristoteles dixit, *qualitatem esse, qua quales quidam dicuntur*, et ideo multi volunt non esse admodum curandum de discrimine aut diversitate inter illas descriptiones. Nihilominus tamen juxta mentem Aristotelis constat illas esse diversas, et in priori verbum, *dicuntur*, sumptum esse cum rigore et proprietate, ac præterea sub disjunctione in illa definitione positum esse, ea esse ad aliquid, *quæ id quod sunt aliorum sunt*, *vel aliquo modo aliorum esse dicuntur*, ut indicetur non esse de ratione relationis ut sit ad aliud, sed ut sit vel dicatur ; et hoc voluit Aristoteles in secunda definitione, corrigere, ut in propria definitione prædicamenti Ad aliquid solum relationes secundum esse, et non relativa secundum dici comprehendantur. Ex illa ergo posteriori definitione, nostra desumpta est, vel potius eadem est cum illa ; solum enim majoris claritatis gra-

tia per quamdam proportionem generis et differentiæ constituta et composita est.

3. *Quod genus in definitione relationis.* — *Accidens* ergo positum est in illa definitione loco generis. Per quod imprimis excluduntur divinæ relationes, quæ non sunt accidentia, sed substantiæ. Excluduntur deinde omnes substantiæ creatæ, quæ relationes prædicamentales esse non possunt, ut ex dictis in præcedenti sectione constat. Excluduntur præterea relationes rationis, quæ proprie et simpliciter non possunt dici accidentia, cum accidens simpliciter dictum sub ente reali contineatur. Nec probo quod Cajetanus, 1 p., 13, a. 7, significat, definitionem relativorum datam in prædicamentis communem esse relativis rationis et realibus, *quia data est* (inquit) *de eis secundum quod important ad*, *et ita ut abstrahunt ab ente reali*. Repugnat enim hoc Aristoteli, qui prius divisit ens reale, et unum ejus membrum posuit Ad aliquid, et postea hoc definivit. Deinde ex illa sententia sequitur, aut relationes rationis constitui in prædicamento Ad aliquid, aut definitionem illam latius patere quam suum definitum. Quamvis ergo Aristoteles non posuerit expresse in illa definitione nomen accidentis, illud tamen tacite subintelligit ex priori divisione entis in novem genera. Eo vel maxime quod etiam illa posterior particula, scilicet *esse ad*, proprie et in rigore sumpta, non convenit relationibus rationis, sed tantum per quamdam analogam imitationem seu proportionem, ut superius declaratum est. Et ideo per illam etiam particulam cum proprietate sumptam possent relationes rationis excludi, quæ non tam sunt quam apprehenduntur esse ad aliquid.

4. *Differentia in definitione relationis quæ.* — Altera pars illius definitionis, quæ locum differentiæ habet, separat prædicamentum hoc a reliquis prædicamentis accidentium, nam illa cum sint absoluta, habent suum esse in alio, non vero ad aliud; quod est proprium relationis. Statim vero insurgunt duæ difficultates.

Prima difficultas circa definitionem.

5. Prima est, quia tota illa definitio competit relativis transcendentalibus, nam etiam scientia habet totum suum esse ad aliud. Ad quam difficultatem communiter responderi solet, hujusmodi entia exclusa esse ab Aristotele in secunda definitione, auferendo verbum illud *dicuntur*, quod erat in prima. Sed hæc responsio non est consentanea doctrinæ a nobis traditæ in superiori sectione, nam hujusmodi entia, concepta etiam prout in se sunt, includunt in suis rationibus essentialibus habitudinem ad aliud; non ergo tantum dicuntur, sed vere sunt ad aliud; ergo etiam ablato a definitione verbo illo, *dicuntur*, vere illis competit definitio. Denique illud verbum solum est ablatum ad excludenda relativa secundum dici; ostendimus autem hæc non esse relativa tantum secundum dici, sed etiam secundum suum esse; ergo non satis exclusa sunt. Existimo ergo hujusmodi transcendentales respectus excludendos esse per illam particulam, *cujus totum esse est esse ad aliud*, si in ea proprietate intelligatur, quam in fine præcedentis sectionis declaravimus. Nam illa entia, quæ transcendentalem respectum includunt, non sunt ita ad aliud, ut totum suum esse positum habeant in puro respectu ad aliud, et ideo non respiciunt aliud sub pura ratione termini, sed sub aliqua alia ratione, et exercendo circa illud aliquod munus, ad quod hujusmodi res sunt per se institutæ. At vero relatio quæ hic definitur, habet totam suam essentiam in puro respectu ad aliud, et ideo illi specialiter convenit, ut totum illius esse ad aliud sit, tanquam ad purum terminum talis respectus, seu habitudinis.

Si relatio habet esse in, quomodo sit tota ad aliud.

6. Sed tunc insurgit secunda difficultas, quæ præcedentem auget, nam hæc posterior definitionis pars videtur repugnare priori; nam si relatio est accidens, ergo non potest totum esse illius consistere in habitudine ad aliud; necesse est enim ut aliquid ejus in subjecto sit, ut ea ratione accidens esse possit, cum accidentis esse sit inesse. Ad quam difficultatem respondent aliqui, cum dicitur relatio habere totum suum esse ad aliud, intelligendum esse de esse proprio relationis ut sic, quod est esse ad, non de esse, quod habet commune cum cæteris accidentibus, quod est esse in. Et hinc ortum habuit opinio supra tractata de distinctione inter esse ad, et esse in relationis, et quod esse ad ut sic, abstrahat ab omni esse reali, et ideo commune sit univoce relationibus rationis et realibus. Verumtamen hæc responsio ex superius dictis contra prædictam sententiam satis refutata est. Primo, quia de ratione accidentis, prout in re ipsa existit, non s[...]

est quod insit secundum aliquam rationem genericam vel communem, sed etiam secundum propriam, et prout est talis forma in rerum natura; imo impossibile est quod forma nformet vel afficiat secundum communem ationem, et non secundum aliquam proriam, cum hæ rationes a parte rei non disinguantur. Secundo, quia alias relatio non ribueret subjecto proprium effectum formaem relativum, quia accidens non dat effecum formalem, nisi inhærendo et afficiendo; i ergo relatio non inest secundum propriam ationem, non confert proprium et specificum ffectum formalem. Tertio, quia si illud esse roprium relationis, quod dicitur esse ad, on inesset, nihil reale esset in rerum naura, et consequenter relatio prædicamentalis ecundum proprium constitutivum ejus non sset reale quid. Sequela prior probatur, uia illud esse ad, ut sic, non est substantia, supponimus, et si non inest, non est accins; ergo nihil reale erit. Unde merito D. homas, in 1, dist. 25, quæst. 1, art. 4, ad rtium, dicit, quod relatio realis secundum opriam quidditativam rationem ponit aliid in eo cujus est relatio, quamvis illud od ponit, non sit absolutum. Quod latius cuit in alio opere super primum Sentent. Annibaldum, dist. 25, art. 4, ad 3, dicens: *amvis relatio non ponat ex illo respectu quid absolutum, ponit tamen aliquid relaum, et ideo relatio est quædam res; si enim ndum rationem relationis sive respectus concret aliquid, cum secundum suum esse, ione cujus ponit aliquid inhærens, non ca in genere relationis, non esset aliquod ge entis.*

7. Igitur ad difficultatem positam concedum est, relationem secundum se totam e accidens; hæc enim ratio, ut in superiois diximus, est quasi transcendentalis restu novem prædicamentorum. Unde, cum itur totum esse relationis esse ad aliud, ticula exclusiva ibi virtualiter contenta excludit concomitantia, seu extrinsecas ranscendentales rationes; quare, sicut non ludit rationem entis realis, ita nec ratio accidentis et inhærentis. Solum ergo exlit esse absolutum, et indicat, esse relais ut sic non sistere in subjecto, quod suo lo afficit seu denominat, sed illud ordinad terminum, et in hoc positam esse to formalem rationem relationis. Itaque, similitudo, verbi gratia, secundum to rationem suam etiam relativam concipienda sit ut forma afficiens rem quam denominat similem, tamen tota illius affectio in hoc posita est, quod illam rem ordinat seu refert ad aliam, et in hoc sensu dicitur totum esse relationis esse ad aliud se habere.

8. *Objectio.* — *Dissolvitur.* — Dices, hoc commune esse formis illis seu modis realibus et absolutis includentibus respectum transcendentalem; scientia enim ita inest et afficit scientem, ut illum suo proprio modo ordinet ad objectum scibile, neque aliter possit suum formalem effectum exercere; et idem est de potentia, unione, et similibus. Respondetur concedendo in hoc esse aliquam similitudinem et proportionem, propter quam hæ formæ dicuntur includere aliquem respectum secundum esse, licet transcendentalem. Differentia vero est illa eadem sæpe tacta, quod relationes prædicamentales consistunt in puro respectu; aliæ vero formæ vel qualitates dant proprium aliquod esse absolutum, exercendo aliquod munus, ad quod natura sua ordinantur, in quo propterea includunt aliquam habitudinem, et ideo non ita habent totum suum esse ad aliud, sicut relationes prædicamentales.

Essentia relationis sitne apta actu vel aptitudine referre.

9. Ultimo vero objici potest, quia si relatio in abstracto consideretur, ut est forma quædam referens subjectum vel fundamentum ad terminum, sic non est de ratione ejus ut actu referat, sed ut sit apta referre; ergo non consistit totum esse ejus in esse ad terminum. Patet consequentia, quia esse ad terminum importat actuale exercitium (ut sic dicam) talis habitudinis ad terminum. Antecedens vero patet, tum quia communis ratio accidentis non est actu efficere, sed aptitudine; tum etiam quia potest mens concipere relationem integram, ut afficientem subjectum, et ut nondum referentem. Quomodo etiam Theologi aiunt, in divinis concipi paternitatem ut constituentem primam personam et quasi adhærentem illi, prius quam referentem; ergo non consistit ratio relationis in actuali respectu.

10. Respondetur falsum esse antecedens; nam res non constituitur apta referri per relationem ut sic, sed per fundamentum proximum relationis; proprius autem effectus formalis relationis est actu referre. Alias nec distingueretur, etiam secundum rationem formalem, a fundamento, nec requireret coexis-

tentiam termini, nec vere diceretur totum esse ejus positum esse in respectu ad aliud.

11. Ad primam ergo probationem antecedentis respondetur primo, aliud esse considerare an effectus formalis accidentis sit constituere actu tale, aliud vero an de essentia accidentis sit actu exercere suum effectum formalem; hæc enim duo distincta sunt. Vere enim dicimus, effectum formalem albedinis esse constituere actu album, et non tantum aptitudine, quanquam absolute non sit de essentiali ratione albedinis, ut actu conferat talem effectum formalem. Unde etiam dici potest quod, licet de ratione albedinis, simpliciter loquendo, non sit constituere actu album, tamen de ratione albedinis ut afficientis et informantis subjectum, est constituere actu album. Sic igitur in præsenti in hoc posteriori sensu dicimus, formalem effectum relationis esse actu referre, quia hoc est quod ipsa per se primo confert formaliter subjecto, quod suo modo afficit.

12. *Relationis essentia sita est in actuali affectione subjecti.* — Addo vero deinde, non omni accidenti commune esse aptitudine tantum afficere, sed quædam esse de quorum essentiali conceptu est, ut non possint in rerum natura esse quin afficiant, ut de modis accidentalibus in superioribus diximus. Relationes ergo in hoc posteriori ordine continentur, quia non possunt esse in rerum natura, quin actu referant, eo quod non possint ab omni subjecto separatæ conservari, quia in re non distinguuntur a suis proximis subjectis, ut ostensum est. Quanquam non desint qui contrarium doceant, ut Major, in 4, dist. 12, quæst. 3; Ledesm., 1 p. quarti, quæst. 28, a. 2, dub. 4; qui aiunt posse Deum conservare paternitatem, verbi gratia, creatam sine proprio subjecto, vel per se separatam, vel in alio subjecto. Putant enim paternitatem esse rem omnino distinctam a cæteris, et ideo consequenter loquuntur, præsertim quoad priorem partem. Nam quoad posteriorem impossibile apparet quod hæc paternitas ponatur in eo qui non genuit hunc filium; alias vel constitueret patrem eum qui non genuit, vel inhæreret alicui cui non daret suum effectum formalem; utrumque autem impossibile est. Sicut autem verius est, relationem non esse rem distinctam a fundamento, ita etiam verius esse non posse ab illo separatam, vel per se conservari. Quod si interdum distinguitur realiter relatio a subjecto remoto, eatenus id est, quatenus fundamentum proximum relationis est aliqua res distincta a subjecto remoto. Unde eatenus etiam potest talis relatio conservari separata a tali subjecto, quatenus illa res, quæ est fundamentum ejus, potest sine illo subjecto conservari. Tunc autem relatio sic conservata afficit suum fundamentum per modum subjecti, et illud actu refert, quo modo quantitas consecrata est æqualis alteri, et albedo separata, esset similis alteri, et ita nunquam potest esse actu relatio, quin actu referat ad aliud.

13. Ad alteram probationem respondetur, impossibile esse concipere relationem cum suo effectu formali plene ac proprie concepto, quin concipiatur ut actu referens; sicut impossibile est concipere albedinem cum suo effectu formali integre concepto, quin concipiatur ut constituens actu album, quia non potest res integre concipi sine eo quod est de essentiali ratione ejus. Contingit tamen aliquando ut intellectus noster, concipiens aliquam formam ut afficientem, non concipia distincte, proprie ac integre effectum formalem ejus, sed tantum confuse, sistendo in hac communi ratione afficiendi, vel inhærendi, nam quia hæc ratio est quasi transcendens et inclusa in quolibet modo seu differenti formæ, ideo potest tota forma, ut afficiens confuse tantum concipi quoad effectum suum ut si quis concipiat albedinem secundum s totam esse formam adhærentem subjecto, informantem illud, non quidem concipiet i lam ut constituentem actu album, non qu ille non sit effectus formalis albedinis, se quia diminute et confuse concipit effectu ejus. Ad hunc ergo modum potest concipi r latio secundum se totam ut afficiens vel a hærens, aut constituens quidpiam, etiam non intelligatur ut actu referens, non qu effectus formalis relationis non sit actu r ferre, sed quia tunc non concipitur effect formalis relationis proprio et adæquato co ceptu, sed confuso et communi. Atque nobis contingit, quando in divinis conci mus paternitatem ut priorem actu refere ad Filium; de qua re latius Theologi c putant.

SECTIO VI.

De subjecto, fundamento ac termino ad prædi mentalem relationem requisitis.

1. *An sit aliqua causa finalis relatio — An habeat causam efficientem. — ua sit relationis causa materialis.* — Expli

nus an sit, et quid sit prædicamentalis relatio; nunc oportet exponere causas vel principia ejus, qualiacunque sint, et quatenus ei convenire possunt. Cum enim hæc relatio non sit per se intenta in rebus, non habet proprie causam finalem, quamvis eo modo quo est, dici possit esse propter suum formalem effectum, vel propter suum terminum. Et simili ratione, cum per se non fiat, sed resultet, vel formaliter consequatur positis fundamento et termino, nullam habet vel requirit efficientem causam, præter eas quæ fundamentum et terminum efficiunt. Nisi quis velit ipsi fundamento aut termino efficientiam aliquam circa relationem tribuere, saltem per resultantiam naturalem, quod esset probabile respectu fundamenti, si relatio esset modus ex natura rei distinctus ab illo; tamen, quia contrarium ut verum supponimus, ideo non putamus ibi intervenire resultantiam effectivam, sed quasi formalem. Rursus, cum ipsa relatio sit forma quædam, non habet aliam causam formalem propriam et physicam, sed habet suam quidditatem, et rationem formalem metaphysicam, quam jam explicuimus. Habet etiam terminum, qui, quatenus specificans est, rationem quamdam formæ participat. Fundamentum vero et subjectum causam materialem complere videntur, et ideo in his tribus, subjecto, fundamento et termino, omnia principia et causæ relationum positæ sunt; ideoque de illis sigillatim dicendum est, et inde postea constabit quomodo ex horum varietate diversa genera aut species relationum distingui possint.

De subjecto relationum accidentalium.

2. Primo igitur dicendum est, omnem relationem prædicamentalem requirere aliquod subjectum reale. Hæc assertio in communi sumpta clara est, nam relatio est accidens, ut dictum est; omne autem accidens requirit aliquod subjectum; ergo. Item, relatio est quædam forma; omnis autem forma aliquid informat; id autem quod informat, dicitur subjectum ejus, præsertim si ei inhæreat, et ab eo pendeat, quod de relatione, etiam ut relatio est, ostendimus. Oportet autem advertere, posse nos loqui de relatione in abstracto, vel in concreto, sicut de aliis accidentibus; ut in communi hoc ipsum nomen relationis abstractum est, et in particulari nomen paternitatis, similitudinis, etc.; et similiter relativum in communi est quoddam concretum, in particulari vero pater, simile, et similia. Cum ergo dicimus relationem requirere subjectum, de relatione in abstracto id intelligere oportet, nam relativum in concreto non habet proprie subjectum, sed potius ipsum est quid constans ex subjecto et relatione, si formaliter sumatur ut relativum est, seu ut compositum quoddam ex relatione et subjecto ejus. Nam interdum ipsum subjectum relationis dici solet relativum, denominative potius quam formaliter, id est, tanquam affectum, non tanquam constitutum relatione, et ideo proprius ac formalius dicitur de ipso constituto. Nam id quod relatione afficitur, non dicitur proprie ipsum relativum, sed subjectum relationis, et sæpe etiam vocatur extremum relationis, quia habitudo relativa veluti clauditur inter duo subjecta relationum, ut inter duo extrema.

Unam relationem, etiam secundum esse ad, in uno tantum subjecto esse posse, contra Henricum ostenditur.

3. Quæri vero hic potest an una relatio unum habeat subjectum, et quodnam illud sit. Quod præcipue interrogo propter Henricum, qui Quodlib. 9, q. 3, sentit relationem secundum proprium esse ad, unam et eamdem esse inter duo extrema quæ referuntur. Nam relatio secundum propriam rationem est veluti medium quoddam inter extrema relata, et ideo, sicut Aristoteles dixit eamdem esse viam ab Athenis ad Thebas et a Thebis ad Athenas, ita dicit Henricus unam et eamdem esse habitudinem quorumcunque duorum extremorum ad invicem se habentium, scilicet, patris ad filium, et filii ad patrem, vel duorum fratrum, aut similium inter se. Quod si objicias, quia relatio patris, verbi gratia, est paternitas, et filii filiatio, et quod in universum necesse est distingui ex fundamentis, quia non potest unum et idem accidens esse in diversis subjectis, respondet, relationes consideratas ut existentes in fundamentis, et ut inseparabiles ab illis, multiplicari secundum distinctionem et pluralitatem eorum; nihilominus tamen, quatenus relatio est quoddam medium et quasi intervallum duorum habentium inter se habitudinem, sic esse unam et eamdem utriusque.

4. Verumtamen aut hæc distinctio et tota opinio in solis verbis consistit, aut intelligibilis non est. Quomodo enim fieri potest, ut unum et idem numero accidens sit in sub-

jectis reipsa distinctis, et inter se non unitis, sed omnino disjunctis, et loco etiam separatis? Nam vel relatio hæc dicitur una, vera et propria unitate, tanquam simplex forma, et in hoc sensu procedit ratio facta, quæ convincit non posse unam et eamdem relationem simul esse in utroque extremo; vel dicitur illa relatio una, solum collectione quadam, quia nimirum ex utraque relatione existente in utroque extremo coalescit integra habitudo et veluti connexio in utroque extremo, et hoc modo solo nomine vocatur illa relatio una, qui est inusitatus modus loquendi, et ideo vitandus est. Et præterea juxta illum, consequenter loquendo, dicendum esset talem habitudinem, eo modo quo una est, habere unum subjectum, non simpliciter, sed collectione utriusque extremi invicem ordinati. Quod si quis dicat illam mutuam habitudinem esse unam simpliciter utriusque extremi, non tamen esse in illis ut in subjectis, sed tantum esse inter illa, quod magis significat Henricus, hoc sane evidentius falsum est, minusque intelligibile; nam vel intervallum illud seu mutua habitudo est aliquid rationis tantum, et sic est impertinens ad relationem realem, ut recte contra Aureolum ostendit Gregor., in 1, dist. 28, q. 1; vel est aliquid rei, et sic vel est aliquid in se subsistens, quod dici non potest; vel necesse est ut sit in aliquo subjecto; non potest autem esse nisi in extremis inter se relatis, vel in aliquo eorum. Vel denique est aliquid abstrahens ab ente reali et rationis, ut indicat Henricus, et hoc et simpliciter falsum est, ut supra est ostensum; et licet daremus, ut est in conceptu nostro, posse abstrahi, nihilominus in singulis relationibus non posset abstrahere; ergo necesse est ut in relationibus realibus et accidentalibus sit aliquid reale et accidentale, et ita redit argumentum factum, quod debet esse in uno aliquo subjecto.

Quomodo unius relationis possint esse plura subjecta subordinata.

5. *Relationes in denominatione subjecti quem ordinem servent.*—Aliter ergo dicendum est, et distinguendum de subjectis. Possunt enim esse plura subjecta diversarum rationum, et subordinata inter se, vel ejusdem rationis, et æque immediate affecta relatione. Hoc igitur posteriori modo, fieri non potest ut una relatio sit in pluribus subjectis, ut probat ratio contra Henricum facta, quæ universalis est de quolibet accidente habente in re veram ac propriam unitatem. Posteriori autem modo distingui possunt plura subjecta unius relationis, unum proximum, et aliud remotum; ut relatio æqualitatis proxime est in quantitate, remote vero in substantia, et relatio similitudinis proxime est in qualitate, et remote in quantitate, et adhuc remotius in substantia. Verumtamen hujusmodi relatio per se ac proprie solum afficit proximum subjectum, in quo suo modo inest; ad subjectum autem remotum solum comparatur medio proximo, in quantum hoc in illo inest et sustentatur. Jam enim in superioribus, disputat. 14, ostendimus posse unum accidens proxime inesse alteri, et non attingere substantiam in se, sed solum quatenus illud accidens, cui aliud inest, in substantia sustentatur. Sic igitur potest una relatio immediate esse in aliquo subjecto accidentali, et remote in alio, vel in substantia. An vero hoc sit universale in omnibus relationibus, statim videbimus.

6. Est tamen quoad denominationem relationis consideranda quædam varietas inter relationes: nam interdum relatio æque vel in eodem modo denominat subjectum proximum et remotum, ut quantitas dicitur æqualis, et similiter substantia materialis; et albedo dicitur similis, et ipsum album, vel etiam subjectum, ut homo, vel paries. Aliquando vero relatio denominat subjectum proximum, et non remotum, ut intellectus dicitur referri relatione potentiæ ad suum actum, anima vero non item, et sic de aliis. Aliquando vero e converso, relatio denominat subjectum remotum, vel suppositum ipsum, et non proximum, ut filiatio denominat suppositum filium, non vero humanitatem, quamvis probabile sit proxime inesse humanitati; et paternitas proxime dicitur esse in potentia, et tamen non denominat patrem, nisi ipsum suppositum. Ratio autem hujus varietatis provenit ex diversitate fundamentorum, quæ aliquando secundum eamdem proportionem comparantur ad terminos relationum, aliquando vero secundum diversam, ut inferius magis constabit explicando diversa genera relationum. Aliquando etiam provenit ex eo quod relatio consequitur suum proximum fundamentum, et illud denominat, non prout afficit vel denominat aliud subjectum, sed secundum suam præcisam et abstractam rationem quomodo accidenti convenit relatio inhærendi; interdum vero relatio consequitur fundamentum, solum prout afficit vel denomina

ale subjectum aut suppositum, interdum vero indifferenter sub utraque ratione. Et hæc de subjecto relationis.

SECTIO VII.

De fundamento relationis prædicamentalis.

1. *Relatio realis eget reali fundamento.* — Circa fundamentum autem relationis principio statuendum in communi est, omnem relationem realem indigere aliquo reali fundamento. Ita supponitur fere sine probatione aut disputatione ab omnibus scribentibus in hac materia. Et ratio esse videtur, quia relatio ex se non habet propriam entitatem, cum ostensum sit non esse rem distinctam ab absolutis ; ergo necesse est ut habeat illam saltem identice et secundum rem ab aliquo alio ; non habet autem illam a termino, nam terminus est quid extrinsecum et distinctum, entitas vero rei est intrinseca ; ergo habet relatio realis suam entitatem a fundamento reali ; ergo semper illud requirit. Et confirmatur ac declaratur amplius, nam relatio talis est naturæ, ut nec per se fiat, nec sit per se intenta in natura; ergo consequitur et quasi resultat in suo subjecto, posito termino ; ergo requirit in subjecto aliquam realem rationem vel causam ob quam in illo résultat talis relatio, posito tali termino ; illa ergo causa vocatur fundamentum reale relationis.

De distinctione fundamenti a subjecto relationis.

2. Sed ut hæc assertio amplius explicetur, inquiri potest imprimis, an oporteat hoc fundamentum esse in re ipsa distinctum a subjecto relationis. Potest autem hoc intelligi aut de proximo subjecto inhæsionis, aut de remoto et quasi fundamentali subjecto, quod est ipsa substantia. Et quidem de priori subjecto certum est non oportere ut præter illud sit aliud fundamentum relationis ex natura rei ab illo distinctum, alioqui esset abeundum in infinitum. Unde certum est relationem æqualitatis, quæ inest quantitati, etiam separatæ a substantia, non habere aliud fundamentum præter ipsam quantitatem, quia nec fingi potest quale illud sit, nec sisteretur in illo alio fundamento, nam illud etiam esset subjectum proximum, et ita respectu illius quærendum esset aliud fundamentum ; vel si in eo sistitur, majori ratione sistendum erit in ipsa quantitate. Difficultas ergo est de subjecto principali et fundamentali, quod est quærere an respectu substantiæ, omnis relatio realis requirat aliquod fundamentum accidentale distinctum in re ipsa, saltem ex natura rei, ab ipsa substantia. Multi enim ita sentire videntur. Et ratio esse potest, quia relatio est accidens ; ergo debet convenire substantiæ medio accidente in quo fundetur. Patet consequentia, quia relatio, ut supra dictum est, non distinguitur a parte rei a suo fundamento proximo ; ergo ut sit accidens, oportet ut proxime fundetur in accidente ; nam si immediate conveniret substantiæ, esset in re idem cum illa, et ita non esset accidens, sed substantia.

3. Et ideo D. Thomas, quæst. 8 de Potent., art. 2, ad primum, ait, nullam relationem posse esse idem cum substantia, quæ est in genere, id est, cum substantia creata; et in 4 cont. Gent., c. 14, versus finem, ait, in creaturis relationes habere esse dependens, quia earum esse est aliud ab esse substantiæ, et inferius ait : *Relatio realiter substantiæ adveniens, et postremum, et imperfectissimum esse habet ; postremum quidem, quia non solum præexigit esse substantiæ, sed etiam esse aliorum accidentium, ex quibus causatur relatio.* Ergo ex D. Thomæ sententia, semper relatio supponit in substantia aliud accidens in quo fundetur. Unde 1 p., q. 28, art. 2, ad 2, ait, in creaturis semper relationi supponi aliquid absolutum, quod est alia res ab ipsa relatione. Quod juxta superius dicta non potest verificari ratione solius fundamenti proximi ; ergo saltem ratione substantiæ, quod ibi præcipue D. Thomas intendit ; ergo inter substantiam et relationem semper intercedit aliquod aliud fundamentum, ratione cujus possit esse relatio alia res ab ipsa substantia. Et confirmatur ex Aristotele, 5 Metaph., ubi enumerans fundamenta relationum, semper ponit aliquid a substantia distinctum, nempe qualitatem, actionem, vel aliquid hujusmodi. Confirmatur secundo, quia alias in sola materia possent fundari et inniti relationes, quod esse falsum constat, præcipue juxta communem sententiam, negantem posse in sola materia prima esse aliquod accidens.

Aliquæ relationes possunt immediate in substantia fundari in re ipsa.

4. Nihilominus dicendum est, necessarium non esse ut fundamentum proximum relationis sit aliquod accidens, vel res aliqua,

aut modus realis, ex natura rei distinctus a primo subjecto relationis. Hæc est communis sententia, ut statim referam. Eam vero probo primo, quia nulla est causa aut ratio hujus necessitatis. Rationes enim quibus supra probatum est, relationem realem requirere fundamentum reale, non probant necessarium esse ut illud fundamentum sit in re distinctum a subjecto. Quia, licet in subjecto requiratur realis causa, vel ratio ob quam, posito termino, consequatur relatio, tamen illa ratio vel causa esse potest ipsa intrinseca natura talis subjecti, et non res aliqua, vel modus ei superadditus. Cur enim, sicut quantitas ex sua naturali conditione et natura habet sufficientem rationem ob quam ad illam consequantur quædam relationes, et similiter qualitas, non poterit etiam substantia simile quippiam habere per seipsam?

5. Unde argumentor secundo inductione, nam, sicut duæ quantitates aut albedines referuntur realiter relatione similitudinis vel æqualitatis, ita duæ substantiæ, relatione identitatis specificæ; ergo hæc relatio inest substantiæ absque accidentali fundamento, ex natura rei ab illa distincto. Patet consequentia, tum quia una substantia non est ejusdem speciei cum alia, ratione alicujus accidentis, sed ratione suæmet entitatis et propriæ naturæ; tum etiam quia sicut inter albedinem et similitudinem nihil mediat, ita neque inter substantialem naturam et relationem identitatis specificæ. Antecedens vero sumitur ex D. Thoma, 1 p., quæst. 28, a. 1, ad 2; et est expresse Aristotelis, 5 Metaph., text. 15, ubi eodem modo censet de identitate in substantia, quo de similitudine in qualitate, et æqualitate in quantitate. Ex quo etiam sumitur argumentum a paritate rationis; nam tanta est convenientia inter duas substantias, sicut inter duas albedines vel quantitates; item tanta est proportio, quia æque sunt ejusdem ordinis; ergo tam est relatio realis identitas specifica in substantia, sicut similitudo et æqualitas in quantitate et qualitate. Et ita docent frequenter Thomistæ., Soncin., 5 Metaphys., q. 35; Javell., 5 Metaph., q. 21.

6. *Relatio creaturæ in quo fundetur.*—Aliud exemplum est de relatione creationis, nam hæc (ex sententia omnium) realis est, et prædicamentalis, et tamen immediate fundatur in substantia. Quod docet expresse D. Thomas, quæst. 7 de Potent., art. 9, ad quartum, ubi sic ait : *Creatura refertur ad Deum secundum suam substantiam, sicut secundum causam relationis; secundum vero relationem ipsam formaliter; sicut aliquid dicitur simile secundum qualitatem causaliter, secundum similitudinem formaliter.* Et idem sumitur ex quæst. 3 de Potent., art. 3; et ex Cajet., 1 part., q. 45 art. 3; Ferrar., 4 cont. Gent., cap. 14; Soncin., 5 Metaphys., q. 31; et Javell., q. 21. Et patet ratione, quia substantia secundum seipsam immediate terminat creationem Dei, ergo per seipsam immediate refertur ad Deum relatione creaturæ. Dices, creationem passivam esse modum quemdam ex natura rei distinctum a termino, in quo potest proxime fundari illa relatio, et non immediate in substantia. Respondeo primum, licet totum concedatur, nihilominus non dari aliquod accidens quod sit fundamentum illius relationis, quia illa dependentia creativa non est accidens, ut supra diximus. Deinde, licet verum sit in illa dependentia posse fundari propriam quamdam relationem, tamen ideo non excluditur quin ipsamet substantia per seipsam referatur causaliter seu fundamentaliter in Deum, quatenus illa ipsa, ratione sui esse, essentialiter postulat illam dependentiam, et illam per seipsam terminat.

7. Et confirmatur in relatione filiationis quæ non potest ita fundari in generatione activa vel passiva, ut illi proxime insit, nam transacta actuali generatione permanet relatio filiationis. Nec potest fundari in alio accidente, quia nullum est quod sit causa ejus fundatur ergo in ipsamet substantia. Ratio autem est, quia substantia ipsa creaturæ quatenus creabilis est, vel generabilis ab alia causa, est sufficiens ut in ea possit fundari relatio, si a tali causa, creata vel genita sit.

8. *Quodnam accidens possit esse idem cum substantia.* — Ad argumenta in contrarium respondetur, ex superius dictis de divisione entis in substantiam et accidens, proprium et physicum accidens non posse esse in re omnino idem cum substantia; accidens vero prædicamentale interdum posse sola ratione ratiocinata distingui, ut patet de duratione. Sic ergo dicendum est, relationes, quæ proxime in substantia fundantur, non esse accidentia physica, et quoad entitatem suam, sed solum esse accidentia prædicamentalia, quoad figuram et modum prædicationis, quia secundum rationem formalem suam sunt extra rationem substantiæ, et ideo non est inconveniens quod tales relationes non distinguantur in re a substantia.

9. Testimonia vero ibi citata ex D. Thom

robabiliter suadent, illum sensisse relatio-em realem distingui aliquo modo ex natura ui a fundamento, quæ est probabilis senten-ia. Quia vero, in quarto contra Gentes, dicit lem relationem convenire substantiæ, me-o alio accidente, quod non potest univer-liter esse verum, etiam supposita illa sen-ntia, ideo probabile mihi est ipsum loqui relationibus, quæ physice et realiter acci-ntia sunt, et ideo fortasse eam vocat, *re-tionem, quæ realiter substantiæ advenit*; sic im ibi loquitur, et ideo etiam exempla po-t in similitudine et æqualitate, non in aliis. iter Ferrar. exponit, cum D. Thomas ait ationem præexigere in substantia esse alio-m accidentium, intelligi vel secundum rem, l secundum modum. Sed hoc violentum , et non potest omnibus his relationibus commodari, ut patet de relatione actus et tentiæ inter materiam et formam, de rela-ne unionis substantialis, et similibus. Ad timonium Aristotelis respondetur, potius e in contrarium; quomodo autem intelli-nda sit divisio fundamentorum relationis ipso tradita, in sequenti sectione declara-nus. Ad ultimam vero confirmationem con-imus plures relationes posse esse proxime materia, ut relatio potentiæ, relatio causæ terialis, relatio unionis, creaturæ, et simi-Et quidquid sit de accidentibus physicis, us prædicamentalibus, et sola ratione dis-tis, nullum est inconveniens esse proxi-in materia, ut per se notum videtur.

ratione fundandi, et comparatione illius ad fundamentum.

0. *Rationes probantes fundamentum et onem fundandi idem esse.*—Ulterius vero uiri potest circa relationis fundamentum, dem sit cum ratione fundandi, vel si hæc diversa, quæ sit utriusque ratio et ne-itas. Est autem causa dubitandi, quia lamentum relationis nihil aliud esse vide-quam id quo mediante relatio convenit ecto; sed hoc ipsum fundamentum est fundandi seu recipiendi relationem; hæc non distinguuntur. Item quia si præ-fundamentum oporteret aliam rationem andi intervenire, nullus esset terminus is fundamentis vel rationibus assignan-nulla est enim ratio cur magis sit du-quam triplex, vel quaduplex; ergo sis-um est in unico fundamento, quod ipsum atio fundandi. Imo, ut diximus, neque amentum hoc oportet semper esse re dis-tinctum a subjecto relationis, sed ratione sufficit aliquando, nam subjectum dicitur quatenus est id cui inest relatio; fundamentum vero in quantum habet talem rationem, ad quam relatio consequitur posito termino, vel in quantum ab illo habet relatio entitatem suam.

11. *Rationes oppositum suadentes.*—In contrarium vero est, quia sæpissime auctores de his ut de distinctis loquuntur, et indicant rationem fundandi esse aliquid requisitum in ipso fundamento, vel ultra fundamentum et terminum, ut relatio resultet. Ut ad relationem paternitatis necessaria est actio generandi, quæ non est fundamentum, quia paternitas non habet ab illa entitatem suam, cum actio generandi sit in filio genito, paternitas vero sit in patre; est ergo ratio fundandi. Similiter, licet inter duo alba albedo sit fundamentum similitudinis, proxima tamen ratio fundandi dicitur esse unitas formalis utriusque albedinis. Unde, cum fundamenta relationum possint esse innumera, rationes tamen fundandi ad tria tantum capita ab Aristotele revocantur, ut sequenti sectione videbimus; est ergo ratio fundandi aliquid aliud a fundamento.

12. *Mens auctoris.* — In hac re potest esse nonnulla diversitas in usu vocum, nam apud auctores interdum hæ voces confundi videntur, et pro eadem sumi, interdum diversis rebus tribuuntur; explicabimus ergo prius quo modo res se habeat, et deinde usum vocum accommodabimus. In omni ergo relatione reali requiritur ex parte subjecti res aliqua, natura sua apta et accommodata ut fundare possit respectum ad aliud, ut ab illa proxime habeat relatio realitatem suam, eo modo quo declaravimus. Hujusmodi ergo res proprie appellatur fundamentum relationis in quocunque relationum genere. Contingit vero in aliquibus relationibus, ut præter totam entitatem subjecti et fundamenti requiratur aliqua alia conditio medians inter fundamentum et terminum, et in re ipsa aliquo modo distincta ab ipsis, ut possit inter ea consurgere relatio. Atque hoc modo est necessaria actio vel generatio, ad relationem agentis, seu patris, et fortasse eodem modo materia supponit modum unionis ac relationem unionis. Quod enim hujusmodi conditio sit simpliciter necessaria, explicari facile potest in actione, nam si Petrus et Paulus (qui nunc sunt pater et filius) essent immediate creati a Deo cum omnibus proprietatibus absolutis

quas nunc habent, si inter eos non intervenisset actio generationis et processionis unius ab alio, non fuisset inter eos exorta relatio, nec de potentia absoluta fieri posset ut oriretur; nunc vero, adjuncta sola illa conditione, statim resultat relatio; ergo est illa conditio simpliciter necessaria. Et tamen non est fundamentum, per hanc vocem intelligendo illud in quo, et a quo relatio proxime habet entitatem suam. Unde factum est ut talis conditio, ratio fundandi appellata sit, vel quia non est aliud speciale nomen quo nominetur, præter illud commune quo vocatur conditio necessaria, vel quia illa conditio est quasi ultimo seu proxime requisita, ut relatio pullulet. Re tamen vera non tam proprie dicitur ratio fundandi quam conditio necessaria, quia ratio alicujus rei proprie dicitur, quæ habet aliquem influxum per se in talem rem, præsertim formalem, aut effectivum secundum rem vel rationem; hæc vero conditio in præsenti non habet talem influxum in relationem paternitatis, cum sit extra ipsum patrem, et nullam habeat in illum propriam causalitatem; est ergo magis proprie necessaria conditio.

13. Non est autem hoc generale in omnibus relationibus, ut requirant similes conditiones ex natura rei distinctas a fundamentis, et terminis actu existentibus, ut consurgant. Nam inter duo alba statim consurgit relatio similitudinis, a quocunque facta sint, et ubicunque existant, aut quascunque alias conditiones habeant, et idem est de relatione scientiæ ad scibile, et similibus. Et ita hujusmodi ratio fundandi, etiamsi hac voce illam conditionem appellemus, non est necessaria in omnibus relationibus. Omnibus autem fundamentis relationis commune est ut habeant aliquam naturalem proprietatem, vel conditionem, ratione cujus apta sint ad fundandam relationem, quæ proprietas respectu talis fundamenti potest appellari ratio fundandi relationem. Ut, verbi gratia, scientiæ creatæ naturale est ut sit mensurabilis ab objecto scibili, ratione cujus potest fundare relationem ad illud. Similiter tali formæ, verbi gratia, albedini, naturale est ut habeat talem unitatem formalem, qualem habere etiam potest alia forma ejusdem speciei; hæc ergo est ratio ob quam talis forma potest fundare relationem similitudinis. Atque hoc modo etiam in relatione paternitatis, vel cujuslibet agentis creati, præter actionem ipsam, consideranda necessario est aliqua ratio fundandi per se conveniens ipsi fundamento. Ponamus enim tale fundamentum esse ipsum principium efficiendi, sive proximum, sive principale; in hoc ipso principio aliqua ratio consideranda est, ob quam esse possit relationis fundamentum, nam in divina actione ad extra, quamvis in Deo sit verum principium efficiendi, non tamen resultat in ipso Deo relatio realis, quia illud principium non est aptum fundamentum illius relationis, ut infra dicemus. Ergo, si principium efficiens creatum est aptum fundamentum, oportet ut in eo assignetur aliqua ratio intrinseca connaturalis, ob quam est natura sua aptum fundamentum relationis realis, ut, verbi gratia, quod est principium per se ordinatum ad actionem, vel aliquid hujusmodi, de quo infra videbimus.

14. Sic igitur, quantum ad rem ipsam constat in omni fundamento intervenire rationem fundandi per se et intrinsecam; constat item hæc duo physice et in re ipsa non esse distincta, metaphysice vero seu ratione distingui ad explicandas rerum rationes, et hoc modo posse etiam diversis vocibus denominari. Nos vero ne videamur res multiplicare, rationes has fundandi in fundamentis includimus. Unde quidam ita loquuntur, ut dicant fundamentum, formaliter loquendo, non esse, verbi gratia, qualitatem absolute, sed qualitatem ut unam. Vide Hispalens., in 1, dist. 13, q. 1, art. 3, notab. 4. At vero conditionem necessariam (quando intercedit) hoc communi nomine appellamus. Jam vero occurrebat hic quæstio de distinctione fundamentorum, aut rationum fundandi, ab Aristotele tradita in 5 Metaph., c. 15; tamen, quia prolixiorem sermonem postulat, de illa instituemus propriam sectionem, posteriorem sequentem.

SECTIO VIII.

De termino prædicamentalis relationis.

1. *Relatio realis terminum exigit realem.* — Dicendum imprimis est, ad relationem prædicamentalem necessarium esse aliquem terminum realem. Hæc assertio in communi sumpta fere est communis omnium, et facile colligi potest ex intrinseca ratione relationis. Cum enim essentia ejus sit ad aliud se habere secundum suum esse essentiale, in hoc ipso includitur terminus; cumque relatio hæc prædicamentalis et realis sit, terminus ejus realem esse necesse est. Sed in expl

candis conditionibus requisitis ex parte termini ad esse relationis, et quomodo hujusmodi terminus ad essentiam relationis concurrat, multa tractari solent, quæ a nobis breviter indicanda et expedienda sunt.

An requiratur terminus actu existens.

2. *Dubitandi ratio.* — Primum est, an terminus relationis realis prædicamentalis requirat terminum realem actu existentem. Et ratio difficultatis est, quia ordo realis transcendentalis potest esse ad rem quæ non existit, imo et ad id quod non est verum ens, sed ens rationis, ut supra dictum est; quid ergo habet relatio prædicamentalis, cur non possit similem terminum respicere? Et confirmatur ac declaratur, nam scientia perinde respicit scibile, quando illud non existit, ac quando existit, quia scientia abstrahit a singularibus et ab existentia. Item productivum refertur ad producibile, teste Aristotele, 5 Metaph; producibile autem ut sic non requirit existentiam. Item imago, et phantasma, et similia, æque repræsentant rem existentem, et non existentem, et albedo existens non est similis in essentia alteri albedini possibili, sicut existenti, nam eamdem convenientiam habet cum illa, in natura et essentia. Similiter effectus causæ finalis æque pendet a fine existente et non existente. Ratio denique a priori esse potest, quia nec ex parte relationis, nec ex parte termini, seu ex munere terminandi, videtur necessaria hæc realis existentia termini. Primum patet, quia relatio habet entitatem suam a fundamento; ergo ex parte ejus illud sufficit ad existentiam relationis. Secundum patet, quia terminare actu, solum dicit denominationem extrinsecam ex habitudine alterius ad rem quæ terminare dicitur; ergo talis denominatio potest cadere in rem non existentem, quantum est ex parte ejus.

3. *Aliquorum opinio.* — Atque hanc opinionem sequitur Gregor., in 1, dist. 28, quæst. 1, qui etiam addit, etiam e converso non posse referri realiter ad ens; putat enim relativa realia semper esse mutua, quod fundamentum falsum est, ut infra videbitur. Et ipsum consequens, quod infert, valde improbabile; qui enim intelligi potest, quod nihil est actu, referatur relatione reali, aut quomodo potest accidens existere in subjecto reali? Denique nihil est reale nisi actu existat; ergo nec relatio esse realis actu, nisi sit rei actu existentis, quia non potest aliter existere, nisi etiam subsistat. Itaque de correlativo reali, quod possit esse non ens, improbabilis est illa opinio, ut patet etiam ex duabus sectionibus præcedentibus; de termino vero minus improbabilis est.

Terminum actu existentem requiri ostenditur.

4. Nihilominus dicendum est, ad relationem prædicamentalem necessarium esse terminum realem et realiter existentem. Hæc est sententia communis, tam philosophorum, et interpretum Aristotelis in Prædicamentis, c. Ad aliquid, et in 5 Metaph., c. 15, quam Theologorum, ut patet ex D. Thoma, 1 p., quæst. 13., art. 7, ubi ait, relationes omnes, quæ sunt inter ens et non ens, esse rationis, quia eas format ratio apprehendens non ens tanquam quoddam extremum. Idem q. 28, art. 1, ad 2, et 2 contra Gent., c. 12, rat. 3, et quæst. 3 de Potentia, art. 3, ad 5, ubi adducit Avicennam, 3 suæ Metaph., cap. ult. Et idem sentiunt omnes Thomistæ, Cajet. et Ferrar., citatis locis; Soncin., 5 Metaph., q. 27; Capreol., in 1, d. 7, quæst. 2, et latius d. 13 et 20; Scot. et alii, in 1 d. 13; et Mairon., d. 29, q. 6, et 8, qui tamen quadam distinctione utitur; ait enim relationem fundamentalem posse esse ad non ens, non vero relationem formalem. Per hanc vero posteriorem intelligit relationem prædicamentalem, atque ita ipse se explicat, in quo aperte consentit assertioni positæ. Quid vero per relationem fundamentalem intelligat, non declarat; si autem (ut apparet) respectum aliquem transcendentalem intelligit, mihi non displicet ejus sententia. Jam enim supra ostendimus, relationes reales transcendentales, esse posse ad terminos non solum non existentes, verum etiam qui non sint entia realia secundum essentiam. Et hoc etiam satis probant argumenta Gregorii, nam potentia, quæ per se primo ordinata est ad actum, sine dubio habet transcendentalem ordinem ad illum, etiam possibilem et nondum existentem. Scientia etiam habet relationem ad scibile, quod, per se loquendo, non solum non necessario existit, verum etiam est quid universale abstrahens a singularibus, quod eo modo existere non potest.

5. *Nonnullæ rationes, quibus probari solet assertio, expenduntur.* — Quapropter non est facile rationes convincentes adducere, quæ

assertionem positam probent in relationibus prædicamentalibus ; nam quæ communiter afferri solent, videntur æque procedere de transcendentalibus, ut, videlicet, quod nullum ens reale potest esse ordinatum ad non ens. Item quia alias etiam posset esse ordinatum ad ens rationis, quod repugnat, cum ens rationis pendeat ex fictione intellectus. Item quia relatio est quasi nexus inter extrema ; ergo non potest esse realis, nisi inter extrema realia. Quæ rationes, et similes, si efficaces sunt, locum habent in respectibus transcendentalibus. Constat autem in eis non habere vim, quia non repugnat ens reale habere transcendentalem ordinem ad non ens actu. Primum, quia potentia potest habere ordinem ad ens possibile, quamvis non respiciat illud secundum solam possibilatem ejus, sed in ordine ad actum, ita tamen ut habitudo ipsa potentiæ prior sit et independens ab actuali existentia actus vel objecti. Similiter non ens, quatenus cogitari potest, terminare etiam potest habitudinem transcendentalem cogitationis, vel scientiæ ad ipsum ; atque ita non ens, quamvis ex se videatur ineptum, ut sit terminus realis habitudinis, tamen quatenus aliqua actio circa illum exerceri potest, etiam actio ipsa, vel habitus aut potentia, quæ sunt principia ordinata ad illam actionem, possunt dicere habitudinem transcendentalem ad rem quæ non est. Atque ob similem rationem potest actus aliquis intellectus respectum transcendentalem dicere ad aliquod ens rationis, quia, nimirum, illud potest esse sufficiens objectum talis actus. Et ideo ad hujusmodi habitudinem non solum non obstat quod ens rationis sit quid fictum ab intellectu, verum etiam in hoc ipso fundatur illa transcendentalis habitudo.

6. Recte vero probatur illa ratione, nullas alias res posse habere transcendentales habitudines ad entia rationis, præter ipsosmet actus mentis, quibus ipsa entia rationis cogitantur aut finguntur, sub quibus comprehendo actus aliquos imaginationis quatenus per illos fingi possunt et repræsentari entia imaginaria et impossibilia. Et idem erit de actibus voluntatis, quatenus versari possunt circa entia rationis ; aut, si vera est opinio Scoti, quod per eos fieri possunt entia rationis. Denique id etiam suo modo extendi potest ad habitus proportionatos his actibus, quatenus dicunt per se ordinem ad eadem objecta. In his ergo omnibus reperitur hæc habitudo, propter transcendentalem ordinem ad objectum; aliæ vero res, quæ non possunt habere pro objectis entia rationis, non possunt habere habitudinem realem et transcendentalem ad illa. Quia, ut supra ostendimus, habitudo transcendentalis semper es secundum aliquod munus reale, quod activ vel passive ad aliquod genus causæ reduca tur ; circa ens autem rationis nullum munu reale exerceri potest, nisi in quantum sumi tur in ratione objecti. Denique relatio prædi camentalis non est proprie nexus aut unio sed solum velut tendentia quædam, quæ pc test solum extrinsece terminari ad aliud, ideo ex hac parte non repugnat esse entis a non ens. Sicut ergo hæ rationes solvuntur i relationibus transcendentalibus, ita videntı solvi posse in prædicamentalibus.

7. *Ratio assertionem convincens.* — Qua renda est ergo aliqua propria ratio, quæ sp cialiter procedat de relationibus prædicame talibus. Et primo quidem argumentari pc sumus ex principiis receptis de his relatio bus, nimirum, quod relatio et terminus su simul tempore, et quod ablato correlati seu termino aufertur relatio, et quod pos termino, si jam supponitur fundamentu consurgit relatio ; hæc enim omnia sum sunt ex Aristotele et communi sentent omnia vero illa supponunt realem existenti termini, nam includunt coexistentiam ext morum, quæ supponit utriusque existenti Ratio vero propria sumenda est ex iis q superius dicta sunt de esse, et essentia hı relationis, nimirum, quod consistit in p respectu, neque aliud munus habet in n ra, et ideo non est per se intenta, sed n resultans, tanquam quid accidens rebus ter omne id quod ex se est, et ex intenti naturæ illis convenit. Ex natura enim h relationis sic explicata, plane colligitur i ut sic non esse, nisi supponatur fundam et termini coexistentia, ex qua ipsa resu tum quia non habet rerum naturalium dum productionis; tum etiam quia solum ratione potest habere rationem accid nam alii respectus qui possunt esse ad entia, sunt essentiales, et pertinent ad dicamenta earum rerum quarum sunt e tiales differentiæ. Quæ ratio habet ali efficaciam, etiam in eorum sententia, q tant hanc relationem esse aliquem m in re distinctum a fundamento et ter hi enim facile sibi accommodant hun cursum factum ; solum illis difficile est

nem talis entitatis aut modi distincti reddere. In nostra vero sententia magis urgeri potest, quia si relatio prædicamentalis in re non est aliud nisi ipsummet fundamentum, ut accidentaliter dans denominationem relativam, ergo non potest in re ipsa dare illam, nisi coexistente termino; nam omnis alia denominatio aut erit omnino absoluta et essentialis, et consequenter ad summum erit respectiva transcendentaliter, aut non erit denominatio ex solis ipsis rebus sumpta, sed ex comparatione nostræ rationis. Ob hanc ergo causam, ad relationem prædicamentalem necessarius semper est terminus realis, et realiter existens.

Rationes contrariæ sententiæ dissolvuntur.

8. Argumenta vero oppositæ sententiæ, si attente considerentur, solum procedunt de respectu transcendentali; jam vero est sufficienter declarata differentia inter illum et relationem prædicamentalem. Unde ad ultimam rationem respondetur, terminum realem requiri ad relationem prædicamentalem ex natura et modo talis relationis, quæ solum consistit in puro respectu orto ex coexistentia extremorum. Unde, licet verum sit ipsam actualem terminationem nihil ponere in termino, tamen necessario supponet entitatem in illo, accommodatam ut ex positione ejus cum termino possit insurgere relatio, et ut ipsa relatio habeat quasi objectum in quod possit respicere. Unde, sicut de fundamento diximus posse in eo secundum rationem distingui rem quæ fundat relationem et rationem seu aptitudinem fundandi, ita ex parte termini distingui potest res seu forma termini, et ratio terminandi, quæ est in tali forma. Jam vero sese hoc loco insinuabat quæstio, qualisnam esse debet hæc forma et ratio terminandi, et præsertim an sit absoluta vel respectiva. Sed quia hæc quæstio prolixior est, et multa supponit tractanda sectione sequenti, ideo post illam disputabitur.

Quomodo terminus sit de essentia relationis, ex dictis educitur.

9. *Aliquorum opinio.— Aliorum sententia.* Ex prædicta vero resolutione et ejus ratione intelligi potest primo, hujusmodi terminum realem esse aliquo modo de essentia relationis, quanquam in hoc sit nonnulla diversitas inter auctores, quæ magis est in modo loquendi, quam in re. Quidam enim absolute negant terminum esse de essentia relationis, ut Francisc. Maironis, in 1, dist. 19, q. 5; quod ex parte etiam sentit Soncin., 5 Metaph., q. 33; et Cajet., in Prædicabil., c. de Specie. Et ratio esse potest, quia terminus est omnino extra ipsam relationem, et res ab illa condistincta; ergo non potest esse de essentia ejus, nam quod est de essentia, est omnino intrinsecum, et idem cum re, de cujus essentia existit. Alii vero dicunt terminum esse de essentia relationis. Quæ est communis Peripateticorum sententia, ut supra Cajetanus refert, et Niphus, lib. 5 Metaph., disputat. 16. Et ratio est, quia totum esse relationis est esse ad terminum; ergo terminus est de essentia relationis.

10. *Sententia auctoris.—* Verumtamen vix potest esse dissensio in re, ut dixi, nam terminus non est intrinseca pars, nec genus aut differentia intrinseca relationis; unde non potest esse de essentia ejus in dicto sensu, et in hoc omnes conveniunt. Certum deinde est relationem prædicamentalem, ut talis est, non esse nisi respiciendo et tendendo ad terminum, et in hoc consistere essentiam ejus. Unde sub ea ratione dici potest includere aliquo modo terminum in sua essentia, quia non potest absolvi ab illo, neque secundum propriam rationem concipi, quin in tali conceptu terminus includatur. Et hoc sensu locuti sunt omnes antiqui, qui propterea non tam dicunt terminum esse de essentia, quam esse de conceptu quidditativo relationis; quod etiam admittunt Cajetanus et Soncinas.

11. *Relativum prædicamentale nequit nisi per ordinem ad terminum definiri.* — Qui merito inferunt relationem secundum propriam rationem definiri non posse, quin terminus relationis in definitione ponatur, nam res sicut esse essentialiter, ita definiri debet; sed essentia relationis talis est ut non possit absolvi a termino; ergo nec definitio potest a termino absolvi; ergo debet necessario includere in se terminum. Et in hoc non recte sentit Maironis supra, nam videtur dicere posse relationem definiri sine additione termini, in quo etiam ab Scoto dissentit, ut patet ex eodem, in primo, distinctione trigesima. Sed est attente observandum, semper nos esse locutos de termino relationis, non de correlativo, ut abstrahamus ab illa quæstione, an ipsum correlativum sit terminus, quam infra tractabimus, et ibi etiam videbimus an hoc possit etiam extendi ad correlativum, ut sic, etiamsi non sit formalis termi-

nus ; et ibi etiam solvemus difficultatem hic occurrentem, an terminus sit prius cognitione quam relatio, et quomodo correlativa possint esse simul cognitione et definitione non committendo circulum.

12. *Transcendentales respectus, ut respiciant terminum.* — Ultimo observandum est, doctrinam hanc aliquo modo generalem esse ad respectus etiam transcendentales ; nam etiam illi, et formæ vel entitates de quarum essentia sunt, non possunt adæquate et essentialiter definiri absque additione illius rei quam respiciunt, quæ sub ea ratione terminus dici potest. Differentia vero est, quod relatio prædicamentalis ex peculiari et propria ratione sua requirit terminum actu existentem, tum ut ex illo in suo genere resultet, tum ut illum respiciat sub præcisa ratione termini ; relatio vero transcendentalis nec resultat ex termino, proprie loquendo, nec illum respicit sub præcisa ratione termini, sed adjuncta semper aliqua alia ratione objecti, aut causæ, vel alterius similis. Atque ita est aliquo modo magis intrinseca et formalis habitudo ad terminum, præsertim existentem, in relatione prædicamentali quam in respectu transcendentali.

Etiam de potentia absoluta non posse relationem manere sine termino.

13. Secundo resolvitur quæstio, an tanta sit dependentia relationis ab existentia sui termini, ut non solum ex natura rei illam requirat, verum etiam de potentia absoluta non possit conservari sine illa. Videtur enim hoc creditu difficile, nam cum illæ sint res distinctæ, ut supponimus, et fundamentum non componat intrinsece relationem, neque habeat realem influxum in illam, nulla reddi potest sufficiens ratio ob quam non possit Deus sine termino relationem conservare. Nihilominus tamen dicendum est non posse per ullam potentiam conservari relationem prædicamentalem ut sic sine suo actuali termino. Ita docent fere omnes scriptores. Ratio autem est, quia in ipso effectu formali relationis involvitur aliquo modo terminus realis et actualis. Ostensum est autem supra, non posse relationem conservari in rerum natura, quin actu exerceat suum effectum formalem ; ergo non potest relatio actu conservari sine suo termino actuali. Patet consequentia, quia non potest effectus formalis conservari sine omnibus per se et essentialiter requisitis ad illum. Major vero patet, quia formalis effectus relationis est actu referre ad terminum ; in hoc autem effectu includitur ipse terminus. Sicut motus aut actio non potest esse sine termino proprio, eo quod sit actualis via ad illum.

14. Estque hoc longe facilius ad intelligendum in nostra sententia, scilicet, quod relatio non sit res, aut modus realis distinctus a fundamento, et ei additus, sed sit ipsamet entitas fundamenti, ut sic denominans subjectum. Nam cum illa denominatio sit pure respectiva, tantum consistit in quadam habitudine orta ex coexistentia termini ; ideo mirum non est quod talis entitas fundamenti conferre nullo modo possit denominationem illam, nisi posita coexistentia termini. Et ita facile solvitur ratio dubitandi in contrarium. Nulla enim hic intervenit entitas, quam Deus non possit conservare sine alia realiter distincta ; nam totam entitatem fundamenti potest conservare sine termino ; non tamen potest conservare illam entitatem sub tali ratione et denominatione, quia secundum illam involvit ipsum terminum ; imo in re ipsa nihil distinctum addit, præter coexistentiam termini.

SECTIO IX.

Quæ distinctio necessaria sit inter fundamentum e terminum.

1. Hæc quæstio etiam expeditur facile e hactenus dictis. Quidam enim existimant necessariam esse inter illa distinctionem realem, ut Soncin., 5 Metaph., q. 29, et significa debere esse omnimodam distinctionem, it ut non sufficiat distingui tanquam totum e partem. Fundatur præcipue, quia alias totum continuum referretur infinitis relationibu realibus diversarum proportionum majori inæqualitatis ad infinitas partes proportiona les, quod est inconveniens. Unde simili a gumento probat D. Thomas, 2 cont. Gent c. 12, rat. 3, non posse unam quantitate referri relatione reali ad quantitatem maj rem possibilem, quia alias haberet simul re lutiones infinitas, cum numeri vel quantitat majores possint in infinitum multiplicari.

2. Alii vero putant nullam distinctione in re esse necessariam, quod maxime vide potest in relatione identitatis ejusdem ad s ipsum. Quia tam proprie et a parte rei si fictione intellectus est aliquod ens idem sil sicut est diversum ab alio, vel simile alteri ergo tam est illa relatio realis, sicut alia. A

que hoc maxime opinantur aliqui, si contingat idem fundamentum esse in diversis subjectis; ut, verbi gratia, si eadem albedo esset in duobus hominibus, aiunt referri inter se similitudine reali, quia fundamentum distinguitur a termino qui terminat, etiamsi non distinguatur ab ipsa ratione terminandi. Et hoc sentit Scot., in 1, dist. 31, et in Quodl., quæst. 6.

Resolutio.

3. Dicendum vero est, ad relationem realem necessarium esse ut fundamentum, et terminus formaliter sumptus, in re ipsa distinguantur. Hæc est sententia D. Thomæ, 1 part., quæst. 42, art. 4, ad 3, ubi propter hanc causam negat æqualitatem inter divinas personas esse relationem realem; negat etiam idem referri ad seipsum relatione reali. Et hoc sequuntur omnes Thomistæ. Et quod requiratur aliqua distinctio in re inter correlativa realia est fere principium per se notum in metaphysica. Nam correlativa censentur realiter opposita; non opponitur autem idem sibi ipsi; oportet ergo ut correlativa in re aliquo modo distinguantur. Unde necesse etiam est relationes reales oppositas, esse in re aliquo modo distinctas, tum propter oppositionem, tum etiam quia unaquæque relatio in re est idem cum suo extremo, ut supra ostensum est; ergo si extrema sint distincta, etiam relationes. Quocirca si relationis terminus est relatio opposita, hinc satis concluditur relationem et terminum debere in re esse distincta. Si vero formalis terminus relationis est aliqua forma absoluta, etiam concluditur debere in re distingui. Quia talis formalis terminus non potest esse nisi fundamentum oppositæ relationis, ut infra dicam; sed non minus necesse est fundamentum unius relationis distingui a relatione opposita, quam relationes ipsas oppositas; ergo. Probatur minor, quia relatio et fundamentum sunt in re idem; ergo quantum relatio distinguitur a relatione opposita, tantum in re distinguitur fundamentum unius relationis ab ejus opposita; ergo æque etiam distinguitur a fundamento relationis oppositæ. Item, quia non solum relationes, sed etiam extrema seu subjecta relationum debent esse in re distincta, quia non potest intelligi realis et vera habitudo inter ea quæ in re non distinguuntur, quia omnis habitudo, ut ex termino ipso constat, postulat extrema; extrema vero includunt pluralitatem, et consequenter aliquam distinctionem rei. Denique in ipsa definitione relativorum hoc continetur, quia debent esse ad aliud. Si autem subjecta relationum oppositarum debent esse inter se distincta, maxime id verum habet de subjectis, seu fundamentis proximis, quibus relationes proxime insunt; nam illis proxime per se conferunt suas proprias et formales habitudines; ergo distinctio hæc maxime requiritur inter ipsa fundamenta oppositarum relationum, et consequenter etiam inter relationes ipsas, ac denique relationem et terminum.

Quantam oporteat esse distinctionem prædictam.

4. Quanta vero debeat esse hæc distinctio dubitari potest. Breviter tamen censeo non esse necessariam æqualem in omnibus, sed juxta naturam fundamentorum et modum relationum pensandum id esse. Sæpe enim hæc distinctio debet esse realis et suppositalis, ut in relatione patris et filii; nam quia tales relationes fundantur in reali processione unius suppositi, et non potest unum suppositum realiter procedere, nisi ab alio supposito, ideo talis relatio requirit distinctionem realium suppositorum. Et similiter relatio specificæ identitatis requirit realem distinctionem naturarum substantialium, et consequenter etiam suppositorum, seclusis miraculis. Et idem est, proportione servata, de relatione æqualitatis vel similitudinis; requirunt enim distinctionem realem talium formarum, et consequenter etiam subjectorum, ex natura rei. Ad aliquas vero relationes existimo sufficere distinctionem modalem; nam, sicut est vera efficientia aut emanatio inter rem et modum, ita etiam potest esse vera relatio. Item quia distinctio modalis, vera distinctio est, et sufficit ad oppositionem vel habitudinem, propter quam necessaria est distinctio inter relationem et terminum.

5. An vero sufficiat distinctio inter totum et partes, dubitari potest, propter argumentum Soncinatis de infinitate relationum. Unde dici posset quod, licet distinctio inter totum et partem, quatenus aliquo modo realis est, sit major quam modalis distinctio, tamen quatenus extrema non sunt ita condistincta, sed in uno aliud includitur, minus sufficere ad fundandam relationem realem. Sed difficile hoc creditu est, primo, quia simpliciter illa distinctio est vere in re, et est

major quam modalis. Item quia causa materialis vel formalis videntur realiter referri ad suum effectum, qui est compositum ipsum, a quo tamen non distinguuntur, nisi sicut pars a toto. Item quia duæ medietates ejusdem continui videntur inter se referri relatione reali æqualitatis; nam in re vere distinguuntur, et non ut includens et inclusum, sed ut condistinctæ, et si essent contiguæ tantum, referrentur relatione reali; unio autem per continuationem non potest hanc relationem impedire; major enim est unio inter rem et modum, aut inter materiam et formam, quia unio non tollit omnem distinctionem. Quod si illæ medietates inter se referuntur relatione reali, idem erit de earum medietatibus inter se comparatis, et ita etiam sequitur infinitas relationum. Neque videtur esse ullum inconveniens, quod in continuo ita sint infinitæ relationes, sicut sunt infinita puncta vel partes, cum relationes nihil rei addant ipsis fundamentis.

Solutio argumentorum.

6. *Idem ad seipsum rationis tantum relatione refertur. — Duo alba eadem albedine, an relativa per relationem realem similitudinis.* — Per hæc ergo satis responsum est priori sententiæ. Ad posteriorem vero negatur identitatem ejusdem ad seipsum esse relationem realem, sed rationis tantum. Quod autem res dicatur eadem sibi sine relatione rationis, vel falsum est, quia necessaria est comparatio intellectus, qua eadem ad seipsam ita comparatur, ac si essent duo extrema; vel certe si secludatur hæc comparatio, in re solum est res ipsa, et negatio distinctionis, quam solam potest addere hæc identitas ipsa rei, ut supra, disput. 8, visum est. Atque idem censeo de propria similitudine inter duo subjecta alba, si eamdem numero haberent albedinem, quia convenientia illa, quam in albedine haberent, potius esset identitas in eadem numerica forma. Quod ut magis intelligatur, distinguere ibi possumus convenientiam in forma albedinis, vel in unione ad eamdem formam; prior convenientia est identitas quædam, et ideo non est relatio realis; posterior vero potest esse similitudo et relatio, quia, licet forma sit eadem, unio ad diversa subjecta necessario est diversa, et ideo quantum ad illam est sufficiens distinctio, ut similitudo vel relatio realis fundari possit. Ut si duæ humanitates essent unita Verbo divino, non videtur dubium quin essent vere similes in unione hypostatica, quæ non esset in eis eadem numero, sed distincta, ideoque possent sub ea ratione referri relatione reali. Non potest vero hinc argumentum sumi ad relationes divinas prout terminantes (ut nostro modo loquamur) eamdem essentiam Dei, quia non terminant per unionem, sed per simplicissimam identitatem.

SECTIO X.

An tria relationum genera triplici fundamento recte fuerint ab Aristotele distincta.

1. In hac sectione examinanda est doctrina Aristotelis, lib. 5 Metaph., c. 15, ubi agens de Ad aliquid, ad tria genera relat[ivorum] omnia refert, quæ distinguit ex tripl[i]ci fundamento seu ratione fundandi relati[o]nem.

Partitio et doctrina Aristotelis proponitur.

2. *Quas relationes in primo genere colloc[et] Aristoteles.*—In primo genere constituit e[as] relationes quas dicit fundari in unitate v[el] multitudine, quod postea subdividit in vari[as] species; nam in unitate ait fundari æqua[li]tatem, similitudinem, et in universum iden[ti]tatem eorum *quorum una est substantia*. N[am] similia dicuntur, quæ habent unam quali[ta]tem; æqualia, quæ habent unam quanti[ta]tem; eadem vero, quæ habent unam su[b]stantiam, quod potest intelligi vel proprie in rigore de substantia, vel generatim de e[s]sentia, quod infra videbimus. In numero [ve]ro ait fundari omnes relationes quæ aliq[uo] modo secundum quantitatem dicuntur, et [ab] unitate recedunt, ut sunt omnes proport[io]nes inter numeros inæquales, sive illæ ind[efi]nite seu generatim significentur, ut excede[ns,] multiplex, etc.; sive definite, ut duplum, [tri]plum, etc. Unde, licet hæ relationes inve[ni]etiam possint inter quantitates continu[as,] tamen dicuntur fundari in numero, quate[nus] requirunt diversitatem in quantitate. Atq[ue] eadem ratione ad idem fundamentum pe[rti]nent relationes omnes dissimilitudinis, [dis]tinctionis, et similes, quia in numero ali[quo] modo fundantur; hic enim non sumuntu[r in] rigore unitas et numerus pro quantitate, [sed] generalius. Illud enim est considerandu[m,] Aristotelem semper loqui de his relativi[s in] plurali, quia, propriissime loquendo, a[m]relationes oppositæ hujus generis sunt [æ]requirunt in fundamento, aut numerum [u]

aliquam unitatem plurium (ita enim est hæc unitas intelligenda). Unde si de singulis relationibus loquamur, unaquæque requirit fundamentum, non quod simpliciter sit numerus, sed quod cum alio componat numerum, vel habeat unitatem.

3. *Quæ relationes sint in secundo genere.* — In secundo genere ponit Aristoteles ea relativa quæ fundantur in potentia agendi et patiendi, vel in actionibus earum, quod subinde distinguit in varias species, quas partim sumit, vel ex eo quod relationes fundantur in sola potentia abstrahendo ab actione, vel ut subest actioni. Et adhibet exempla, ut calefactivum et calefactibile, calefaciens et calefactum. In quibus oportet duo advertere: unum est, cum Aristoteles ponit relationem realem inter potentiam et possibile, nunquam loqui de effectu possibili objective sumpto, ut videtur intellexisse Gregorius in superioribus citatus, qui ex hoc exemplo Aristotelis colligebat, dari relationes reales ad terminos non existentes, sed possibiles : Aristoteles autem aperte loquitur de potentia passiva seu subjecto calefactibili, ut declarat verbis : *Et uno nomine, activum ad passivum ;* et infra : *Activa autem et passiva, ex potentia activa et passiva potentiarumque actionibus dicuntur, ut calefactivum ad calefactibile.* Hinc secundo considerandum est, illum esse terminum realem relationis potentiæ activæ ut sic abstrahendo ab actione, a termino potentiæ activæ, ut subest actioni, seu ut facientis ; nam prior terminus est potentia passiva, et alioqui non potest esse terminus realis; posterior vero est ipse effectus ut jam fluens a potentia agente. Rursus addit Aristoteles, hanc relationem, quæ fundatur in potentia sub actione, variari juxta temporis differentias ; alia enim fundatur in præsenti actione, ut relatio ædificantis, calefacientis, etc. ; alia in actione præterita, ut relatio patris; et alia in actione futura, *ut quod facturum est* (inquit) *ad id faciendum*, quod habet difficultatem [illegible] tractandam.

Quæ relationes sint in tertio genere.—In tertio genere ponit Aristoteles relationes quas vocat mensurabilis ad mensuram, ut (inquit) relatio scientiæ ad scibile, intellectus ad intelligibile, aspectus ad spectabile. Assignat autem notandum discrimen (quod pluribus quæstionibus occasionem præbet) inter hoc genus et duo priora, quia in prioribus (inquit) utrumque relativum dicitur ad aliquid, *quia idipsum, ad quod unumquodque est, aliud dicitur, et non quia aliud ad ipsum ;* at vero in tertio genere, licet unum relativorum dicatur ad aliquid, quia vere est ad aliud, alterum vero, quod illi correspondet, non dicitur ad aliud quia vere sit ad aliud, sed quia aliud est ad ipsum. Ut scientia et scibile, quamvis ad aliud dicantur, tamen diverso modo ; nam scientia sic dicitur, quia vere est ad aliud; scibile vero minime, sed solum quia scientia est ad ipsum ; idemque est de intellectu, intelligibili et similibus. Quam differentiam nulla ratione probat Aristoteles, sed ut manifestam tradit.

Sitne divisio convenienter data.

5. *Quæ rationes ingerunt difficultatem.* — *Prima.* — Hæc est Aristotelis divisio et doctrina. Circa quam duo præcipue declaranda occurrunt, in quibus variæ difficultates attingentur. Primum, an singula membra illius divisionis convenienter assignata sint. Secundum, an illa divisio sit adæquata relationi prædicamentali, ita ut sufficienter totam ejus latitudinem comprehendat. Ratio dubitandi circa priorem partem est primo, quia relationes primi generis non videntur reales ; ergo. Probatur antecedens primo quoad relationes unitatis, quia unitas illa in qua fundantur, non est realis, sed rationis tantum ; ergo nec relatio in ea fundata potest esse realis. Antecedens patet, quia illa non est unitas numeralis ; nam hæc fundat identitatem ejusdem ad seipsum, quæ est relatio rationis, ut supra diximus ; ergo est unitas specifica, vel alia superior; omnis autem alia unitas præter numeralem est unitas rationis. Nec refert si quis dicat unitatem formalem esse realem, nam hæc etiam non est realis, nisi in quantum in re est eadem cum numerica, licet ratione distinguantur; unde ita multiplicatur in rebus, sicut ipsa unitas numerica, ut in superioribus visum est ; ergo non magis potest esse fundamentum relationis realis, quam unitas numerica. Et confirmatur ac declaratur ; nam unitas quæ sit fundamentum relationis, debet esse unitas plurium ; nam unitas uniuscujusque ut sic non fundat relationem ad aliud; debet ergo esse unitas plurium ; sed omnis unitas plurium re distinctorum est unitas rationis; ergo Dices hoc esse verum de unitate quasi positiva et universali, tamen unitatem negativam, qua una res non se habet aliter quam alia in aliqua forma vel proprietate, in rebus ipsis esse ; ita enim

respondent aliqui Thomistæ, Capreolus, in 1, dist. 30, quæst. 1; Soncin., 5 Metaphys., q. 34; et Cajetan., q. 7 de Ente et essentia. Sed contra, quia non magis potest negatio aut privatio fundare relationem realem, quam ens rationis, quia etiam privatio secundum se sumpta ens rationis est, nihilque reale in rebus ponit; ergo non potest fundare relationem realem. Atque hæc ratio videtur etiam probare, relationem fundatam in numero non posse esse realem, quia proxima ratio fundandi ejus est aliqua negatio, nam numerus vel multitudo distinctione constituitur; distinctio autem seu divisio in negatione formaliter consistit, ut in superioribus visum est. Et declaratur exemplis, nam inæqualitas, verbi gratia, in hoc proxime fundatur, quod hæc quantitas aliquid non habet quod habet alia; hæc autem negatio est; similiter dissimilitudo proxime fundatur in hoc, quod hæc qualitas non habet essentiam quam alia, et e converso.

6. *Secunda.* — Secundo principaliter argumentor, nam si unitas specifica est sufficiens fundamentum relationis, sequuntur multa absurda. Primum est, inter res singulorum prædicamentorum, quatenus sunt ejusdem speciei, consurgere relationem identitatis seu similitudinis; quod ipsemet Aristoteles concessisse videtur, cum dixit, *eadem esse, quorum una est substantia*, id est, essentia, et illa omnia collocat in hoc genere. Nec refert si quis nomine substantiæ, non essentiam, sed propriam substantiam intelligat, quod est probabile, quia saltem a paritate rationis sumitur sufficiens argumentum, quia tam similes sunt duæ actiones, vel duo Ubi, sicut duæ albedines. Falsitas autem consequentis probatur, quia inde fieret, etiam duas relationes ejusdem speciei, ut duas paternitates, referri relatione reali similitudinis; est enim omnino eadem ratio. Consequens autem est falsum, quia relatio non potest fundari in relatione; alioquin in qualibet relatione essent infinitæ relationes, nam sicut prima fundat secundam, ita et secunda poterit fundare tertiam; nam erit similis, vel dissimilis, seu distincta ab aliis, et idem erit de tertia respectu quartæ, et sic in infinitum. Secundo sequitur, inter duas quantitates bipedales esse duas relationes reales, alteram identitatis, quatenus sunt ejusdem essentiæ, alteram æqualitatis, quatenus sunt ejusdem magnitudinis; poteritque amitti prior manente posteriore, nam inter quantitatem bipedalem et tripedalem est similitudo essentiæ, quanquam non sit æqualitas. Similiter dicendum erit, calorem intensum et remissum referri una relatione reali identitatis in essentia, et altera dissimilitudinis intensione, et similia, quæ videntur absurda.

7. Tertio sequitur, non tantum similitudinem specificam, sed etiam genericam vel analogam fundare propriam relationem realem est enim proportionalis ratio; nam, licet similitudo generica non sit tanta quanta specifica, tamen est vera similitudo et unitas ergo fundabit relationem realem, quamvi non ejusdem rationis, nec fortasse tam perfectam. Item, quia si unitas generica non sufficiat ad hanc relationem, propter varias differentias specificas, neque unitas specific sufficeret, propter varias differentias individuales; nam eamdem proportionem se vant in identitate reali et distinctione ratio nis; est ergo eadem ratio; ergo, sicut spec fica unitas fundat relationem rationis, ita g nerica. Consequens est falsum, tum quia r specie distinctæ, quamvis conveniant in g nere, simpliciter sunt dissimiles, potius qua similes, ut albedo et nigredo; tum etiam qu alias, cum rerum convenientiæ et differenti possint in infinitum multiplicari per intelle tus abstractiones, etiam relationes similit dinis vel dissimilitudinis infinitæ essent una re, vel respectu alterius, cum qua co venit in differentia specifica, et in omnib superioribus prædicatis, vel respectu div sarum, quatenus uni est similis in spec alteri in genere proximo vel remoto. Eade que difficultas, proportione servata, inve tur in relationibus quæ dicuntur fundatæ numero vel disconvenientia; nam una rela erit ad rem distinctam in specie ultima, a ad varias res in uno vel alio genere divers quæ fere in infinitum multiplicari possu Addo etiam, incredibile videri, quod prop tiones omnes, quas arithmetici inter nume speculantur, sint reales, tum quia non pot assignari unum subjectum adæquatum t relationis, cum totus numerus non habea re veram et realem unitatem; tum etiam q illæ potius videntur comparationes et co derationes intellectus, quam reales habitu nes; at vero Aristoteles æque numerat o nes illas ut species sub hoc genere c tentas.

8. *Tertia difficultas contra primum ge relationum.* — Tertia principalis difficultas st circa idem genus, quia vel hujusmodi rel o-

nes sunt aliquæ res vel modi reales additi ipsis formis absolutis, vel non. Primum dici non potest, ut superius de toto hoc prædicamento generaliter dictum est, et specialiter de hoc genere videntur satis probare duæ primæ difficultates hic propositæ, quia multiplicantur in eadem re infiniti modi, qui non solum necessarii non sunt, verum nec intelligi possunt, nec ad certam aliquam rationem reduci. Item, quia unitas inter hujusmodi res non est aliquid aliud ab ipsis rebus; cur ergo erit ratio ut aliquid distinctum inde resultet? Si vero non sunt modi in re distincti, non possunt esse habitudines reales, sed mera coexistentia plurium rerum absolutarum talium conditionum. Probatur, quia habitudo realis non potest rei convenire, nisi vel sit ei intrinseca, et ex se, vel sit ei addita; in præsenti autem, quando una albedo fit similis alteri, non additur ei intrinseca habitudo realis : nam si adderetur, esset ex natura rei distincta; neque enim potest intelligi additio in re sine distinctione inter id quod additur, et id cui additur. Rursus neque illa habitudo est intrinseca et essentialis albedini, tum quia simpliciter potest esse sine illa, tum etiam quia omnis habitudo intrinseca et essentialis rei absolutæ est transcendentalis; una autem albedo nullam habet habitudinem transcendentalem ad aliam. Ac propterea est major ratio dubitandi in his formis absolutis, quam in his quæ includunt transcendentalem respectum; nam in his posterioribus intelligi aliquo modo potest, ut sine additione reali idem respectus sub diversis rationibus sit transcendentalis et prædicamentalis; tamen in prioribus rebus absolutis nullo modo videtur posse intelligi habitudo realis, si eis nihil intrinsecum additur, ut revera non additur. Hoc igitur primum genus relationum videtur saltem magis continere relationes rationis, aut denominationes extrinsecas, et modos loquendi ortos ex comparationibus variis nostri intellectus inter res diversas, quam veras et reales habitudines.

9. *Quarta.* — Quarta difficultas est circa secundum genus, in quo, ut a difficilioribus inchoemus, falsum plane videtur quod Aristoteles ait, relationem causæ effecturæ ad effectum futurum, esse sub hoc genere; nam illa non potest esse relatio realis, tum quia terminus non est actu existens; nam quod futurum est, nondum est; imo nondum fit; alias non esset relatio causæ operaturæ, sed operantis. Tum etiam quia ratio fundandi, vel conditio necessaria, scilicet actio, nondum est; quod autem illa conditio necessaria sit, patet. quia alias nullo modo esset relatio agentis, seu acturi, sed solum potentis agere. Deinde, est etiam difficile, quo modo relatio fundata in actione præterita, sit realis, tum quia illa actio jam non est; ergo nec potest esse fundamentum aut ratio alicujus relationis; tum etiam quia Petrum, verbi gratia, genuisse Paulum, est solum denominatio extrinseca ab actione præterita; quomodo ergo potest in eo fundari intrinsecus respectus realis? Maxime quia ea denominatio æque dicitur, sive filius genitus vivat, sive non; semper enim verum est dicere, Petrum genuisse Paulum; imo, si modum loquendi attendamus, eodem modo dicitur pater ejus. Atque hinc rursus etiam est difficile, quod relatio agentis, etiam de præsenti, sit realis in ipso agente, cum ipsa actio non sit in agente, et consequenter extrinsece denominet agens. Et confirmatur, nam Aristoteles ait, in tertio genere, relationem scibilis non esse realem, eo quod res dicatur scibilis per habitudinem scientiæ ad ipsam; at vero etiam agens sic denominatur per habitudinem actionis quæ est in passo ad ipsum principium agendi; ergo, pari ratione, non resultabit in ipso principio agendi aliqua relatio intrinseca ipsi agenti. Ultimo de relatione agentis in potentia, ut sic, etiam dubitari potest, saltem quando principium agendi non est per se institutum ad illud munus; tunc enim non habet habitudinem transcendentalem ad rem in potentia, vel effectum possibilem; ergo neque habebit prædicamentalem. Consequentia fundatur in tertia difficultate supra posita.

10. *Quinta.* — Quinta difficultas est circa tertium genus. In quo primum dubitari potest de discrimine assignato ab Aristotele inter hoc genus et alia; sed hoc peculiarem sectionem requirit, quam infra tractabimus. Nunc propriam difficultatem habet, quomodo ratio mensuræ possit esse fundamentum relationis realis, cum ipsa ratio mensuræ realis non sit, sed rationis tantum, ut supra ostensum est, tractando de quantitate. Quod si dicas ibi fuisse sermonem de mensura quantitatis, hic autem de mensura veritatis, hoc potius auget difficultatem, quia multo minus potest hæc ratio mensuræ esse realis, ut patet, quia scientia vel judicium intellectus æque mensuratur ab objecto existente vel non existente. Item illa mensuratio non est

actio aliqua, nec est aliquid rei, ut patebit discurrendo per singula prædicamenta.

Sitne sufficiens dicta divisio.

11. *Sexta.*—Sexta et ultima difficultas est, quia non videntur sub his tribus membris sufficienter comprehensæ omnes relationes; sunt enim aliæ, quæ non minus reales videntur, quam quæ in prædictis generibus continentur. Assumptum patet primo de relatione appetitus ad appetibile, et omnium quæ sub hoc genere continentur, ut amoris ad amabile, desiderii ad desiderabile, etc. Hæ namque relationes non fundantur in unitate, vel actione, ut constat; neque etiam in ratione mensuræ, quia in amore non est veritas, quæ mensuratur per objectum amabile. Quod si dicas, non veritatem, sed perfectionem vel honestatem amoris mensurari ex objecto amabili, certe hoc modo intercedet relatio mensuræ inter omnem effectum et causam, vel formalem, quæ est mensura intrinseca perfectionis rei, vel efficientem, exemplarem, aut finalem, quæ possunt esse mensuræ extrinsecæ. Et imperfectiores species unius generis referentur relatione mensurati ad supremam speciem, tanquam ad mensuram earum. Præterea relatio unionis ad nullum genus ex prædictis videtur pertinere, quia maxime ad primum (nam de aliis non videtur posse esse dubium); sed neque ad illud pertinet, quia aliud est convenientia et unitas, de qua ibi est sermo, aliud vero unio seu conjunctio, quæ potest esse rerum omnino distinctarum, ut est relatio unionis, verbi gratia, humanitatis ad Verbum, et aliæ similes. Similis fere est difficultas de relatione contactus, propinquitatis et distantiæ, ac denique de relatione causæ finalis, formalis et materialis; nam hæ omnes non habent illa fundamenta.

Defenditur divisio ab Aristotele tradita.

12. Hæ sunt potissimæ difficultates quæ circa dictam divisionem occurrunt, quibus non obstantibus, amplectenda est et convenienter explicanda Aristotelis doctrina aut divisio, quam omnes ejus interpretes, et scriptores metaphysicarum quæstionum sequuntur, et Theologi etiam, ut patet ex D. Thoma, 1 part., quæst. 13, art. 7, et quæst. 28, a. 1, et 2 cont. Gent., cap. 11 et 12; quibus locis Cajetan. et Ferrariens. de his relationibus multa disputant; Capreol. et Hispalens., in 1, partim d. 19, quæst. 2, et 3, partim d. 30 et 31, ubi etiam Scot. et alii Theologi, et aliis locis supra citatis. Fundamentum præter auctoritatem Aristotelis est, quia relationes pertinentes ad singula ex his generibus sunt reales, ut patet ex communi omnium philosophorum consensu, et ex dictis supra de entitate harum relationum. Nam si quæ sunt relationes reales, maxime similitudo aut paternitas, aut relatio scientiæ ad scibile, quæ sunt relationes ad tria genera dicta pertinentes, quia si hæ relationes non sunt reales et prædicamentales, quænam esse possent, quæ rationabiliter possint tales existimari? Hoc ergo satis est ut illa tria genera in prædicamento Ad aliud constituantur, sive sint aliquæ relationes rationis, quæ habeant proportionem cum his generibus, sive non. Nam si non sunt, satis constabit esse hæc genera omnino realia; si vero sunt, non pertinebunt directe ad hæc genera, ut dividunt prædicamentum Ad aliquid, sed habebunt in illis analogiam quamdam seu proportionalitatem.

13. Quod autem hæc genera inter se distincta sint in ratione relativa, primum videtur satis notum ex ipsis denominationibus quas tribuunt, sunt enim valde diversæ. Deinde optime explicatur res ipsa ab Aristotele ex ipsis fundamentis, seu rationibus fundandi; nam cum una ex potissimis causis relationis sit fundamentum ejus, imo cum ab eo habeat entitatem suam, nullum potest esse majus indicium distinctionis relationum, quam distinctio fundamentorum formalium ac proximorum, de his enim sermo esse debet. Nam fundamentum remotum vel potius subjectum non ita per se concurrit ad relationem, et ideo distinctio ejus non est ita sufficiens fundamentum ad distinguendas relationes. Quod vero fundamenta illorum trium generum sint omnino distincta, etiam per se manifestum est; recte ergo ex eorum distinctione distinctio illa relationum sumpta est.

14. Dices, potius fuisse sumendam distinctionem relationum ex terminis; nam quæ dicunt essentialem habitudinem ad aliud, ab illo sumunt specificationem, et consequenter distinctionem, ut motus a terminis, potentiæ et habitus ab objectis. Respondetur primo, id esse verum de distinctione specifica et ultima; distinctionem vero genericam, seu subalternam, posse interdum aliunde sumi. Secundo respondetur, in illa distinctione non esse prætermissos terminos formales, sed vel expresse, vel saltem implicite significatos esse in illis tribus generibus. Nam cum relatio

primi generis dicitur fundari in unitate, ibi includitur, quod terminatur etiam ad aliud, quatenus aliquo modo unum est; nam, ut infra ostendam, quod in uno relativo est fundamentum relationis ad aliud, est etiam ratio terminandi relationem alterius. Et simili ratione, cum in secundo genere dicitur relationem fundari in potentia, hoc ipso indicatur terminari etiam ad potentiam vel effectum, si relatio non in nuda potentia, sed ut est sub actione fundetur; sic enim relatio potentiæ activæ terminatur ad passivam, et e converso; relatio vero potentiæ agentis terminatur ad suum effectum. In tertio autem genere clarius constat, relationem mensurabilis ad mensuram terminari. Non est ergo illa distinctio ita sumpta ex fundamentis, quin termini etiam includantur. Cum enim hæc sint duo principia suo modo intrinseca relationum, neutrum potest excludi ab earum constitutione et distinctione; sed fundamentum est quasi materiale, terminus vero quasi formale, quia est ultimum in quod tendit relatio.

De sufficientia dictæ divisionis.

15. *Prima ratio sufficientiæ. — Quot subjecta sit difficultatibus ratio sufficientiæ allata.* — Tandem, quod illa divisio sufficiens sit, et complectens omnes relationum species quæ ad prædicamentum Ad aliquid, pertinere possunt, omnes citati auctores docent. Rationem autem sufficientiæ ejus tradit D. Thomas, 5 Metaph., lect. 17, quia tribus tantum modis contingit unam rem ordinari ad aliam, scilicet, *vel secundum esse, secundum quod una res pendet in esse ab alia, et sic est tertius modus, vel secundum unitatem activam et passivam, secundum quod una res ab alia recipit, vel alteri confert aliquid, et sic est secundus modus, vel secundum quod quantitas unius rei potest mensurari per aliam : et sic est primus modus.* Difficilis vero est hæc ratio; nam habitudo ad aliud secundum dependentiam in esse, si generatim sumatur, magis videtur pertinere ad secundum genus, cum effectus pendeat in esse a sua causa; si vero sumatur secundum peculiarem modum dependentiæ, quæ est scientiæ vel potentiæ ab objecto, sic tot essent distinguendi modi relativorum, quot sunt modi dependentiarum. Cur enim potius ille modus dependentiæ constituit peculiare genus relativorum, quam alii? Item falsum videtur quod quantitas, ut habet rationem mensuræ, fundet primum modum, tum quia Aristoteles non assignat ibi rationem mensuræ, sed unitatis vel numeri, quæ est longe diversa ratio; nam quando duæ quantitates dicuntur æquales, non est una mensura alterius, nec e converso, nec inter eas hoc attenditur, sed ratio unitatis, et idem a fortiori est de similitudine, vel identitate, et ideo, ut diximus, unitas ibi non sumitur quantitative, sed generalius. Tum etiam quia ratio mensuræ quantitativæ non est per se apta ad fundandam relationem realem, cum solum sit extrinseca denominatio rationis, ut supra tactum est.

16. *Secunda ratio sufficientiæ. — Quot in ea difficultates.*—Aliam rationem hujus differentiæ indicat eodem loco Alexander Alensis, dicens illam divisionem sumptam esse ex tribus modis universalibus entis, qui sunt, idem et diversum, quoad primum; potentia vel actus, quoad secundum; *et perfectum* (inquit) *vel imperfectum, quoad tertium, eo modo quo imperfectum a perfecto mensuratur, et diminutum a completo; et quia isti modi sufficienter variant naturam fundamentorum, ideo sunt tres species relationis.* Sed difficile est quod ait, tertium membrum sumi ex modo entis secundum perfectum vel imperfectum; nam, licet sensus referatur ad sensibile secundum illud genus, non mensuratur ab illo ut imperfectum a perfecto, sed solum dicitur mensurari tanquam a termino specificante, qui interdum potest esse perfectior, interdum æqualis, interdum minus perfectus, ut videre etiam est in intellectu et intelligibili. Deinde, quamvis asserat illos tres modos sufficienter dividere fundamenta relationum, non tamen rationem sufficientiæ reddit, neque ex vi illius explicationis declarat distinctionem eorum inter se. Nam etiam potentia et actus comparantur ut perfectum et imperfectum, et potentia dici potest mensurari per actum, quatenus illi proportionatur et commensuratur, propter quod etiam dicuntur potentiæ per actus specificari. Existimo ergo nullam aliam rationem sufficientiæ Aristotelem habuisse, præter inductionem quamdam, qua intellexit nullam inveniri relationem, quæ ad aliquod ex dictis capitibus revocari non possit, quod non potest melius constare, quam respondendo difficultatibus tactis. Nam si nullam invenimus relationem quæ non habeat aliquod ex his fundamentis, sufficiens signum nobis erit, divisionem illam sufficientem esse.

SECTIO XI.

De primo genere relationum, in numero vel unitate fun ato.

1. Ad singulas difficultates sectione superiori propositas, majoris claritatis gratia fere singulis sectionibus respondebimus.

2. Ad primam igitur respondetur, aliud esse loqui de duabus relationibus duorum extremorum, quæ dicuntur in unitate fundari, aliud vero de singulis earum. Unaquæque enim duarum relationum similitudinis, verbi gratia, fundatur in una qualitate in quantum in se est una unitate formali, non quidem quantum ad id quod addit unitas supra ens, nam illud est negatio, et ideo non potest fundare relationem realem, ut recte argumentum probat, sed quantum ad illam positivam rationem entis, quæ substernitur illi negationi. At vero loquendo de ambabus relationibus duorum extremorum, illæ dicuntur fundari in unitate eorum, quia ratio cur simul consurgant illæ duæ relationes, positis illis duobus extremis, non est solum quia singula extrema habent inter se talem unitatem, sed etiam quia illa unitas est ejusdem rationis in utroque, quod idem est ac si diceretur, ideo illa referri inter se, quia habent convenientiam realem. Et quamvis hæc convenientia non sit aliqua unitas realis illorum duorum extremorum inter se, ut bene etiam in argumento sumitur, loquendo de propria et formali unitate, datur tamen in re fundamentum illius unitatis, sive quoad negationem, sive quoad unitatem rationis, et illud fundamentum sufficit ut in illis extremis tales relationes consurgant.

3. Et simili modo respondendum est ad alteram partem de relationibus fundatis in multitudine, distinctione vel diversitate. Nam, licet multis propter illud argumentum probabiliter visum sit, illas relationes non esse reales, sed rationis, quia non habent reale fundamentum proximum, vel formalem terminum, nihilominus, loquendo cum communi sententia et consequenter, verius dicitur eamdem esse rationem de his relationibus, et de illis quæ fundantur in unitate. Nam, sicut distinctio includit negationem, ita etiam unitas; et e converso, sicut negatio, quam dicit unitas, supponit entitatem, quæ potest esse fundamentum relationis, ita etiam distinctio realis est inter extrema realia, in quibus fundatur negatio ibi inclusa; in eis ergo ut talia sunt, poterit etiam fundari relatio realis. Unde in exemplis ibi adductis, quamvis verum sit in relatione inæqualitatis alterum extremum carere parte aliqua magnitudinis alterius extremi, tamen relatio non fundatur formaliter in ea carentia, sed in hoc quod hæc quantitas tanta est, illa vero tanta. Et idem est de dissimilitudine; supponit enim duas essentias, quarum una non est alia, non tamen fundatur proxime in illa negatione, sed in ipsismet essentiis, quatenus secundum unitates formales plures essentialiter sunt. Quod declaratur exemplo; nam lucidum et tenebrosum etiam habent dissimilitudinem quoad illam negationem, quia in uno non est forma lucis quæ est in alio, et tamen non est inter ea relatio realis dissimilitudinis, quia ex parte alterius extremi nec est fundamentum, nec formalis terminus positivus talis relationis.

Relatio unitatis in rebus omnium prædicamentorum fundari potest.

4. In secunda difficultate multa tanguntur, quæ singulas possent quæstiones postulare; ea tamen breviter transigemus, ne in explicandis minutissimis entibus nimium morosi simus. Primo itaque petitur an relatio similitudinis et aliæ hujus generis fundari possint in sola quantitate et qualitate, vel etiam in rebus aliorum prædicamentorum. Et quidem de substantia jam vidimus, sectione præcedenti, eamdem esse rationem quoad hanc partem, de quantitate et qualitate. Et ratio ibi facta videtur mihi concludere de quacumque re vel modo seu entitate præsertim absoluta, ut interim relationes omittamus; cur enim duo calores sunt realiter similes, et ut sic realiter referuntur, non duæ calefactiones, vel duo Ubi, et quæcumque alia similia? Item inter duas actiones est vera et positiva contrarietas; hæc autem relatio, quæ ad hoc genus pertinet, fundatur enim in peculiari quodam modo distinctionis. Itaque quantum ad cætera prædicamenta, extra Ad aliquid, facile concedimus illationem ibi factam. Neque contra consequens, quantum ad hanc partem, quid ibi objicitur. Verum est, D. Thomam, 5 Met., lect. 17, omnino excludere quatuor ultima prædicamenta, ut non possint esse fundamenta relationum, *quia magis* (inquit) *consequuntur relationem, quam possint relationem causare*. Sed exponi potest, ut intelligatur de his prædicamentis secundum jo-

prias rationes eorum, non vero secundum quod habent proportionem aut convenientiam cum aliis in ratione unitatis vel distinctionis.

Una relatio quomodo aliam fundare possit.

5. *Prima sententia.* — Major vero difficultas est de ipsismet relationibus, in qua insinuatur secunda et generalis difficultas, an relatio possit fundari in relatione. Est enim multorum sententia, relationem nunquam posse in relatione fundari. Ita sentit D. Thomas, 1 p., quæst. 42, art. 4, et 2 cont. Gent., c. 13, et q. 7 de Potent., art. 11, et in 1, d. 3, q. 1, art. 1; idque sequuntur frequentius Thomistæ, Sonc., 5 Met., q. 29, ad 1; Ferrar., 4 cont. Gent., c. 11. Fundamentum præcipuum est illud de processu in infinitum, qui inde sequeretur. Sicut ob rationem similem, ad actionem non potest esse actio, nec ad motum motus, et in universum procedendo ab effectu formali ad formam, si forma ipsa aliquo modo participat effectum vel denominationem ejus, sistendum est in illa, ut per seipsam talis sit, quod aliter dici solet. procedendo a quod in quo, sistendum esse in quo. Ergo cum relatio sit, qua relativum refertur, sistendum est in illa, ut non per aliam relationem referatur. Et confirmari potest hæc sententia Theologico argumento, quia alias inter divinas relationes plures essent relationes reales, nimirum realis distinctionis et dissimilitudinis quasi specificæ in ratione relativa, et similitudinis genericæ in eadem, et aliæ hujusmodi, quod est contra communem Theologorum doctrinam, qui tantum quatuor relationes reales in divinis agnoscunt.

6. *Secunda sententia.* — Contrariam sententiam tenet Scot., in 2, d. 1, quæst. 4 et 5, et in 4, d. 6, quæst. 10, quem sequuntur Lychet. et Mairon. his locis; item Mairon., in 1, dist. 29, quæst. 6; Ant. Andr., 5 Met., quæst. 3, et lib. de Sex princip., quæst. 10. Fundamentum est tactum a nobis in prædicta difficultate, quia non apparet sufficiens ratio ob quam similitudo inter duas paternitates non sit tam vera relatio, sicut inter duas albedines, cum in re ipsa habeant eumdem modum convenientiæ et unitatis formalis, et eodem etiam modo a parte rei denominentur similes. Nam si quis velit dicere duas paternitates denominari similes tantum fundamentaliter, vel negative, scilicet, quia non habent diversam rationem, qui sic respondet, occasionem præbet ut de quibuscumque rebus similibus idem dici possit, vel oportet ut sufficientem rationem differentiæ reddat, quæ nulla certe apparet. Idem argumentum est de relatione dissimilitudinis quæ esse potest inter paternitatem, et relationem scientiæ, verbi gratia. Item arithmetici ponunt proportionalitatem fundatam in duobus proportionibus, quia sicut quatuor ad octo, ita tria ad sex; proportio autem non est nisi relatio; proportionalitas ergo nihil aliud esse videtur quam similitudo proportionum, quæ est relatio relationis. Atque hæc argumenta videntur sane convincere, consequenter loquendo, quod una relatio possit referri realiter ad aliam per relationes spectantes ad hoc primum genus. Quocirca, sicut unum et multa transcendunt omnia prædicamenta, ita et relationes hujus primi modi in rebus omnium prædicamentorum inveniri possunt, non ut de essentia illorum, sed ut fundatæ in ipsis.

7. *Tertia sententia utramque præcedentem concilians.* — Nonnulli vero conantur has sententias in concordiam redigere, tum propter auctoritatem D. Thomæ, tum propter vim rationum. Aiunt enim unam relationem posse referri realiter ad aliam, non tamen alia relatione, sed seipsa, ut vitetur processus in infinitum, et eadem sit simul quo et quod. Atque ita proprie relatio non fundat relationem, cum non sit alia relatio quæ refertur, et qua refertur; secundum rationem autem potest dici fundare, in quantum ipsa secundum rationem distinguitur in id quod refertur, et quo refertur. Cui sententiæ favet Cajet., 1 p., quæst. 42, art. 1, fundatus in verbis D. Thomæ, in solution. ad 4, quæ sunt hæc: *Una relatio non refertur ad aliam per aliquam aliam relationem.* Circa quæ Cajetanus addit, ex hac conditione relationis, scilicet, ut non fundetur supra aliam relationem, non sequi relationes relationum non esse reales, sed eas non esse alias a fundamentis. Unde subdit, quod si relationes divinæ alioqui non haberent identitatem in natura, referri possent relatione reali æqualitatis; tunc vero æqualitas Filii ad Patrem esset ipsa filiatio, et Patris ad Filium, ipsa paternitas.

8. *Sententia auctoris.* — Verumtamen hæc sententia non videtur posse in universum sustineri; nam, ut forma quoad aliquam denominationem suscipiendam per se ipsam sufficiens sit, vel (sicut aiunt) ut se habeat ut quo et quod, necesse est quod illa denomi-

natio sit et ejusdem rationis cum tali forma, et intrinseca et inseparabilis ab ipsa, ut patet in actione quæ seipsa fit, quia ratio actionis est ut fiat, cum per eam fit aliquid, et in quantitate quæ seipsa est quanta intrinsece. At vero si una relatio refertur realiter ad aliam, sæpe ille respectus est longe diversæ rationis a propria ratione et effectu formali talis relationis, et est illi extrinsecus et accidentalis; ergo non potest illa relatio per seipsam ita referri, sed per aliam relationem. Probatur minor, quia formalis ratio, et effectus paternitatis est referre ad filium; cum vero ipsa dicitur similis alteri paternitati, si ad illam refertur realiter, ille est effectus formalis valde diversæ rationis, cum tendat ad terminum diversæ rationis, et habeat rationem fundandi diversæ etiam rationis. Rursus hæc denominatio, *similis*, est accidentaria paternitati; nam si in mundo non esset alia paternitas, non denominaretur similis, nec referretur illo modo; ergo quando sic refertur, non per seipsam, sed per aliam relationem refertur.

9. Et confirmatur, nam quando dicitur una relatio referri ad aliam realiter, non vero per aliam relationem, aut intelligitur non per aliam, nec re, nec ratione distinctam, et hoc manifeste probatur esse falsum argumento facto; nam quæ potest esse major distinctio rationis, quam quæ est ex terminis diversarum rationum, et quæ satis est ut una relatio sit accidentaria alteri? Aut est sensus, quod non refertur per aliam relationem re distinctam, sed ratione tantum, et hoc non est peculiare in relatione; nam supra etiam a nobis dictum est, relationes, quibus referuntur res absolutæ, non distingui nisi ratione a fundamentis absolutis. Vel si quis contendat fundamentum absolutum referri relatione reali et in re distincta, unam vero relationem posse referri relatione reali, non tamen in re distincta, primo supponit falsum, deinde oportet ut aliquam rationem hujus discriminis reddat, quam hactenus nullus reddidit. Nam, quod quidam aiunt, relationem esse minutissimam entitatem, et ideo non posse fundare aliam in re distinctam, non satisfacit, tum quia etiam relatio, quæ fundatur, est minutissimæ entitatis, tum etiam quia jam supponitur prima relatio fundata in absoluto, et ideo mirum non est quod possit fundare aliam proportionatam, sicut etiam motus vel tempus est satis diminutæ entitatis, et tamen potest fundare relationem.

10. Distinguendum ergo videtur: nam quidam sunt respectus intime inclusi in ipsis relationibus, et inseparabiles ab ipsis secundum proprias rationes earum; alii vero sunt accidentarii. Priores tantum sunt ad proprios terminos vel ad relationes oppositas; posteriores vero sunt ad alios terminos, qui simpliciter sunt per accidens ad esse talis relationis. Exemplum sit in paternitate, quæ, hoc ipso quod refert patrem ad filium, includit intrinsece et inseparabiliter oppositionem cum filiatione, et consequenter etiam distinctionem; est enim distinctio veluti quid superius inclusum in oppositione; oppositio autem est quid inclusum in correlatione. At vero respectus unius paternitatis ad aliam in ratione similis, non est ita inclusus in propria ratione paternitatis, et alia paternitas est terminus accidentarius et extrinsecus respectu alterius paternitatis.

11. De prioribus ergo respectibus, satis consentaneum est quod Cajetanus ait, etsi secundum omnes illos eadem relatio referatur, non tamen alia relatione, sed seipsa referri, cum in sua adæquata ratione omnes illos includat. At vero in respectibus posterioris generis non video quomodo possit consequenter negari, quin una relatio possit per aliam referri, et ita aliam in se fundare, quia nec videtur posse negari quin illo etiam modo relatio realiter referatur, ut argumenta facta probant; nec etiam potest dici quod illo modo referatur per seipsam, ut persuadent ea quæ contra ultimam sententiam diximus. Hinc vero ulterius addo, sicut supra exponebam D. Thomam negantem relationes fundari in quatuor ultimis prædicamentis, ita etiam exponi posse de relationibus; nam relationes secundum propriam et intrinsecam rationem non referuntur relatione a se distincta, nec fundant illam; at vero prout aliquo modo participant vel conveniunt cum quantitate in unitate vel multitudine, sic non repugnat referri relatione similitudinis, et aliis similibus, et hoc solum videntur probare fundamenta secundæ sententiæ.

12. *Si fundet una relatio aliam, an in infinitum necessario abeundum sit.* — Ad argumentum autem de processu in infinitum, primo responderi potest non esse magnum inconveniens illum admittere in relationibus ut supra dicebamus de relationibus partium vel punctorum. Quanquam hic videatur habere nonnullam majorem difficultatem, qu[...] inter fundamentum et relationem est ord[...]

per se; at in per se ordinatis non videtur posse procedi in infinitum, ut in lib. 2 ab Aristotele traditur. Responderi vero potest id esse verum in iis quæ in re distincta sunt, non vero in iis quæ ratione distinguuntur. Secundo responderi potest negando processum in infinitum, quia sistendum est in ea relatione quæ eamdem denominationem suscipit, quam præbet fundamentum, et necessario ac intrinsece illam secum affert. Ut, verbi gratia, quamvis paternitas referatur similitudine, et illa similitudo sit similis alteri ejusdem speciei, non oportet ut sit similis per aliam relationem, sed se ipsa, quia illa denominatio est ejusdem rationis, et intrinsece illam secum affert, qnia non potest referre unam paternitatem ad aliam similem, quin illi respondeat alia relatio cui ipsa sit similis; et hoc ad summum probant exempla de actione et motu, et similibus.

13. Quod si instetur, quia quælibet relatio est capax alterius denominationis relativæ diversæ rationis, nam relatio similitudimis potest esse dissimilis alteri, et e converso, respondeo, relationes fundatas in eodem fundamento absoluto, cum sola ratione distinguantur, posse mutuo sese ita referre et denominare; unde, cum illæ denominationes diversarum rationum finitæ sint, necessarium non est propter illas admittere infinitas relationes, vel processum in infinitum. De relationibus autem divinis alia est ratio, quia seclusa identitate essentiæ, in qua non fundatur relatio realis, sed rationis, non habent inter se veram et realem similitudinem, sed potius distinctionem et dissimilitudinem, quam in propriis relationibus includunt; ideo non referuntur inter se alia relatione, sed seipsis; sed hæc disputatio alterius est loci.

identitatis, similitudinis et æqualitatis.

14. Tertio petitur in illa difficultate, quæ sit propria relatio identitatis, similitudinis et æqualitatis, et an possint eidem rei convenire diversis respectibus. Ad quod breviter dicendum est, relationem identitatis proprie esse identitatem essentialem, minorem numerica, ut abstrahamus nunc ab specifica, et superioribus omnibus, de quibus statim. Hoc patet ex Aristotele dicente illa esse eadem, quorum substantia, id est, essentia, est una. Quocirca in argumentum ibi factum concedendum est duas qualitates, ut sunt ejusdem speciei essentialis, proprie referri relatione identitatis; nam est eadem ratio in eis quæ in cæteris entibus ejusdem speciei. Unde consequenter etiam dicendum est, propriam relationem similitudinis (ad rem ipsam attendendo, quidquid sit de usu vocum) esse illam quæ convenit qualitatibus ratione intensionis; relationem vero æqualitatis esse illam quæ convenit quantitatibus ratione actualis extensionis. Denique (quod rem ipsam magis explicat) admittendum est, in eadem qualitate aliam esse relationem identitatis, seu fundatam in essentia ejus, ut sic; aliam vero, relationem similitudinis, fundatam in unitate intensionis, adeo ut hæc sit separabilis ab illa, quia potest manere unitas essentiæ sine intensione. Imo, et e converso, quamvis respectu alterius albedinis non possit alia albedo esse similis in intensione, quin sit etiam una in essentia, tamen respectu nigredinis possunt albedo et nigredo ut octo dici similes in modo seu gradu intensionis, etiamsi sint dissimiles, vel potius diversæ in essentia. Neque est inconveniens hujusmodi relationes multiplicari, præsertim si verum est non propterea multiplicari res aut modos reales ex natura rei distinctos.

15. Atque eodem modo sentiendum est de relationibus æqualitatis et identitatis specificæ in quantitate continua; est enim eadem proportionalis ratio, ut in dicto argumento satis declaratur. Dico autem in quantitate continua, quia in numeris non videtur esse diversa relatio æqualitatis et identitatis specificæ, quia duo binarii, verbi gratia, ex propriis rationibus essentialibus habent æqualitatem, nec potest, non solum in re, verum etiam ratione separari inter eos relatio specificæ identitatis a relatione æqualitatis. Et ratio esse videtur, quia quantitas discreta non habet aliam propriam essentiam vel speciem, præter talem actualem extensionem, seu numerabilitatem, neque ibi est separabilis talis species a tali multitudine, quod secus est in quantitate continua; nam, retinendo propriam extensionem essentialem, potest esse in majori vel minori magnitudine.

An unitas generica fundet relationem realem.

16. *Affirmative respondetur.* — Quarto quæritur in illo argumento, an relationes hujus primi modi pertinentes ad unitatem fundentur in sola unitate specifica, vel etiam

in generica. Et quamvis utraque pars possit facile disputari, ut ibi insinuatum est, et possent facile conjecturæ in utramque partem multiplicari, nihilominus breviter dicendum censeo non solum unitatem specificam, sed etiam genericam sufficere ad aliquam relationem similitudinis. Quæ est expressa sententia D. Thomæ, 1 p., q. 26, art. 1, ad 2, ubi ait : *Relatio, quæ importatur per hoc nomen, idem, est relatio rationis tantum, si accipiatur simpliciter idem; secus autem est cum dicuntur aliqua eadem esse non in numero, sed in natura generis sive speciei.* Hoc etiam sequitur Ant. Andreas, lib. 5 Metaph., quæst. 13, ad 3. Et rationes inter argumentandum tactæ satis probabiliter hoc persuadent. Neque obstat quod res differentes specie potius dicantur dissimiles simpliciter, quam similes; nam hinc solum sequitur relationem similitudinis genericæ præcise sumptæ non esse (ut ita dicam) tam potentem ad denominandum, sicut relationem similitudinis vel dissimilitudinis specificæ; nihilominus suam confert denominationem, nempe talis similitudinis, scilicet, genericæ.

17. Videtur autem satis probabile, has relationes similitudinis in specie vel genere non esse proprie diversas nisi respectu diversorum, seu quando unaquæque est adæquata suo termino, et proprio ac formali fundamento. Ut, verbi gratia, licet duo homines sint similes in specie et genere, non est necessarium ut duplici relatione reali referantur, quia in una relatione adæquata uterque respectus inducitur, scilicet, in relatione specificæ similitudinis, quia illa relatio prout est in re, non fundatur in sola differentia ultima, sed fundatur in tali forma dante tale esse specificum. Relatio tamen qua homo est similis equo in ratione animalis, diversa est in specie ab illa qua unus homo est similis alteri; tamen illa etiam includit omnem aliam relationem similitudinis, quæ inter hominem et equum excogitari potest in gradibus superioribus inclusis in ratione animalis, et sic est proportionaliter philosophandum in cæteris. Atque ita evitatur facile non solum infinitas, sed etiam nimia multitudo relationum; solum enim multiplicantur juxta multitudinem et formalem distinctionem terminorum seu unitatum.

18. *Unitas analogica an fundet relationem prædicamentalem.* — Quæri vero non immerito potest an hujusmodi relatio possit interdum fundari in unitate analoga, in ea præsertim quæ dicit unum conceptum objectivum, intrinsece convenientem utrique analogatorum. Nam de aliis modis analogiæ certum est non sufficere ad relationem realem, quia non fundatur in aliqua propria similitudine, aut convenientia reali, sed in metaphorica, quæ præcipue fit per comparationem intellectus nostri. In priori vero genere analogiæ, non est improbabile posse inter analogata intervenire relationem realem fundatam in tali unitate, quia inter illa extrema est aliqua realis convenientia. Unde interdum D. Thomas significat effectus Dei referri ad Deum aliqua relatione realis similitudinis vel imaginis, ut sumi potest ex 1 p., quæst. 4, art. 3, ad 4, cum his quæ ibi acute notat Cajetan.; item ex eodem D. Thoma, 1 part., quæst. 93, art. 1, ad ult., et de Potent., quæst. 7, art. 6, ubi ait esse in creaturis relationes varias ad Deum, prout ipse illas producit a seipso diversas, aliqualiter tamen sibi adsimilatas. Item sentit Ant. Adr. supra.

19. Ultimo petitur in illa difficultate, an hæ relationes, ut fundantur proprie in multitudine, et inter varios numeros versantur, sint reales relationes. vel solum denominationes ex comparationibus quas noster intellectus facit. Et quidem si attendamus communem modum loquendi Aristotelis et aliorum philosophorum, non est dubium quin ita censeant de his relationibus, sicut de aliis realibus quæ ad hoc primum genus spectant; nam denominationes æqualitatis vel inæqualitatis eodem modo ex rebus ipsis sumuntur. Si autem relatio est res vel modus ex natura rei distinctus a fundamento, difficile est explicare talem relationem realem in binario vel ternario fundatam, quia non potest esse vere una et simplex in toto binario; in quo enim subjecto esset? Neque enim potest esse in una unitate potius quam in alia, cum nulla sit disparitatis ratio, neque in omnibus simul, quia non potest unum accidens esse simul totum in multis subjectis, et in singulis eorum, ut per se constat. Maxime quia nulla unitas est dupla aut tripla, ut possit in sola illa esse tota relatio dupli aut tripli. Nec vero potest esse partim in uno subjecto, partim in alio, alias non esset vere una et simplex, sed composita, eodem modo quo numerus. Non potest autem esse illo modo composita, si relatio est res aut modus distinctus; alias in qualibet unitate consurgeret specialis entitas aut modus, qui, per se sumptus, esset una relatio, et cum aliis componeret unam tantum

ecundum quid, ad eum modum quo numerus est unus. Id autem esse non potest, quia i nulla unitate per se sumpta est ratio aut undamentum unde talis modus resultet. At ero si relatio non est aliquis modus realiter dditus suo fundamento, facile intelligitur, umerum, eo modo quo in rebus est, et secundum illam imperfectam unitatem quam bet, posse per modum unius extremi omparari et referri ad alium numerum ut qualem aut duplum, vel alio simili mo-. Quia fundamentum illius relationis in gulis numeris nihil aliud est, quam ipsa-t quantitas discreta, ut habet talem unita-, vel diversitatem ab alia, et illamet ntitas in re est ipsa relatio, quatenus po-t illam denominationem tribuere subjecto ordine ad similem vel dissimilem termi-n.

les sint relationes ad primum fundamentum pertinentes.

0. Ad tertiam difficultatem dicendum est, esse necessarium ut relatio hujus primi li sit aut realiter addita ipsi fundamento quam ex natura rei distincta ab ipso, aut a denominatio extrinseca ex coexistentia rius extremi; nam inter hæc duo potest lium inveniri, nimirum, quod sit denomio intrinseca includens coexistentiam als extremi ad quod dicit habitudinem. autem quæritur de hac habitudine, an supponatur intrinsece in fundamento, n quando terminus non existit, licet tunc habeat rationem prædicamentalis relas, sed transcendentalis, an vero de novo itur posito termino, dicendum est non upponi proprie sub ratione habitudinis elationis, vel prædicamentalis, vel trandentalis; nam, ut recte in tertia illa diftate probatur, fundamentum hujus prieneris per se non includit habitudinem cendentalem; nulla ergo formalis habipræsupponitur intrinsece in tali funda-o, neque etiam realiter et intrinsece ad-, posito termino.

. Dicendum ergo est habitudinem illam umentaliter et quasi inchoative præsupex vi fundamenti, compleri autem per ionem termini; compleri (inquam) non xtrinsecam additionem, sed solum per nsecam positionem termini. Nam fundaum ipsum aptum est de se ad tribuenhujusmodi denominationem relativam, c ratione dicitur continere habitudinem relativam quasi inchoatam; ut tamen actu tribuat illam denominationem, requirit terminum actu existentem, et ideo posito termino completur statim illa denominatio absque ulla additione intrinseca et reali. Habitudo autem relativa in præsenti non est aliud quam hæc eadem denominatio relativa, seu forma ipsa quatenus actu tribuens illam. Quæ autem conditio sit in fundamento necessaria, ut ex parte sua sit aptum tribuere hanc denominationem, dicemus commodius in sectione sequenti; et hactenus de primo membro illius divisionis.

SECTIO XII.

De secundo genere relationum in potentia vel actione fundato.

1. Circa secundum genus relationum multa attinguntur in quarta difficultate superius posita. De quibus relationibus in communi loquendo, certum est esse reales et prædicamentales; ita enim sentiunt Doctores omnes, et ita exponunt Aristotelem. Nam si inter aliqua extrema concurrunt omnia necessaria ad hujusmodi relationem, maxime inter hæc, ut ex dictis constare potest, et magis patebit ex dicendis. In particulari vero duo sunt quæ hic habent difficultatem. Primum est, an omnes relationes, quas Aristoteles gratia exempli numerat in illo genere, sint vere reales et prædicamentales. Secundum est, quodnam sit proprium fundamentum talium relationum.

An omnes relationes secundi generis sint reales.

2. Circa priorem partem difficilis sane est prima objectio, quæ in quarta difficultate fit contra membrum illud de relationibus fundatis in futura actione, quæ dicuntur esse, *inter id quod facturum est, et illud quod faciendum est;* hæc enim sunt Aristotelis verba; objectio tamen facta, ut existimo, concludit talem relationem non posse esse realem, ex defectu termini, et proximæ conditionis requisitæ. Unde dicendum existimo, non omnia exempla, quæ Aristoteles ibi posuit, esse in rigore de relationibus realibus et prædicamentalibus. Ipse enim non intendit illo loco tradere propriam et rigorosam coordinationem prædicamenti Ad aliquid, sed explicare omnes modos relativorum, et ad certa quædam capita eos revocare, sive sint propria relativa realia, sive solum ea imitentur secundum nos-

trum loquendi modum. Et potest hoc confirmari ; nam ibidem ait, ad hoc secundum genus pertinere quædam relativa, quæ dicuntur secundum privationem potentiæ, ut impossibile, et similia ; constat autem hæc non esse vera relativa realia, cum privatio potentiæ non sit reale fundamentum. Solum ergo ponuntur in hoc genere per quamdam reductionem ; idem ergo dicendum censeo de relationibus quæ dicuntur fundari in actione futura.

3. At vero de relatione exorta ex præterita actione, quæ terminum actu existentem reliquit, aliter censendum est. Illa enim relatio realis est et prædicamentalis, duratque quamdiu effectus et causa actu existunt, ut habet communis sententia. Nam ibi interveniunt extrema realia, et apta ut inter sese habere possint realem ordinem (agimus enim nunc de causis creatis), et fuere jam in re posita omnia, quæ ad illum ordinem seu relationem necessaria sunt, ut patebit solvendo difficultatem propositam.

4. In qua imprimis petitur quomodo relatio, quæ manet, possit fundari in actione præterita, quæ jam non est. Dicendum vero est non fundari in illa ut in proprio fundamento in quo insit, aut a quo habeat suam entitatem, sed illam esse rationem fundandi talem relationem, vel, ut supra dicebamus, conditionem requisitam ut talis relatio resultet. Non est autem talis, ut ab illa relatio pendeat quasi in fieri et in esse, et ideo nihil mirum est quod, transacta actione, maneat relatio. Est autem illa conditio requisita, non solum quia per eam positus est terminus necessarius ad talem relationem, quantum ad solam ejus entitatem absolutam ; potuit enim poni in rerum natura per aliam actionem, quod non satis fuisset ut insurgeret dicta relatio. Est ergo necessaria, quia per illam influit causa in talem effectum ; ex quo influxu manet ordinata ad illum effectum, et respective denominata a relatione insurgente, vel a suamet potentia seu virtute agendi, quatenus peculiariter influxit in illum effectum.

De fundamento proximo paternitatis.

5. Unde controverti solet in quo principio proxime insit, et cum quo identificetur talis relatio, an, scilicet, in potentia proxima et accidentali, vel in principali et substantiali. Nam multi censent esse in principio proximo, seu in potentia generandi, quod posset apparentibus argumentis fieri verisimile. Alii vero existimant ipsummet principale principium et substantiale identificare sibi hanc relationem. Fortasse tamen verum est, ad unumquodque principium sequi relationem illi accommodatam, quia est par ratio de utroque ; nam relatio potentiæ absolute sumptæ, et abstrahendo ab actu, utrique inest ; ergo etiam in utroque, ut est sub actu suo aliqua relatio consequitur. Relationem autem propriam paternitatis existimo esse illam quæ proxime inest ipsi substantiæ medio principio principali ; nam in supposito genito, filiationis relatio sine dubio afficit immediate ipsam substantiam, vel etiam ipsum suppositum, ut multi volunt, de quo late tractavi in 2 tom. tertiæ partis. Ergo cum hæ relationes sibi proportionate respondeant, etiam relatio paternitatis proxime afficit substantiale principium, eique identificatur. Item, quia separato quolibet accidente realiter distincto, etiam per potentiam Dei, si maneat substantiale suppositum, quod genuit et quod genitum est, durat relatio paternitatis, alioqui nulla superest ratio ad ponendam illam ; nam ille homo vere ac propriissime dicetur pater ; ergo signum est hanc relationem esse intime in ipsa substantia. Tandem est hoc maxime consentaneum modo denominandi ejus, nam solum denominat ipsum suppositum principaliter operans.

6. *Qui genuit, si privetur filio, non remanet pater.* — Non manebit autem hæc relatio paternitatis mortuo filio, ut falso in ... quarta difficultate assumitur. Neque vere ... proprie dicetur pater esse, ille qui orba... est filiis, sed fuisse, quod non solum in philosophico rigore verum est, sed etiam vulgari sermone observari videtur. Quapropter non est idem esse patrem, quod genuisse ; nam hæc est denominatio extrinseca ab actione præterita, et ideo durat, etiamsi mortuum sit genitum ; altera vero est denominatio relativa, quæ includit coexistentiam extremorum.

An relatio agentis illi insit.

7. Atque hinc a fortiori constat (quod ...rius in ea quarta difficultate tangitur), ... tionem actualiter agentis seu generantis esse etiam realem ; nam si hoc verum est post actionem præteritam, cur non magis præsente et durante actione? Duo vero hic inquir... sunt. Unum est, an hæc relatio sit intri... inhærens ipsi agenti, vel solum extri... denominans, sicut ipsa actio. Videtur ...

hoc posterius sufficere ad relationem realem, et esse magis consentaneum denominationi talis relationis. Actio enim ipsa realis est, et realiter denominat agens, et in hac ipsa denominatione includitur transcendentalis quædam habitudo ad effectum, quia actio ut actio terminum respicit, sicut infra dicemus ; ergo similiter poterit relatio esse realis, quamvis solum extrinsece, et media actione denominet ipsum agens, tanquam relatum ad terminum seu effectum suum.

8. Nihilominus dicendum est propriam relationem, quæ per se refert causam agentem vel generantem, ab eo instanti in quo actu generat, esse intrinsecam, et immediate inhærentem illi. Primo quidem, quia si post actionem præteritam manet in causa agente relatio intrinsece adhærens illi, multo magis talis relatio resultabit et inhærebit, etiam durante ipsa actione. Deinde, quia, ut D. Thomas docet, 2 cont. Gent., c. 13, licet in aliis formis inveniantur extrinsecæ denominationes, *a relatione vero non invenitur aliquid denominari quasi exterius existente, sed inhærente,* ait D. Thomas ; unde subdit : *Non enim denominatur aliquis pater, nisi a paternitate quæ ei inest.* Cujus ratio esse videtur, quia quod extrinsece denominat, potius refertur ad ipsum quod denominat, quam refert ipsum ; atque ita actio potius refertur ad agens, quam ipsum referat, quamvis sit occasio vel conditio ut in agente resultet relatio. Quare, licet verum sit actionem ipsam referri ad terminum, tamen non proprie refert ipsummet suppositum agens, quia non denominat illud ut id in quo est, sed ut a quo est; atque ita solum dici potest quod manat ab agente cum respectu ad terminum ; ille autem non est respectus ipsius agentis nisi remote, ut magis ex sequenti dubitatione patebit.

An eadem relatio in agente dum actio durat, et illa transacta.

9. *Affirmative respondetur.* — Rursus vero inquiri potest an hæc relatio agentis in actu, vel de præsenti, sit eadem et specie et numero cum relatione agentis de præterito, verbi gratia, cum paternitate. Quidam enim putant esse diversam, et videtur favere Aristoteles, dum ait has relationes variari secundum tempora. Potestque fundari in diverso modo denominandi ; nam altera denominat ut actu agentem, altera vero ut illum qui egit. Quare videtur una relatio solum durare quamdiu durat actio, et ad desitionem ejus alteram consurgere. Verius tamen existimo, in patre, verbi gratia, (et idem est in similibus) eamdem numero esse relationem, quæ in ipsomet instanti, quo generat, consurgit, et permanet quamdiu talis pater cum filio durat. Ut enim Theologice argumentemur, quis dicat Beatissimam Virginem, in primo instanti quo Christum concepit, habuisse unam relationem matris, et immediate post amisisse illam et acquisivisse aliam ? Deinde actio generandi est ratio vel conditio, qua posita resultat relatio paternitatis ; interrogo ergo an sit talis ratio vel conditio ut ab illa pendeat relatio paternitatis in fieri et conservari, necne. Nam si non pendet in conservari, ergo transacta illa actione generandi, manebit eadem paternitas, quia non est unde varietur ; si autem pendet, ergo, transacta actione, transibit cum illa dicta relatio; ergo non est unde resultet alia relatio. Quia cessatio actionis, cum sit privatio quædam, non est sufficiens ratio ut resultet nova relatio realis ; neque actio præterita potest esse ratio talis relationis novæ, quia illa actio, ut existens, jam habuit suam relationem proportionatam, ut præterita vero nihil addit nisi dictam privationem. Melius ergo et facilius dicitur illam relationem esse unam et eamdem, manere vero postea, quia non pendet in conservari ab ipsa actione, sed a fundamento et termino, quæ in præcedenti puncto explicata sunt. Quocirca paternitas ut sic nec includit denominationem de præterito, nec de præsenti, sed absolute refert ad eum qui habet esse ab illo qui pater denominatur, abstrahendo ab hoc, quod actio, per quam habet esse, existat vel non existat ; hæ namque denominationes includentes hos temporales respectus, potius sunt ab ipsa actione ut præsente vel præterita.

De relatione agentis in potentia.

10. Ultimo petitur in eadem quarta difficultate, ut explicemus qualis sit relatio agentis in potentia, de qua jam diximus non posse esse realem et prædicamentalem in ordine ad solum effectum possibilem ut sic, sed in ordine ad aliquam potentiam realem passivam, et actu existentem, quia non potest habere alium terminum realem ; hoc autem modo interveniunt omnia ad realem relationem necessaria. Dicunt vero aliqui, hanc relationem non pertinere ad hoc secundum genus relationum, sed ad primum, quia non fundatur

in actione, sed præcise in proportione, quæ est inter duas facultates, ut una possit in alteram agere, et altera ab alia pati; quæ proportio est quædam unitas, et ideo ad primam rationem fundandi pertinere videtur.

11. Hæc vero sententia non est consentanea Aristoteli, qui in hoc secundo membro nunquam dixit, ad illud pertinere relationes in actione fundatas, sed potius in principio capitis dixit : *Alia* (scilicet dicuntur ad aliquid) *ut calefactivum ad calefactibile, sectivum ad secabile, et uno nomine activum ad passivum;* ubi nullam fecit mentionem actionis et passionis, sed potentiarum tantum; postea vero utrumque conjunxit, dicens : *Activa autem et passiva ex potentia activa et passiva potentiarumque actionibus dicuntur.* Deinde, relatio quæ est potentiæ agentis ad patientem, non fundatur in unitate, quæ ad fundamentum primum pertinet, sed in virtute ad agendum; illa enim unitas, quæ est ratio fundandi in priori modo, consistit in aliqua reali et formali convenientia inter ea quæ similia vel eadem dicuntur; at vero inter potentiam agentem et patientem non intercedit talis unitas et convenientia, nisi fortasse quatenus conveniunt in generica ratione potentiæ, sub qua ratione non referuntur propria relatione potentiæ agentis et patientis, sed relatione similitudinis quoad rationem genericam. Illa ergo proportio non est vera unitas; quod si per analogiam ita nominetur, est longe alterius rationis ab unitate, quæ fundat primum modum relativorum. Quapropter hæc relatio non ad primum, sed ad secundum modum pertinet, differtque ab alia superius explicata, quia hæc sequitur rationem potentiæ præcise sumptam, illa vero quatenus est sub actu; unde hæc terminatur ad potentiam passivam ut sic, illa vero ad effectum.

12. *Quænam potentiæ referantur reali relatione in actione vel passione fundata.* — Petitur vero ulterius an hæc relatio inveniatur in quacumque virtute activa et passiva, sive sit propriæ potentiæ de genere qualitatis, sive cujuscumque alterius generis seu transcendentalis rationis. Et sane, de potentiis prædicamentalibus per se primo ordinatis, ut una agat in aliam, vel altera patiatur ab altera, non est difficile ad intelligendum, quod sint aptissimæ ad fundandam relationem inter se, dummodo sint in re ipsa distinctæ, quia, hoc ipso quod existunt, sese mutuo respiciunt, ratione transcendentalis ordinis quem inter se habent, ratione (inquam) ejus ut proximi fundamenti. Dixi autem, *dummodo in re sint distinctæ*, nam potentia, quæ simul est activa in seipsam, et passiva a seipsa, etiamsi propria potentia ac prædicamentalis sit, et utramque rationem per se primo habeat ex institutione sua, non potest secundum illas habere relationem realem, ex defectu distinctionis quæ ad hanc relationem necessaria est. Unde neque illas rationes habet talis potentia per habitudines transcendentales ejusdem ad seipsam, sed per quamdam eminentem habitudinem ad suum actum, quem respicit sub utraque ratione. Quod si talis potentia, ut activa, indiget alio comprincipio ad agendum in se, ut intellectus indiget specie, secundum illud poterit referri realiter ad seipsam solam, in ratione activi ad passivum, non tamen ratione suæ propriæ et intrinsecæ activitatis, propter rationem dictam de identitate. At vero ubi intervenit sufficiens distinctio, et alioqui est intrinseca et naturalis coordinatio potentiarum, non est dubium qui concurrant omnia necessaria ad realem respectum prædicamentalem, si extrema coexistant.

13. *Quævis virtus activa vel passiva pc test referri relatione secundi generis.* — Ad dendum vero ulterius est, relationem han non esse coarctandam ad hoc potentiaru genus, sed intercedere inter omnes res crea tas (nam de Deo infra dicam) quæ quacumqu ratione habent realem virtutem agendi et pa tiendi inter se. Hoc constat, tum ex genera locutione Aristotelis, tum ex exemplis eju quæ alia etiam genera potentiarum compr hendunt; tum etiam ex communi sentent interpretum et philosophorum. Tum deniq quia ut intercedat prædicamentalis relati non semper necesse est supponi in fund mento transcendentalem relationem, ut solutione tertiæ difficultatis dictum est. Sa ergo in proposito est, quod una virtus sit eju dem ordinis cum alia potentia, et quod natu sua habeat vim agendi, quod est habere luti physicum quoddam dominium in illa ut inde possit oriri respectus prædicamen lis, seu relativa denominatio.

14. Atque hinc tandem intelligitur non bere in hoc secundo fundamento nomen tentiæ stricte sumi, ut distinguitur ab habi nam etiam habitus, quatenus vim ha agendi suos actus, solet ab Aristotele sub mine potentiæ activæ comprehendi, ut sa in superioribus notatum est, et ut sic po

sse fundamentum relationis realis non quiem ad objectum, nam hæc pertinet ad terum modum, sed vel ad actum quem efficit, el ad potentiam in quam efficere potest; quæ tio ad hoc secundum genus pertinet, ut ex ctis a paritate rationis constat.

SECTIO XIII.

De tertio genere relationis in ratione mensuræ fundato.

1. Superest ut explicemus quod in quinta ficultate petitur, quomodo, scilicet, relanes tertii generis dicantur fundari in ratio mensuræ; ita enim fere omnes auctores uuntur, et sumunt ex Aristotele in hoc o.

Difficultas circa Philosophi mentem proponitur.

. Si tamen Aristoteles attente legatur, non etur dicere has relationes fundari in rae mensuræ, sed inter alia exempla quibus c modum explicat, unum esse mensura- ad mensuram; verba enim ejus sunt: *ut mensurabile ad mensuram, et scibile cientiam, et sensibile ad sensum;* ubi nul fundamentum harum relationum declased solum adhibitis illis tribus exemplis, onit hoc tertium relationis genus. Nec st dici, in illis primis verbis, *ut mensuraad mensuram*, explicare communem raem harum relationum, alia vero esse pla et species hujus generis; hoc enim potest accommodari contextui, tum quia oteles non dixit, Ut scibile ad scientiam, antum copulative, *et scibile ad scien*; tum etiam quia si hæc posteriora verba uisset in exemplum priorum, non deet dicere, Ut scibile ad scientiam, sed s, Ut scientia ad scibile; at vero non ita sed, quod attente considerandum est, a modo dicit referri mensurabile ad uram, et scibile ad scientiam, et sensid sensum; at vero scibile non refertur ientiam, ut mensurabile ad mensuram; eo modo quo inter hæc ratio mensuræ enire potest, potius scientia mensurar scibile, quam e converso. Adde, quod c tertio genere nullam mentionem videcere Aristoteles, relationum scientiæ ad , vel sensus ad sensibile, sed solum oprum relationum (ut sic dicam), scilicet, s ad scientiam, et sensibilis ad sensum, s adjungit relationem mensurabilis ad mensuram tanquam eis similem; ergo non constituit communem rationem hujus tertii generis, in hoc quod fundetur in ratione mensuræ, sed in aliqua alia ratione communi mensurabili, scibili, et aliis hujusmodi.

3. Quæ omnia confirmari possunt ex modo quo inferius Aristoteles declarat hoc tertium genus relationum; nullam enim aliam communem rationem ejus ponit, nisi quia alia relativa, per relationes quas in se habent, relativa dicuntur, hæc vero solum suscipiunt denominationem relativam, quia alia ad ipsa dicuntur; repetitque eadem exempla, scilicet, mensurabile, scibile, intelligibile, quamvis solum ultimum declaret dicens: *Nam et intelligibile significat, quod in eo versetur intellectus.* Unde simpliciter interpretando hanc litteram Aristotelis, non videtur ipse in hoc tertio genere ponere novam aliquam relationem realem, quæ intrinsece insit, et referat suum subjectum, sed solum denominationes quasdam relativas, sumptas ex relationibus existentibus in oppositis extremis. Quocirca, cum scientia ad scibile, et scibile ad scientiam relative dicantur, ad hunc tertium modum relativorum, juxta mentem Aristotelis sic expositam, solum pertinet relatio vel denominatio ipsius scibilis, qualiscumque illa sit; relatio autem scientiæ ad scibile non videtur ab Aristotele collocari in hoc tertio genere, quia scientia non dicitur relative, eo quod aliud referatur ad ipsam, sed quia ipsa in se vere habet respectum ad aliud. Aristoteles autem solum ponit in tertio modo ea quæ dicuntur relativa, quia alia referuntur ad ipsa.

4. Quod si inquiras, juxta hanc expositionem, ad quod genus relationis pertineat ipsa relatio scientiæ ad scibile, et sensus ad sensibile, etc., responderi poterit, illam esse relationem cujusdam effectus ad suam causam in aliquo genere, et ita reduci ad secundum genus, ut statim in simili dicemus, solvendo sextam difficultatem. Vel, si cui placuerit omnem relationem in proportione fundatam ad primum modum revocare, dicere poterit ad illum pertinere relationem scientiæ; consistit enim in quadam coaptatione et proportione ad objectum suum.

5. Sed adhuc potest objici, nam juxta hanc interpretationem relatio inter mensuram et mensurabile erit intrinseca et realis in mensura; in mensurabili autem solum erit ratio nis, aut per denominationem, ad ipsam mensuram, quod est contra communem senten-

tiam, et contra rationem; nam id quod mensuratur est inferius, et sic potius ipsum ordinatur ad mensuram, quam e converso. Quod etiam patet inductione, nam scientia mensuratur a scibili, et ideo in ipsa est relatio, et cognitio mensuratur in veritate ab objecto, et creatura in suo esse seu veritate essendi ab idea divina, et omnes hæ relationes sunt in ipsis mensuratis. Respondeo, Aristotelem idem judicium ferre de mensurabili ac de scibili et intelligibili, et de omnibus ait, dici ad aliquid, *quia aliud ad ipsa dicitur.* Videtur autem loqui Aristoteles de mensurabili, per extrinsecam et superadditam mensuram, non per intrinsecam coaptationem vel proportionem, qualis invenitur in exemplis quæ in contrarium afferuntur; illa enim intrinseca commensuratio non consistit nisi in quadam similitudine vel coaptatione (ut sic dicam), vel in dependentia aut specificatione, et sic reducitur ad primum vel secundum modum relationum. Sicut etiam imago est commensurata exemplari ratione similitudinis, et effectus causæ, ratione dependentiæ, vel etiam similitudinis. At vero extrinsece dicitur res mensurabilis, sicut et cognoscibilis, vel visibilis, quia per applicationem extrinsecæ mensuræ potest ejus quantitas manifestari. Et hoc modo ait Aristoteles rem dici mensurabilem per relationem alterius ad ipsam, quia, nimirum, per mensuram potest ejus quantitas notificari.

6. Nec refert quod mensura sit quasi naturalis, vel ex institutione humana. Quia utroque modo res non est mensurabilis formaliter, nisi per extrinsecam potentiam et denominationem, quamvis fundamentum, vel proportio quæ ad talem mensurabilitatem supponitur, sæpe sit quid intrinsecum, et possit esse fundamentum alicujus relationis realis alterius generis. Sicut etiam visibile supponit aliquod fundamentum reale et intrinsecum in objecto visibili, imo et vim activam specierum, ratione cujus refertur realiter ad visum relatione pertinente ad secundum genus. Et in mensuris etiam quantitativis, quæ designantur per institutionem humanam, supponitur aliquod fundamentum extensionis et alicujus proportionis realis, quæ aliquam veram relationem habet conjunctam, pertinentem tamen ad primum modum, quia non est alia a relatione æqualitatis vel inæqualitatis. Sic ergo rem esse mensurabilem formaliter, solum dicit relationem alterius ad ipsam, quatenus per applicationem mensuræ potest notificari ejus quantitas, licet fundamentaliter aliquid intrinsecum in ipsa re mensurabili supponatur.

7. Ultimo objici potest, quia ex dicta expositione sequitur quoddam membrum ex illis tribus numeratis ab Aristotele, non continere relationes reales, sed tantum rationis, atque ita sine causa recenseri inter ea quæ vere sunt ad aliquid. Sequela patet, quia juxta dictam expositionem, in tertio genere tantum sunt illæ relationes quæ non conveniunt relativis, eo quod ipsa referantur, sed eo quod alia referantur ad ipsa; illæ autem relationes rationis tantum sunt. Respondetur quidquid sit de his relationibus rationis, an tales sint necessariæ in hujusmodi extremis, quod infra videbimus, Aristotelem hic non agere de his relationibus, sed de variis modis, quibus res denominantur relativæ ex rebus ipsis. Et ita distinguit duos generales modos, scilicet, quod quædam denominantur, quia ipsa referuntur; alia vero quia alia referuntur ad ipsa. Et rursus primum membrum distinguit ex duplici fundamento quantitatis seu unitatis, vel potentiæ, et ita constituunt tres modi relativorum. Atque ita fit ut juxta hanc interpretationem, illi tres modi relativorum non sint tria genera relativorum realium, nam tertius modus non addit novum genus relationis, sed declarat solum specialem modum denominationis, quæ ex aliquibus relationibus aliorum generum in terminis earum redundat.

Resolutio.

8. Hæc tota sententia et hujus textus interpretatio solum disputationis gratia proposita sit, quoniam in littera Aristotelis simpliciter inspecta, videtur habere non parvum fundamentum, et in ratione stando non improbabiliter defendi posset. Nihilominus tamen nolumus discedere a communi sententia, quæ habet, hunc tertium modum relativorum constituere tertium genus relationum realium, quæ in uno extremo realiter insunt, illudque per se primo referunt ad aliud, quod non iterum refertur per propriam relationem realem quam in se habeat, sed terminat tantum relationem alterius, et inde denominatur. Quod enim aliquæ sint hujusmodi relationes, et inductione constat in scientia et scibili, et similibus, et in sequenti sectione latius tractabitur. Quod vero hæ constituant diversum genus a reliquis, et requirant fundamentum diversæ rationis, ex eo ve[...]

er se probabile, quod habent modum habi-ıdinis valde diversum. Sicut enim ex effec-bus cognoscimus causas, ita intelligere pos-ımus, fundamentum, ex quo oritur in utro-ıe extremo intrinseca relatio, esse diversæ tionis ab eo quod in uno tantum extremo lationem fundare potest. Denique appella-m est hoc fundamentum, mensura et men-rabile, quia hæ relationes potissimum fun-ntur in quibusdam rebus quæ perfectio-m suam habent aliis commensuratam, et sic referuntur ad ipsas, etiamsi in eis non simile aut proportionale fundamentum cor-spondentis relationis.

9. Ex quo patet facile solutio ad quintam ficultatem, quia hic non sumitur mensura dicit habitudinem ad nostram cognitio-m, scilicet, quatenus est medium quo nos possumus ad cognoscendam alterius quan-item, aut molis aut perfectionis; quomodo imus supra, rationem mensuræ non ad-e rebus aliquam rationem realem. Sed nitur mensura pro reali termino vel ob-to, ad quod res aliqua dicit habitudinem, undum quam illi coaptatur seu commen-atur; quomodo scientia comparatur ad ectum scibile, et judicium ad rem cogni-ı, et sic de aliis. Quapropter hæc commen-atio nihil rei est præter habitudinem trans-dentalem talium rerum ad sua objecta, vero est sufficiens fundamentum relationis dicamentalis. Nec refert quod terminus objectum quod dicitur habere rationem nsuræ, possit interdum non existere, nam c non consurget relatio prædicamentalis; autem solum dicimus in tali re esse suf-ens fundamentum peculiaris relationis, e erit realis, si extrema existant, et reli-necessaria concurrant.

SECTIO XIV.

e sufficiens dicta divisio, omnesque relationes comprehendat.

. Hæc est secunda principalis dubitatio erius proposita circa hanc divisionem, in explicandum est quod in sexta difficul-posita in sectione 10 petebatur, quomodo tiones reales omnes ad hos tres modos ucantur.

elatione appetitus ad appetibile, et amoris ad amabile.

. Primum autem omnium inquirebatur, lis sit relatio appetitus ad appetibile, et amoris ad amabile; Aristoteles enim, quamvis in sensu et intellectu exempla posuerit, de appetitu et amore nihil dixit. At vero D. Thomas, hunc punctum attingens in 1, dist. 30, q. 1, art. 3, ad 3, dicit, diversam esse rationem de relatione scientiæ ad scibile, et amoris ad amatum. *Nam* (inquit) *illa est realis in uno extremo tantum, hæc vero in utroque.* Et reddit rationem, quia illa habet fundamentum in scientia, non in scibili, eo quod illa relatio fundatur in apprehensione rei secundum esse spirituale, quod habet in sciente, non in re scita; relatio vero amoris fundatur super appetitum boni; bonum autem non est tantum in anima, sed etiam in rebus, 7 Metaph., text. 8, atque ita hæc relatio habet fundamentum reale in utroque extremo, ideoque relatio etiam in utroque realis est. In qua sententia secutus est D. Thomas Avicennam, lib. 3 suæ Metaph., c. 10.

3. Non explicat autem D. Thomas in quo ex membris positis ab Aristotele ponendum sit hoc fundamentum relationis amoris ad objectum suum, et e converso. Nam in hoc tertio genere collocari non potest, quoniam de toto illo in universum ait Aristoteles, relationem ejus solum esse in uno extremo, alterum vero relative dici solum quia aliud refertur ad ipsum. Neque etiam pertinere poterit ad secundum genus, quia objectum non comparatur ad amorem vel ad appetitum, ut potentia passiva, neque ut effectus alicujus actionis, sed solum ut objectum seu materia circa quam, in quo convenit cum objecto scibili et sensibili. Unde forte dicetur reduci ad primum modum, quia amor fundatur in aliqua convenientia et proportione. Verumtamen, ut supra dicebam tractando de potentia activa et passiva, non est ille modus convenientiæ vel unitatis, qui fundat primum genus relationum. Et deinde idem modus proportionis invenitur inter scientiam aut sensum et objectum, imo tanto major, quanto cognitio per assimilationem quamdam fieri dicitur.

4. Ac præterea non apparet cur scientia aut sensus dicantur mensurari ex objecto, et non etiam amor, quia non minus perfectio amoris mensuratur ex objecto, imo quodammodo majori ratione, quia amor tendit ad res prout sunt in se. Nec satis est dicere fundamentum hujus tertii generis esse mensuram veritatis, quia hoc non est fundamentum adæquatum, nam in sensu non est formalis veritas cognitionis, nec intellectus

ipse, quatenus est potentia, mensuratur quoad veritatem ab objecto intelligibili, sed quoad perfectionem entitativam. Deinde si mensura veritatis est sufficiens fundamentum relationis, cur non mensura honestatis, vel bonitatis amoris? Itaque non video sufficientem rationem cur relatio amoris non sit in hoc tertio genere constituenda; neque cur negandum sit, secundum hoc genus fundamenti et relationis, esse inter omnia ea quæ habent habitudinem ad objecta, et ab eis specificantur, specialem convenientiam, ratione cujus constituant unum genus subalternum relationum, supposito quod de quibusdam, scilicet, de sensu, intellectu et scientia id affirmatur.

5. De relatione autem amabilis seu amati, quamvis probabilis sit sententia Avicennæ, tamen opposita videtur conformior doctrinæ Aristotelis. Primo, quia vel oportebit relationem amoris excludere ab hoc tertio genere, quod est contra dicta, vel in eo admittere relationes mutuas, quod est contra Aristotelem. Secundo, quia differentia constituta inter scientiam et amorem non satisfacit; nam si objectum scibile et amabile comparentur quoad fundamenta (ut sic dicam), utrumque est aliquid intrinsecum et reale in ipso objecto; nam sicut res est in se bona, ita etiam est vera secundum esse, et apta ut intelligatur; nam hoc modo dixit Aristoteles, 2 Metaph., text. 4: *Unumquodque ita est verum et intelligibile, sicut est ens.* Et 9 Met., c. 7, dixit actum esse magis agnoscibilem quam potentiam; hæc enim non possunt esse vera nisi de intelligibilitate, quatenus in rebus ipsis fundatur. Quod si interdum ratio attingendi objectum scibile potest esse extrinseca, etiam ratio amandi sæpe est extrinseca ipsi objecto, ut patet in amore medii propter finem extrinsecum; ergo quoad hæc est eadem proportio. Si vero sermo sit de scibili et appetibili, aut de scito et amato formaliter quatenus talia sunt, utrumque completur per extrinsecam denominationem a potentia vel actu, quod facile constare potest ex iis quæ supra diximus de bonitate, disputatione decima. Denique si consideremus transcendentales habitudines, neutrum objectum secundum id quod realiter est, dicit habitudinem transcendentalem ad potentias vel actus intelligendi aut amandi, sed solum e converso potentiæ vel actus dicunt habitudines ad objecta; est ergo de illis eadem proportione loquendum; sicut ergo scibile non dicitur referri nisi quia aliud refertur ad ipsum, ita neque amabile.

An inter omnem effectum et causam relatio mensuræ intercedat.

6. Juxta hanc ergo sententiam, quæ probabilior apparet, dicendum est ad sextam difficultatem, relationes illas pertinentes ad actus, habitus et potentias appetendi respectu objectorum pertinere ad hoc tertium genus, quod non tantum in mensura veritatis, sed etiam perfectionis, seu in commensuratione et proportione alicujus rei ad objectum fundari potest. Ad replicam autem, quæ ibi fit, quia omnes effectus possent in hoc genere collocari, quatenus per sua principia vel causas mensurari possunt, primo responderi potest concedendo sequelam, si præcise in eis consideretur ratio mensuræ et mensurati, etiamsi alioqui referantur relatione dependentiæ pertinente ad secundum genus, aut similitudinis pertinente ad primum. Quia non est inconveniens, inter duas res sub diversis rationibus diversas relationes consurgere, quod præsertim de relatione exemplati ad exemplar omnes videntur fateri. Verumtamen, quia præter dependentiam effectus a causa, aut similitudinem inter illa, existimo rationem mensuræ non addere aliquam rationem realem, sed denominationem ex ordine ad cognitionem, ideo non opinor possi ibi intervenire specialem relationem realem distinctam ab illa quæ fundatur in causalitate, vel dependentia, vel in similitudine. Et ideo respondetur secundo negando sequelam, quia in hoc tertio genere solum collocantur relationes quarumdam rerum, quæ habent peculiarem modum specificationis extendentia, et quasi commensuratione ad aliud ut ad objectum, vel terminum, vel intrinsecum finem ad quem per se primo et intrinsece ordinantur, ut sunt potentiæ, habitus, actus, et similia. Illa enim terminatio objectiva ut sic non est propria aliqua similitudo, ut per se constat, neque etiam est propria causalitas, ut supra attigimus, disp. 12, sect. 3, num. 17, et ideo relationes, quæ in hac commensuratione ad objectum fundantur, non pertinent ad secundum genus relationum; neque e converso commensuratio vel proportio, quæ est inter causam efficientem ut sic ad suum effectum, pertinet ad hunc tertium modum, quia illa vel est sola causalitas seu dependentia effectiva, vel et

tantum similitudo, quæ inter causam et effectum intervenire potest.

De relatione unionis.

7. Ad alteram partem illius difficultatis de relatione unionis, et similibus, duobus modis responderi potest. Primo, hanc relationem et similes pertinere ad primum genus horum relativorum, nam unio revera est aliqua unitas, vel est quasi via ad unitatem; imo ipsa identitas specifica vel generica, est etiam veluti unio quædam plurium in eadem essentia seu ratione formali; ergo multo magis propria et realis unio inter extrema realia, et distincta in re, poterit fundare relationem ad aliud genus pertinentem. Quapropter, licet unitas numerica alicujus rei simplicis respectu suipsius, vel compositæ etiam respectu totius compositi, non possit fundare relationem realem, tamen unitas numerica totius compositi, quatenus in eo uniuntur partes alioqui realiter distinctæ, est sufficiens fundamentum relationis realis ad idem genus pertinentis. Atque eadem ratione relatio contactus ad idem genus spectat, et relatio etiam propinquitatis, quæ est veluti quædam similitudo imperfecta in loco; sicut etiam coexistentia ad illud genus pertinet, quia est similitudo quædam in existendo, et idem est in similibus. Et juxta hunc dicendi modum, relationes causarum ita distribui possunt, ut sola relatio efficientis causæ ad secundum genus spectet; relatio vero causæ materialis et formalis pertineant ad primum, quia proxima ratio fundandi illas est unio, quia illæ causæ non causant nisi media unione, ut suis locis vidimus; relatio vero causæ finalis ad tertium genus pertinet, eo quod ex speciali ratione sua sit relatio non mutua, ut supra probabiliter diximus, disput. 23, et quia non causat nisi quatenus est ratio ut effectus ordinetur ad ipsam, eique commensuretur.

8. Vel secundo dici posset omnes relationes causarum pertinere ad secundum modum, nam, licet Aristoteles illum præsertim explicuerit in potentia et causalitate activa, quæ notior est, tamen, servata proportione, applicari potest ad singulas causas, quatenus in unaquaque est aptitudo ad suum effectum, et propria causalitas, qua suo modo influit in effectum, et effectus pendet ab ipsa. Et quantum ad causam materialem, videtur hæc sententia consentanea Aristoteli, qui in illo genere ponit relationem potentiæ passivæ, cujus causalitas materialis est. Eadem autem ratio esse videtur de relatione potentiæ informativæ (ut sic dicam) et de causalitate ejus, et de relatione in ea fundata. Et consequenter idem etiam erit de relatione effectuum ad has causas; idemque dici poterit de relatione effectus causæ finalis ut sic ad causam suam, nam ex parte causæ probabilis existimo illam relationem non esse realem, ut dixi. Et juxta hunc respondendi modum, relatio unionis, quæ supponit causalitatem vel aliquam imitationem ejus, reduceretur ad secundum genus relationum; aliæ vero relationes propinquitatis, coexistentiæ, et similes, ad primum genus sine dubio pertinent. Nulla ergo (ut opinor) inveniri poterit relatio, quæ ad hæc genera non facile reducatur.

SECTIO XV.

Utrum relationes tertii generis sint non mutuæ, et in hoc differant a relationibus aliorum generum.

1. Duobus modis possunt relationes dici non mutuæ: primo, secundum specificas rationes relationum; secundo in suprema et generalissima. Priori modo dicetur relatio non mutua, quæ non est ejusdem rationis specificæ in utroque extremo; posteriori autem modo dicetur non mutua, quæ in uno extremo est vera et realis relatio, non vero in alio. Prior significatio inusitata est et impropria; nam si utrumque extremum per propriam suam relationem refertur ad alterum, vere ac proprie referuntur mutuo, etiamsi relationibus diversarum rationum referantur. Unde hæc relativa potius vocantur diversarum rationum, vel, ut alii loquuntur, relativa disquiparantiæ.

Divisio relationum ejusdem vel dissimilis rationis.

2. Sicque relationes mutuæ distingui solent in relationes æquiparantiæ et disquiparantiæ. Nam relationes omnes secundi generis, disquiparantiæ sunt, quia ratio fundandi est aliquo modo diversa in extremis, nam in altero est potentia activa, in alio vero potentia passiva seu dependentia a sua causa, ex quo etiam fit ut termini talium relationum sint diversarum rationum, nam illi proportionate respondent fundamentis, ut superius tactum est, et infra latius dicetur. Relationes vero primi generis interdum sunt ejusdem, interdum diversarum rationum in utroque extremo; relationes enim unitatis, æquipa-

rantiæ sunt, ut recte notavit Alexander Alensis, lib. 5 Metaphys., text. 20, et patet de relatione æqualitatis, similitudinis, identitatis; relationes vero fundatæ in numero seu diversitate secundum proprias et specificas rationes sunt disquiparantiæ, ut patet de duplo et subduplo, et aliis proportionibus, quæ in uno extremo dicunt excessum, in alio defectum. Dico autem, *secundum proprias et specificas rationes*, quia in generica ratione convenire possunt, et secundum eam similiter dici de utroque extremo; sic enim utrumque extremum, tam majus quam minus, dicitur inæquale alteri. Et similiter albedo dicitur dissimilis nigredini, et e converso, cum tamen verisimile sit proprias relationes secundum specificas rationes earum esse distinctas, quia et fundamentum et terminus longe diversa sunt in una quam in alia. At vero relationes tertii generis plus quam disquiparantiæ censentur, eo quod æquiparantia vel disquiparantia dicatur proprie inter extrema realia; in hoc autem tertio genere non censet Aristoteles esse in utroque extremo relationem realem, et ideo non mutuæ dicuntur.

Proponitur difficultas circa relationes non mutuas.

3. De his ergo relationibus non mutuis proprie sumptis intelligitur præsens quæstio, in qua duplici ex capite difficilis est sententia Aristotelis. Primum est, quia non videtur verum relationes tertii generis esse non mutuas, nam si in aliquibus verum esset, maxime in scibili et sensibili; at in his tam est vera relatio realis, sicut in scientia et sensu; ergo. Probatur minor, quia denominatio scibilis et sensibilis, relativa est; imo, et per se ad aliquid, ut Aristoteles ipse in eodem loco fatetur, et patet ex reciprocatione, quia sicut scientia est scibilis scientia, ita scibile est scientia scibile; hæc autem reciprocatio et correlativa denominatio non est per intellectum conficta, sed ex rebus ipsis orta; ergo in utroque extremo est a propria forma et relatione reali.

4. Secundo, quia si ob aliquam causam hæc relatio non est realis in objecto scibili, aut est quia in ipso objecto non est fundamentum reale, aut quia esse scitum in tali objecto non est aliquid in ipso, nec scitur per sui mutationem, sed per denominationem a forma existente in alio; nam præter has nulla alia probabilis ratio occurrit. Neutra autem ex his satisfacit. Prima enim falsum sumit, nam quod objectum sit intelligibile aut sensibile, habet fundamentum in ipsis rebus, et in realibus proprietatibus earum; lux enim visibilis est, quia est talis naturæ secundum quam habet vim sic immutandi potentiam; et res immaterialis, quia spiritualis est, dicitur actu intelligibilis. Secunda vero ratio male colligit, alias etiam relatio agentis in actu non esset realis in ipso, quia sine sui mutatione fit agens actu, et sine additione alicujus formæ absolutæ, quæ in ipso sit. Quod si dicas ipsam potentiam agendi esse intrinsecam, licet conditio, quæ est actio, sit extrinseca, idem dici poterit de objecto, nam aptitudo ut sciatur est intrinseca, et illa potest esse fundamentum, quamvis conditio, quæ est actu sciri, sit quid extrinsecum. Eo vel maxime quod ipse actus sciendi aut sentiendi habet realem dependentiam ab objecto, sicut actio ab agente, quamvis non in eodem genere causæ. Dices, objectum quatenus de se est aptum sciri aut videri, non habere habitudinem ad scientiam. Sed si hoc intelligatur de habitudine relativa prædicamentali, petitur principium, nam hujus rei rationem inquirimus. Si vero intelligatur de habitudine transcendentali, jam supra ostensum est hanc non semper esse necessario prærequisitam ad relationem prædicamentalem; nam etiam in agente principium agendi non semper habet transcendentalem habitudinem ad effectum, ut patet ex iis quæ supra de potentia et actu tractavimus.

5. Tertio est præcipua difficultas, quia terminus relationis est altera relatio existen in alio extremo; ergo impossibile est relatio nem esse realem in uno extremo, et non i alio. Patet consequentia, quia non potes relatio esse realis sine formali termino real Antecedens vero patet, quia relationes di cuntur esse simul natura, definitione et co gnitione, quia nimirum unum est termin alterius.

6. Ex secundo vero capite oriuntur n minores difficultates: nam si relationes n mutuæ admittendæ sunt, non tantum in te tio, sed et in aliis generibus invenientu Antecedens patet, nam imprimis relatio, q est inter Deum et creaturam in ratione cau efficientis et effectus, est secundi generis, tamen est non mutua, juxta sententiam m gis receptam a Theologis. Similiter in pri genere reperiuntur multæ relationes in Deum et creaturas, ut relatio distinctio

ealis, vel similitudinis in esse, aut in ratione ubstantiæ, aut intellectuali gradu; nam, cet sit analoga similitudo, vera tamen et ealis est, et sufficiens ad fundandam relaonem realem, ut supra dixi. Et tamen talis latio, licet in creatura sit realis, in Deo se non potest. Item sumi potest argumenm de relatione unionis inter Verbum et manitatem, quæ est non mutua, et tamen rtinet ad primum vel secundum modum. æterea inter creaturas est peculiaris diffiltas de relatione inter causam finalem et fectum, quam diximus esse non mutuam, tamen pertinet ad secundum genus. Deque relatio dextri et sinistri inter hominem columnam censetur non mutua, ex sentenomnium, et tamen non pertinet ad term genus : nulla enim ratio mensuræ ibi ervenit.

7. Propter hæc ergo et similia, Greg., in 1, 18, quæst. 1, sentit nullas esse relationes n mutuas, quem sequuntur aliqui Nomies.

Assertiones de relationibus non mutuis.

. Duo nihilominus breviter dicenda sunt. mum est, aliquas esse relationes non tuas, id est, reales in uno extremo, et non lio. Hæc est sententia Aristotelis hoc loco, m omnes expositores admittunt, et fere ologi, præsertim D. Thom., 1 p., q. 13, a. et alii statim citandi. Estque sententia a consensione recepta, ut non liceat osophis eam in dubium revocare. Ratio em ejus constabit ex sequenti assertione, nagis ex solutionibus difficultatum. Sedum dictum est, has relationes non mu per se et quasi ex propria ratione sui lamenti inveniri in tertio genere, in aliis minime, nisi veluti materialiter ex peari conditione alicujus subjecti seu extre Ita censeo esse interpretandam Aristotententiam. Et ratio prioris partis sumenda ex peculiari modo specificationis et comsurationis quam habent potentia, habiet res similes, ad objecta sua. Nam forter solum consistit in habitudine quam atura sua habent ad objecta, secundum n ei commensurantur; objectum vero in nullam habet propriam causalitatem, sed nem termini specificantis. Nam, licet ui possit esse movens aut active, aut iter, tamen ut extremum hujus relatiosub nulla harum rationum consideratur, olum est id cui talis res commensuratur. Sub hac autem ratione ipsum non concurrit, ut ordinabile ad aliud, sed solum ut id ad quod aliud ordinatur; et ideo ex vi talis rationis fundandi non oritur relatio in utroque extremo, sed in solo illo quod alteri commensuratur. Hac ergo de causa relationes tertii generis ex propria ratione formali sui fundamenti non mutuæ sunt. In aliis vero hoc non reperitur, ut ex dictis constat, quia frequentius ac fere semper relationes illorum generum mutuæ sunt. Quod si aliquando sunt non mutuæ, id solum est ob peculiarem naturam vel conditionem alicujus rei, ut ex solutionibus argumentorum clarius patebit.

An in relativis non mutuis utrumque extremum realiter referatur.

9. Ad argumenta ergo in primo capite proposita, quæ contra priorem assertionem, et contra primam partem secundæ assertionis procedunt, respondendum est. Et quidem ad primum respondet Cajet., 1 p., q. 13, art. 7, concedendo, etiam in relativis non mutuis utrumque correlativum esse reale, et scibile, verbi gratia, referri realiter ad scientiam. Differentiam tamen inter hæc et relativa mutua ponit in hoc, quod in mutuis utrumque refertur per intrinsecam relationem, non mutua vero, non ita, sed alterum extremum refertur realiter per relationem existentem in alio, et extrinsece denominantem alterum. Quæ responsio videtur habere fundamentum in Aristotele, tum quia inter ea, quæ sunt simpliciter ad aliquid, numerat scibile ut refertur ad scientiam, et sensibile ut refertur ad sensum; non sunt autem ad aliquid simpliciter, nisi quæ realiter referuntur, ut supra diximus; ergo hæc etiam sunt relativa realia ex sententia Aristotelis. Tum etiam quia inferius, in eodem capite, dicit hæc esse ad aliquid, quia alia ad ipsa dicuntur, ubi non ait hæc esse ad aliquid, quia ratio id fingit aut considerat, sed quia alia ad ipsa dicuntur, quod in re ipsa invenitur. Tum præterea quia paulo inferius ait, hæc omnia per seipsa ad aliquid dici, complectens tria genera superioribus sectionibus tractata; quæ autem sola ratione referuntur, non per seipsa, sed per rationem referuntur. Tandem quia metaphysicus non considerat respectus rationis; sed illa tria genera per se pertinent ad prædicamentum ad aliquid, teste Aristotele, et per se etiam cadunt sub metaphysicam considerationem; ergo. Et hanc sententiam

ante Cajet. videtur docuisse Greg., in 1, d. 28, q. 3.

10. Sed hæc responsio Cajetani singularis est, et contradicit D. Thom., 2 cont. Gent., c. 13, ubi ex professo probat, relationes Dei ad creaturas non esse res aliquas extra Deum existentes, a quibus extrinsece denominetur relative. Cum autem inter Deum et creaturas sit relatio non mutua, si vera esset Cajetani sententia, etiam Deus referretur realiter ad creaturas, non quidem per relationem realem in ipso Deo existentem, sed per relationem existentem in creatura. Unde in ratione secunda expresse sumit D. Thomas principium contrarium interpretationi Cajetani, scilicet, *a relatione non denominari aliud quasi exterius existente, sed inhærente.* Ubi bene Ferrariensis interpretatur, id intelligendum esse de denominatione respectiva, qua dicitur aliquid referri ad aliud, nam alio genere denominationis non est inconveniens aliquid denominari relatione extrinseca, ut postea dicemus.

11. Præterea, si scibile refertur realiter ad scientiam per relationem existentem in scientia, interrogo an hoc intelligendum sit de relatione, qua ipsamet scientia refertur ad scibile, vel de aliqua alia relatione distincta. Primum dici non potest, quia una et eadem relatio non potest dare diversis subjectis denominationes diversarum rationum, quales sunt scientiæ et scibilis; nec potest referre eas ad oppositos terminos formales; alias pari ratione eadem filiatio existens in filio posset filium denominare intrinsece et referre ad patrem, et patrem ipsum extrinsece denominare patrem, et referre illum ad filium. Denique una forma specie unum habet formalem effectum; sed relatio est forma, cujus effectus formalis est referre unum ad aliud; ergo una et eadem relatio non potest habere duos modos referendi diversarum rationum. Neque etiam dici potest secundum, nempe esse in scientia duas relationes reales distinctas, aliam qua ipsa scientia refertur ad scibile, aliam, qua refert scibile ad se; hoc enim a nemine hactenus dictum est, et non habet fundamentum in Aristotele, sed potius ei repugnat; dicit enim scibile dici ex eo quod scientia refertur ad ipsum; non ergo agnoscit inter hæc aliam relationem realem, nisi qua scientia refertur ad scibile. Nec etiam est consonum rationi, quia illa pluralitas relationum neque est necessaria, neque habet fundamentum in ipsa scientia, cum in ea tantum sit unica coaptatio et habitudo transcendentalis ad scibile.

12. Dici potest esse duas relationes solum ratione distinctas; hæc enim multiplicatio cum non sit rerum, nec proprie in re, facile admitti potest, et sufficit ad prædictas denominationes respectivas etiam diversarum rationum; sicut idem modus seu eadem dependentia propter solam distinctionem rationis inter actionem et passionem tribuit denominationes diversas agentis et patientis, unam intrinsece, et aliam extrinsece. Verumtamen neque hæc distinctio relationum admitti debet in præsenti, nam etiam ad hujusmodi distinctionem rationis oportet esse aliquod fundamentum in re, quod in præsenti nullum est. Unde non est simile exemplum de actione et passione, nam in mutatione est vera et transcendentalis habitudo ad principium, a quo manat, et ad passum, quod immutat, et ideo est in ea magnum fundamentum ad distinguendum ratione actionem et passionem, ad modum duarum formarum accidentalium; in vero in scientia nullum est fundamentum ad distinguendas etiam secundum rationem relationes diversarum rationum. Accedit universalis ratio, in qua fundatur illud principium D. Thomæ, quod relatio non denominat extrinsece, quia nimirum cum denominatio ejus sit per habitudinem ad aliud, repugnat formam sic denominantem esse in ad quod est habitudo; quod si in eo non est, oportet ut sit in eo quod refertur, quia in relatione non concurrunt per se alia extrema. Denique vix potest mente concipi quidnam sit in scientia, ratione cujus faciat scibile se realiter referri, cum tota ratio scientiæ sit versari circa scibile, et inde non habeat, per se loquendo, illud ad se ordinare.

Solvitur prima difficultas in principio proposita.

13. Ad primum ergo argumentum in principio positum dicendum est, scibile dupliciter posse denominari: primo, mere terminative et quasi passive; secundo, correlative ad scientiam. Primo modo denominatur extrinsece ab ipsamet scientia reali, atque ita illa denominatio dici potest esse in rebus ipsis, non esse per intellectum conficta. Imo ipsa denominatio non sumitur solum ex relatione prædicamentali, quæ est in scientia, sed etiam ex ipsamet forma absoluta, includente transcendentalem habitudinem ad objectum; quod satis insinuavit Aristoteles

cum dixit, intelligibile dici eo quod in eo versetur intellectus; versatur enim non per solam relationem prædicamentalem, sed per proprium actum ad quem consequitur relatio. Secunda denominatio scibilis est respectiva, et hæc solum est per relationem rationis, quia mens nostra ad explicandam illam relationem, quam scientia habet ad ipsum scibile, concipit illud ut correlativum scientiæ. Argumentum ergo solum procedit de priori denominatione. Cum autem Aristoteles, scibile, sensibile et similia ponit inter ea quæ sunt ad aliquid, primo exponi potest, quod per hæc non intelligat tantum hæc extrema, sed relationem intervenientem inter hæc, et sua correlativa, in quocumque eorum sit illa relatio; vel secundo dici potest, ponere hæc extrema inter ea quæ sunt ad aliquid, quatenus hujusmodi denominationes habent a quibusdam relationibus realibus. Et eodem sensu intelligi potest quod ait, hæc esse ad aliquid, quia alia referuntur ad ipsa; esse (inquam) ad aliquid, non tanquam correlativa, sed tanquam termini passive denominati ab his relationibus. Et simili modo dicentur hæc esse per se ad aliquid tanquam termini per se connexi cum relationibus realibus, a quibus tales denominationes recipiunt. Vel aliter etiam dici potest, cum ait Aristoteles hæc dici ad aliquid, quia alia dicuntur ad ipsa, intelligi causaliter, ... si scibile, sensibile, et similia, correlativa sumantur et concipiantur a nobis, ideo ... quia alia referuntur ad ipsa, non quia ... vere ac realiter referantur. Sed dicit ...gorius eamdem interpretationem habere ...um, etiamsi relatio scibilis sit realis, quia non convenit, nisi quia scientia versatur circa illud; sed hoc non recte dicitur, quia si fundamentum illius relationis est tantum habitudo alterius, scilicet scientiæ ad scibile, ...n potest relatio in ea fundata esse realis.

14. Ad secundum argumentum respondetur, causam, ob quam hæc relatio non mutua in altero extremo non est realis in hoc ...io genere, esse quia in uno extremo, verbi gratia, in objecto scibili non est fundamentum reale talis relationis. Neque satis est quod in ipsa re intelligibili aut sensibili sit aliquod fundamentum, ob quod apta sit intelligi aut sentiri, quia illud fundamentum præcise consideratum in ratione mensuræ, non accipitur ut aliquid ordinabile ad aliud, sed solum ut terminus vel objectum cui aliud commensuratur; et ideo dicitur in illo non esse fundamentum relationis, non quia nihil rei sit in ipso, sed quia in illa re nulla est ratio fundandi relationem, quod requiritur ad fundamentum relationis, formaliter de illo loquendo, prout explicatum est supra, sect. 7. Tertium argumentum petit difficultatem gravem de termino relationis, quam tractabimus sectione sequenti.

Circa secundam difficultatem tractatur de relationibus Dei ad creaturas.

15. In secunda parte argumentorum petitur imprimis difficultas, an inter creaturam et Deum sit semper relatio non mutua, etiamsi ad primum et secundum genus relationum pertinere videantur. Quæ est quæstio Theologica, et aliis verbis proponi solet, an nomina, quæ Deo tribuuntur ex tempore per relationem ad creaturam, dicant in Deo relationem realem, vel rationis tantum. Aliqua enim nomina, quæ videntur importare relationem ad creaturam, dicuntur de Deo ex æternitate, quæ interdum dicuntur importare respectum liberum, interdum vero simpliciter necessarium, seu naturalem; ut scientia, potentia, et similes, dicunt respectum naturalem et necessarium; prædestinatio autem, providentia, et scientia visionis dicunt respectum liberum seu non naturalem, quia, absolute loquendo, possent Deo non convenire. Et de his relationibus non dubium est quin non sint reales in Deo, quia ex æternitate non habent reales terminos. Verum est aliquos Theologos existimare, respectum scientiæ et potentiæ, etiam in Deo, esse reales transcendentales, ideoque posse esse independentes ab existentia termini, et non esse variabiles, neque accidentales, sed de intrinseca substantia Dei. Verius tamen existimo (quod alibi latius tractandum est) hæc non dicere in Deo verum respectum transcendentalem, sed tantum, secundum dici, significari ad modum rerum respectivarum, eo quod a nobis concipiantur ad modum earum rerum quæ similes respectus transcendentales includunt. Alioqui enim Deus, quantum ad essentiam suam, est res omnino absoluta, cumque ejus scientia et potentia sit ipsamet essentia ejus, absolutæ etiam sunt ab omni respectu transcendentali, quod etiam supra tetigimus inter explicanda attributa Dei. Et rationem etiam reddidimus, quia potentia Dei non est talis, ut sit per se primo ordinata ad opus extra se, sed eam efficacitatem habet quasi concomitanter, secundum rationem loquendo, et absque ulla ordinatione. Et simi-

liter scientia Dei et voluntas per se primo non versantur nisi circa suam essentiam, inde vero consequenter attingunt vel attingere possunt reliqua sine trancendentali respectu. Sunt ergo hi respectus aut secundum dici tantum; aut, si concipiantur ut relationes secundum esse, sunt tantum relationes rationis, saltem quamdiu termini in re non existunt. Neque de his procedit argumentum supra propositum, sed de quibusdam respectibus qui includunt coexistentiam termini, qui propterea conveniunt Deo ex tempore, quia creaturæ, quæ sunt termini talium respectuum, non existunt nisi ex tempore, ut sunt relationes creatoris, domini, et similes.

Opinio Nominalium de relationibus realibus Dei ex tempore.

16. De his ergo multi Theologi existimant esse relationes reales. Ita tenet Ocham, in 1, d. 30; et ibi Gabr., quæst. 5; Durand., q. 3; Gregor., dist. 28, q. 3, art. 1; Marsil., in 1, q. 32, art. 1. Fundamentum horum auctorum est, quia relatio realis nihil rei addit subjecto seu alteri rei quæ per eam referri dicitur, sed vel est denominatio ex concomitantia extremorum, vel est ipsamet res absoluta quæ, coexistente alia, per seipsam illam respicit, propter aliquod vinculum, vel aliquam connexionem inter eas inventam. Unde fit ut relatio realis possit absque ulla imperfectione advenire alicui de novo, quia advenit sine additione ulla reali et intrinseca, et sine compositione, et consequenter etiam sine ulla dependentia in aliqua re extrinseca, sed ad summum in tali modo denominationis; solum autem hæ imperfectiones possunt hic excogitari; ergo excluditur omnis imperfectio; et alioqui in Deo concurrunt omnia necessaria ad relationem; nam est vera causa efficiens creaturæ, et habet veram potentiam et actionem circa illam; ergo, posito altero extremo, erit in Deo vera relatio realis. Favetque huic sententiæ communis modus denominandi Deum ex his relationibus; tam enim vere ac realiter est effector aut creator creaturæ, sicut unus homo est pater alterius, et idem est de relatione distincti, similis, etc.; ergo vel omnes istæ relationes sunt in Deo reales, aut nullum est fundamentum ad admittendas relationes reales in creaturis. Favet denique huic sententiæ D. Anselmus, in Monolog., cap. 24, ubi cum dixisset Deo nihil posse accidere, quia est invariabilis, objicit sibi: *Quomodo non est particeps accidentis, cum et hoc ipsum quod major est omnibus aliis naturis, et quod illis dissimilis est, illi videatur accidere?* Et respondet: *Sed quid repugnant quorumdam quæ accidentia dicuntur, susceptibilitas, et naturalis incommutabilitas, si ex eorum assumptione nulla substantiæ consequitur variabilitas?* Et subdit inferius hujusmodi esse relationes. Et ne existimetur loqui de relationibus rationis, exemplum addit in relationibus creatis: *Nam ego* (inquit) *nec major, vel minor, nec æqualis vel similis sum homini post annum nascituro; omnes autem relationes has illo nato habere potero sine omni mei mutatione.* Addit vero inferius, hæc quæ sine mutatione rei accidere dicuntur, improprie dici accidentia, et ideo simpliciter verum esse, Deo nullum accidens de novo advenire.

Contraria sententia probatur.

17. Nihilominus tamen plures et graviores Theologi negant hujusmodi nomina significare in Deo relationes reales ad creaturas, quæ ex tempore ei conveniunt. Hæc est sententia D. Thomæ, 1 p., q. 13, art. 7, et cont. Gent., cap. 12; et idem docent his loci Cajet. et Ferrar., et reliqui Thomistæ; Capreolus, in 1, d. 30, q. 1, art. 1, concl. 3, e art. 2, concl. 2 et 3, et ibidem Hispalens. art. 1; Bonav., art. 1, quæst. 3; Richard art. 1, q. 4; Scotus, q. 1; Ægid., quæst. 2 Henric., Quodlib. 9, quæst. 1; et Alens., 1 p q. 35; et in eadem sententia videtur esse Magister, in illa distinctione trigesima. Et sunt qui existiment hanc sententiam tam certa esse, ut altera repugnet sacræ doctrinæ. Verumtamen aliud est loqui supponendo relationem esse rem vel modum ex natura distinctum a fundamento seu subjecto relat et consequenter ei de novo additum, quan de novo refertur, seu relative denominari cipit; aliud vero est loqui de relatione, su ponendo non esse aliquid distinctum a rel absolutis. Facta priori suppositione, sine bio esset absurdissimum, ac fere errone dicere, resultare in Deo relationes reales creaturas ex tempore, quando creaturæ p ducuntur, vel amitti, cum creaturæ mutan Quia juxta hujusmodi sententiam et pon in Deo verum accidens, quia modus ex na rei distinctus a substantia, qui potest in illi, et abesse, accidens est; et conseque necesse est ponere in Deo compositioner substantia et tali modo distincto, ac den mutationem et potentialitatem, ac simili

18. Neque enim dici potest talem relationem esse realem, et non esse in creatura, et referre realiter ipsum Deum ad creaturam, et nihilominus non inesse Deo, sed assistere illi, ut Gilbert. Porret. cogitavit, ut Alensis et alii referunt, Refutatur enim hoc facile, nam si illa relatio realis est, in aliquo subjecto esse necesse est; cum ergo non sit in creatura, erit in Deo. Nisi quis fingat esse subsistentem, quod dici non potest, alias sequitur esse quamdam substantiam creatam assistentem Deo ex tempore, cum sit relatio temporalis et consequenter creata; at illud est plane falsum et inintelligibile; quomodo enim talis substantia referre posset Deum? Item etiam ad illam substantiam esset alia relatio in Deo, quia esset factor ejus, et sic procederetur in infinitum. Quod si dicatur illam relationem esse subsistentem, non tamen alia subsistentia nisi divina, interrogabo an ea sit per unionem hypostaticam: quod dicere tam absurdum esset, ut impugnandum non sit; vel per identitatem: et tunc rursus quæram an id sit per omnimodam identitatem, quæ excludat etiam distinctionem modalem, et sic receditur ab hypothesi quam præmisimus, quod, nimirum, omnis relatio realis de novo adveniens sit modus distinctus. Si vero sit sermo de identitate reali cum distinctione modali, inciditur in omnia inconvenientia illata, et non evitatur quin talis relatio insit Deo non per inhærentiam distinctam, sed per seipsam, sicut etiam in substantiis creatis modi accidentales ipsas afficiunt, eisque inhærent.

19. Verumtamen tota certitudo hujus sententiæ in hoc sensu magis est conditionata, seu consequentiæ, quam consequentis, videlicet quod si relatio realis sit, qualis in ea sententia supponitur, non potest esse in Deo; quia vero antecedens illud incertum est et fortasse falsum, ideo non satis est ut illa conclusio sit certa, prout absolute negat relationes reales Dei ad creaturas. Neque auctores primæ sententiæ in eo sensu loculi sunt, nec prædictam suppositionem admittunt.

20. Si vero supponamus has relationes non esse aliquid rei actu distinctum ab omnibus absolutis, nec potest esse certum has relationes non posse tribui Deo, nec est quæstio magni momenti, sed fere de modo loquendi. Et sane qui putant has denominationes relativas, quæ possunt de novo advenire per solam mutationem alterius extremi sine ulla mutatione ejus rei quæ referri dicitur, esse tantum denominationes extrinsecas ex coexistentia extremorum, satis consequenter loquuntur tribuendo has relationes Deo, quia nullum est inconveniens Deum ex tempore denominari ab aliqua forma reali existente in creatura, ut patet in actione creativa, et in aliis quas Deus ad extra operatur. Et certe D. Anselmus, citato loco, in hanc sententiam multum propendere videtur, quanquam in fine capitis modum illum loquendi ut incertum prætermittat. Nihilominus tamen eam sententiam supra reliquimus ut minus probabilem, minusque consentaneam Aristoteli; quod nunc ex eo confirmare possumus, quod juxta illam nullæ erunt relationes non mutuæ; falsumque erit quod Aristoteles ait, quædam dici relative, quia alia referuntur ad ipsa, alia vero quia ipsa in se habent unde referantur.

21. Ulterius vero etiam supponendo relationem esse quid intrinsecum, non tamen quid distinctum in re, et consequenter nec mutationem nec compositionem faciens, non sequuntur inconvenientia prius illata, etiamsi dicatur Deus ex tempore referri ad creaturas, et ideo illa opinio in eo sensu non est digna aliqua censura. Unde etiam inter Thomistas, Soncinas, 5 Metaph., quæst. 25, ad 4, admittit, relationem dominii, quam Deus habet ad creaturas, esse realem, quia fundatur in vera potentia reali; quod etiam ex parte opinatur Hervæus, 1, dist. 30, quæst. unica, art. 3, licet in modo loquendi conetur sese accommodare communi sententiæ, quod difficile explicat; nec id est mirum, quia revera non est facile rationem reddere cur hoc negandum sit, supposita illa sententia. cum nulla imperfectio sequatur in Deo, ut ex dictis constat.

22. Nihilominus tamen non censeo esse recedendum a modo loquendi D. Thomæ et graviorum Theologorum, quia, etiamsi illa incommoda supra illata non sequantur attribuendo Deo relationem realem in dicto sensu, nihilominus tamen malo modo per intrinsecam formam et entitatem suam referri possit ad creaturas. Hoc enim est proprium entium ejusdem ordinis; Deus autem et creatura omnino sunt diversorum ordinum, ut per se satis constat.

23. Dicuntur autem esse ejusdem ordinis ea, quæ vel sunt extra omne genus, et extra omnem dependentiam, ut divinæ personæ, vel sunt sub eodem genere, ut substantiæ creatæ, vel quantitates, et similia; vel certe

quæ sunt sub diversis generibus, quorum unum potest perfici per aliud, et, e converso, ut sunt genus substantiæ creatæ, et genera accidentium inter se comparata. Et hac ratione, omnia entia creata, quantum ad præsens spectat, dicuntur esse ejusdem ordinis (personæ enim increatæ, ut inter se referuntur, non pertinent ad præsentem disputationem), quia, si sint ejusdem generis, et habent inter se univocam convenientiam, et mutuo se aliquo modo juvant ad perfectionem vel complementum suæ naturæ, vel in individuo, vel in specie, vel saltem in genere. Unde fit ut etiam causalitas, quæ inter hujusmodi entia intercedit, redundet in perfectionem non solum effectuum, sed aliquo modo etiam causarum, vel quia ad agendum ordinantur, vel quia in effectibus conservantur saltem secundum speciem, vel certe quia secundum genus perficiuntur varietate differentiarum aut specierum. Si vero entia creata sint diversorum generum, omnia habent inter se aliquam connexionem, aut secundum rationes genericas, aut secundum specificas, cum proportione eas comparando. In hoc ergo sensu dicimus in præsenti, omnia entia creata esse ejusdem ordinis.

24. Aliter id exponi potest ex Cajetano, 1 parte, quæst. 4, art. 3, ad 4, ubi ait, ea esse diversorum ordinum, quæ habent inter se essentialem dependentiam in ratione causæ et causati; quo modo comparantur omnes creaturæ ad Deum, non tamen inter se, quia, licet interdum ad invicem causentur, non tamen secundum propriam dependentiam essentialem. Sed hæc expositio, licet sit probabilis, et quoad causas extrinsecas satisfaciat, tamen in intrinsecis, scilicet, materiali et formali, non videtur habere locum; sed in eis est specialis ratio, quia comparantur ad effectum, ut partes quæ ad componendum totum ordinantur, et quoad hoc sunt ejusdem ordinis cum illo. Aliam expositionem habet Hervæus supra, sed obscuriorem, minusque satisfacientem, et ideo eam omitto. In dicto ergo sensu asserimus nihil referri ad aliud vere ac realiter per intrinsecam formam, nisi sit ejusdem ordinis cum eo. Ratio autem est, quia relatio realis consistit in ordine unius rei ad aliam; merito ergo ad talem relationem requiritur, ut sit inter extrema ejusdem ordinis.

25. Potestque hoc confirmari ex dictis de scientia et scibili, nam sub ea ratione censentur esse diversorum ordinum, quatenus scientia ordinatur ad scibile, scibile autem ut sic non ordinatur ad scientiam; multo autem magis est Deus alterius ordinis ab omni creatura; ergo multo minus est per seipsum realiter referibilis ad creaturas, quam scibile ad scientiam. Et hoc fere discursu utitur D. Thom. citatis locis, et latius in quæst. 7 de Potentia, art. 11. Divina ergo natura, potentia, et reliqua attributa, tam sunt absoluta in se, tamque abstracta et independentia ab omni ordine creaturarum, ut sive creaturæ existant, sive non, nec secundum rem, nec secundum aliquam veram formalitatem realem referant Deum ad creaturas. Unde nec vere possunt concipi ut sic denominantes vel referentes Deum, sed omnis denominatio quæ ut respectiva concipitur in Deo ad creaturam, est tantum secundum rationem et modum concipiendi nostrum.

26. Neque obstat quod Deus denominetur realiter creator aut Dominus; denominatur enim realiter, extrinsece quidem ab actione reali, et sic dicitur creator; intrinsece vero a potestate reali quam in se habet super rem creatam, et sic dicitur Dominus, vel a scientia, aut amore reali, et sic dicitur sciens vel amans id quod facit. Denique hæ denominationes non sunt reales, nisi prout sumuntur ab aliquibus formis, vel quasi formis absolutis; prout vero relativæ formaliter sunt, tantum fundantur in modo concipiendi nostro.

27. Ad principalem ergo difficultatem in principio positam, concedimus inter Deum et creaturas dari relationes non mutuas, quæ non solum pertinent ad tertium genus seu fundamentum relationum, sed etiam ad primum vel secundum. Neque id est inconveniens, quia non oportet relativa tertii generis in hoc distingui ab aliis, quod in eo omnes relationes sint non mutuæ, et in aliis nunquam, sed in hoc quod in tertio genere semper sint non mutuæ, in aliis vero non semper, sed potius raro. Unde etiam recte exponitur Aristoteles, ut dicebam, quod in tertio genere ex vi formalis fundamenti seu rationis fundandi, relationes sunt non mutuæ; in primo vero et secundo genere, si aliquando sunt non mutuæ, provenit quasi ex materiali re aut subjecto, vel quasi subjecto relationis verbi gratia, in relatione causæ et effectu inter Deum et creaturas, si formaliter solum consideremus rationem potentiæ et actionis potest esse sufficiens ad relationem mutuam tamen in Deo, propter eminentiam suæ entitatis, relatio illa est non mutua; et idem di-

potest de relatione similis aut distincti, et similibus.

28. Relatio autem inter causam finalem et effectum, si non mutua est, reduci merito potest ad tertium genus; coaptantur enim media fini, et sic ab eo speciem sumunt, et suo modo per illum mensurantur.

29. De relatione autem dextri et sinistri nter hominem et columnam, satis dubium est an sit realis ex parte alicujus extremi. Nam, licet forma seu virtus a qua illa denominatio sumpta est, realis sit, et intrinsece existens in animali, in columna vero tantum extrinsece, tamen non satis apparet cur inde riatur relatio realis, etiam in animali, cum la denominatio non fundetur in unitate aliua seu quantitate, ut per se constat. Neque tiam in ratione potentiæ activæ ut sic; alias elatio esset mutua, quia illi correspondet in olumna potentia passiva, vel interdum etiam ctiva deficit, quia non oportet ut virtus mova partis dextræ tanta sit, ut ad movendam olumnam sufficiat. Neque etiam fundatur a relatio in aliqua commensuratione, quia rtus dextra animalis nullam habitudinem anscendentalem dicit ad columnam, neque i commensuratur ullo modo. Non ergo vitur intervenire vera ratio ad fundandam lationem realem, sed videtur illa denomitio orta ex sola comparatione intellectus r quamdam proportionem seu proportioitatem ad dextram et sinistram partem sdem hominis vel animalis. Nam inter has tes est relatio realis mutua sumpta ex disitate situum, cum diversitate virtutum lium in utraque parte existentium; et hinc ilis denominatio translata est ad rem inaatam, locum sinistrum vel dextrum occutem. Quæ quoad denominationem in hoc imilatur relationibus non mutuis, quia damentum illius denominationis solum est uno extremo, et inde redundat in aliud; solent hoc exemplo declarari relationes mutuæ, quamvis vera ac propria relatio is non videatur ibi necessaria. Quia sola rsitas situum ut sic non sufficit ad denoationem dextri et sinistri, ut per se con; diversitas autem virtutis ibi, non est nisi ativa, quia in animali est propria virtus, olumna vero tantum est privatio illius, leo in neutro extremo videtur sufficere elationem realem. Quod si quis omnino defendere illam esse relationem realem mutuam, utatur generali responsione sus posita.

SECTIO XVI.

Utrum formalis terminus relationis sit altera relatio, vel aliqua ratio absoluta.

1. Hæc quæstio suborta est ex sectione præcedente, et est per se valde necessaria ad explicandam naturam relationis, quæ tum ex fundamento, tum ex termino, suo modo pendet; et ob hoc etiam optime in hunc locum cadit, nam in duabus sectionibus proxime præcedentibus explicuimus formalia fundamenta relationum; superest ergo ut consequenter formalem terminum declaremus.

Exponitur quæstionis titulus, et quid sit actu terminare.

2. Est autem advertendum, hic nos non agere de formali denominatione termini ut actu terminantis, sed de ratione seu forma, quæ in ipsa re, quæ est terminus, requiritur ut sit apta ad terminandum. Nam sub priori ratione esse termini seu terminare, non est aliquid in re terminante, sed est denominatio extrinseca, sumpta ex eo quod aliud tendat in ipsam. Sicut, parietem esse visum, non est aliquid in pariete, sed est denominatio a visione respiciente ipsum; nam idem est videri, quod actu terminare visionem, licet voces diversæ sint; nihilominus tamen prærequiritur in pariete aliqua forma, qua constituitur aptus ad terminandam visionem. Sic ergo intelligendum est de termino relationis; dicitur enim actu terminare, solum quia respicitur ab alio, quæ denominatio non est prærequisita ad relationem, sed consequens ad illam, in quo omnes conveniunt. Necessario vero supponitur in termino aliqua ratio et quasi causa formalis, ob quam est terminativus (ut sic dicam) relationis, quia non omne ens potest terminare quamcunque relationem; ergo in unoquoque requiritur aliqua ratio, ob quam est natum terminare hanc vel illam relationem; hanc ergo rationem formalem terminandi in præsenti inquirimus. Et quoniam in superioribus dictum est, terminum relationis debere esse ens reale, et, ut actu terminet, requirere actualem existentiam, ideo ulterius inquirimus an debeat esse ens formaliter relativum vel absolutum; ex quo facile constabit in unaquaque relatione, an proportionatus terminus debeat esse tale ens absolutum, vel tale relativum.

Variæ sententiæ.

3. *Prima.* — Sunt ergo in hac re tres sententiæ. Prima affirmat in omnibus relationibus, tam mutuis quam non mutuis, formalem terminum debere esse relativum. Ita docuit Cajet., 1 part., quæst. 13, art. 7; et Hispalens., in 1, dist. 30, quæst. 1, notab. 3, videtur secundum eamdem sententiam loqui, quamvis nec quæstionem disputet, neque de formali ratione terminandi expresse loquatur. Nonnulli vero ex modernis Thomistis hanc sententiam secuti sunt. Et potest probari primo, quia quodlibet relativum formaliter terminatur ad suum correlativum; ergo formalis ratio terminandi unam relationem est relatio opposita correspondens in altero extremo. Consequentia evidens est; et antecedens probatur, quia relativa sunt simul natura, cognitione et definitione, ut constat ex Aristotele, c. de Ad aliquid, et inferius dicetur; sed nihil horum haberent nisi unum relativum ad aliud formaliter terminaretur; ergo. Probatur minor quoad primam partem, quia si pater, verbi gratia, ut pater non terminatur ad filium, ut filius est relativus, sed ut est hic homo genitus ab illo, ergo pater ut pater non est simul natura cum filio ut filio, sed cum hoc homine ut genito; at vero hic homo prius natura est genitus ab alio, quam habeat relationem filiationis ad ipsum, quia filiatio est proprietas resultans in homine genito; ergo pater, ut pater, erit prius natura quam sit filius ut filius. Et confirmatur hæc pars, quia relatio, ut relatio, non pendet nisi ex fundamento et termino; ergo, si formalis terminus non est altera relatio, per se non pendet ab illa, nec requirit illam; ergo ex se est prior natura quam illa. Similique argumento probantur aliæ duæ partes, quia relatio perfecte cognoscitur cognito fundamento et termino, et aliud non requirit; ergo si terminus unius relationis non est alia relatio, non pendet una in cognitione ab alia; non ergo simul necessario cognoscuntur. Rursus ob eamdem causam in definitione relationis solum ponitur terminus formalis, quia totum esse relationis est ad suum terminum; ergo si terminus unius relativi non est aliud relativum, sed aliquid absolutum, non definietur unum relativum per aliud, et e converso, quod est esse simul definitione. Et confirmatur hoc specialiter in relativis non mutuis, in quibus videtur esse major difficultas, quia alias ad cognoscendam relationem creaturæ, oporteret cognoscere entitatem Dei absolutam et naturam ejus, et similiter ad cognoscendam relationem scientiæ, vel sensus, oporteret cognoscere naturam absolutam objecti scibilis vel sensibilis, quod videtur plane falsum.

4. *Secunda opinio.* — Secunda sententia distinctione utitur, nam de relationibus mutuis idem sentit quod præcedens sententia, propter easdem rationes. De non mutuis autem affirmat terminari ad absolutum, et non relativum, quia hujusmodi relationes terminantur formaliter ad aliquid reale; in terminis autem earum non correspondet aliquid reale relativum, sed absolutum tantum. Hanc sententiam tenet Ferrar., 2 cont. Gent. c. 11, et in eam magis inclinat, quoad posteriorem partem ejus, Hispalensis supra, nam sæpe ait, aliquod divinum attributum absolutum, scilicet, virtutem, potentiam vel aliquid hujusmodi, esse rationem, quod Deus terminet relationem creaturæ ad ipsum. Hanc etiam sententiam sequitur Niphus, 5 Metaph. disp. 14. Eamque quoad relativa non mutua nos postea confirmabimus; quoad mutua vero eadem habet fundamenta, quæ præcedens sententia. Et addi solet argumentum sumptum ex relationibus divinis, quæ mutuæ sunt, et tamen una ad aliam terminatur.

5. Tertia sententia universaliter docet omnes relationes, tam mutuas quam non mutuas, terminari ad absolutum formaliter. Hanc tenet Scot., in 1, dist. 36, q. 1, ubi Lychetus et alii Scotistæ idem sentiunt. Et eam plane sequitur Capreol., quæst. 1, art. 2, ad 3, quem imitatur Soncin., 5 Metaph., quæst. 30, ad 2. Aiunt enim absolutum esse rationem terminandi, requirere tamen relationem seu correlationem concomitantem quando actu terminat, quod est simpliciter verum in relativis mutuis; in non mutuis autem solum secundum nostrum modum concipiendi, ut explicabimus. Atque hanc sententiam censeo esse veram, formaliter et per se intellectam; cur autem hoc addam ex dicendis constabit; oportet enim sententiam hanc distincte proponere et probare in relationibus mutuis, et non mutuis, quia non est æque certa in utrisque, quamvis ex non mutuis ad mutuas non leve argumentum sumatur.

Tertia sententia duabus assertionibus propositis confirmatur.

6. *Prima assertio.* — *Ratio pro assertione.* — Dico ergo primo: in relativis non mutuis

ratio quæ est in uno extremo ad terminandam relationem alterius, non est aliqua relatio opposita relationi alterius, sed est ipsa entitas, vel proprietas aliqua absoluta talis termini. Probatur argumento facto in secunda sententia, quod mihi videtur efficacissimum, nam hæc relatio habet terminum reaem et realiter existentem; sed in illo ternino nulla existit relatio realis correspondens pposita alteri relationi; ergo ille terminus ion per relationem, sed per aliquam rem abolutam constituitur aptus ad terminandum. 'onsequentia est evidens a sufficienti parum enumeratione; major autem et minor robatæ sunt in superioribus.

7. *Effugium Cajetani.* — *Improbatur.* — t Cajetanus effugeret vim hujus rationis, ccogitavit sententiam quam supra refutavius, quod, nimirum, etiam relativa non mua realiter invicem referantur, quamvis retio non utrique insit, atque ita conatur dendere, etiam illud extremum, in quo non t relatio, non terminare relationem altes, nisi quatenus ad illud vicissim refertur. d ea sententia et falsa est, ut ostendimus, ad præsentem rem explicandam nihil conre potest. Nam etsi demus scibile referri liter ad scientiam per relationem in ipsa entia existentem, nihilominus verum est, od Aristoteles dixit, unum ex his extremis referri ad aliud, nisi quia aliud refertur ipsum; ergo prius secundum rationem nese est intelligere relationem scientiæ terarí ad scibile, qaam vicissim scibile rei ad scientiam, cum illud prius sit veluti sa, seu fundamentum hujus posterioris; o ratio terminandi ex parte scibilis non est esse illa relatio qua refertur ad scien. Præterea licet terminare actu, ut supra bamus, sit denominatio extrinseca, ta aptitudo terminandi relationem prædientalem non potest esse denominatio exseca ab opposito relativo, quia ratio terandi supponitur in re ante omnem deinationem ab alio extrinseco; nam in met denominatione extrinseca includitur alis terminatio; ergo aptitudo supponitur alem denominationem, maxime quando inus esse debet res realis, et realiter ens. Quocirca intelligi nullo modo po quod unum extremum constituatur ime aptum ad terminandam relationem ius, per ipsammet relationem realem, est in altero extremo, cum omnis relatio icamentalis consurgat, præsuppositis fundamento, et termino, non quidem actu terminante, sed apto ad terminandum, nam ut actu terminans non supponitur, sed constituitur ex alterius habitudine ad ipsum.

8. *Improbatur aliorum sententia.* — Alii respondere solent, quamvis in scibili, verbi gratia, vel creatore non respondeat nisi relatio rationis, nihilominus relationem scientiæ aut creaturæ non terminari formaliter nisi ad suum correlativum ut sic, et consequenter relationem rationis esse rationem terminandi realem. Sed hæc responsio facile refutatur ex dictis supra de termino relationis realis prædicamentalis; ostendimus enim debere esse rem veram et realiter existentem. Quod sane æquali vel majori ratione verum est de forma illa quæ est ratio terminandi, ac de subjecto quasi materiali talis denominationis; nam si terminus debet esse realis, ergo eodem modo debet esse in re ipsa aptus ad terminandum, alioqui non erit terminus, neque actu, neque aptitudine; ergo hæc aptitudo debet ei convenire per rationem aliquam realem in ipso existentem.

9. Et confirmatur, quia relatio realis non existit nisi existentibus fundamento et termino; sed relatio creaturæ existit, et revera terminatur ad Deum, nulla existente in Deo relatione rationis, non solum quia relatio rationis nunquam vere existit, sed etiam quia, eo modo quo esse potest, nimirum objective in intellectu, non est necesse illam actu esse, id est, considerari, ut relatio creaturæ terminetur ad creatorem; nam etiamsi nullus intellectus talem relationem fingat aut consideret, nihilominus relatio creaturæ vere terminabitur ad Deum. Dices, impossibile esse quin illa relatio sit objective in aliquo intellectu, saltem divino, sive ipse illam immediate efficiat, sive cognoscat ut factibilem suo modo ab intellectu humano. Respondetur, quidquid horum verum sit, esse impertinens ad rem de qua agimus, quia, licet id sit necessarium ex infinita scientia Dei, tamen per se ac formaliter id non postulat relatio creaturæ, quia non respicit Deum ut speculantem (ut sic loquar) relationem rationis, sed ut influentem esse in ipsam; unde si hoc habeat, hoc sufficit ut talis relatio terminetur ad ipsum; relatio autem rationis ut scita ab intellectu divino, est impertinens. Et idem est de sensu et sensibili, et scientia et scibili, nam si per impossibile nullus intellectus de illis consideraret, relatio sensus terminaretur ad sensibile, et scientiæ ad scibile.

10. Sed respondent aliqui, argumentum hoc recte procedere de relatione rationis ut actu existente suo modo, nihilominus tamen ipsam relationem rationis, quatenus est in proxima potentia talis termini, esse rationem terminandi relationem realem alterius extremi. Sed hoc etiam nullius momenti est; interrogo enim, quid intelligant per relationem rationis in potentia proxima. Aut enim intelligunt ipsum fundamentum reale, quod præbet occasionem intellectui, ut per modum relativi illud concipiat, quod non tam est verum fundamentum relationis, quam proxima causa vel occasio inducens humanum intellectum ad talem modum concipiendi, et in hoc sensu relatio rationis in potentia proxima non est nisi res absoluta in tali termino existens, ut, verbi gratia, in Deo est potentia, qua actu influit in creaturam, et sic de aliis; igitur quod relatio creaturæ terminetur ad relationem rationis, ut tantum est in fundamento proximo ex parte Dei, revera est terminari ad aliquid absolutum, quod est in Deo. Aut per relationem rationis in potentia intelligitur ipsamet relatio rationis secundum suum esse essentiæ, quale in ea esse, vel potius fingi potest, et hoc sensu improbabilis mihi videtur illa responsio, quia illa relatio in tantum esse potest, et in ea fingi potest aliquod esse essentiæ, in qua intellectus, verbi gratia, humanus potest concipere rem absolutam per modum relativæ; sed hoc est impertinens et extrinsecum ad naturam et essentiam relationis realis creaturæ, et ut ipsa terminetur ad suum terminum; ergo non potest esse illa ratio terminandi. Et confirmatur ac declaratur, nam Deus ut creator non ideo potest terminare relationem realem creaturæ, quia potest a nobis concipi per modum correlativi, sed quia vere ac realiter influit in creaturam per omnipotentiam suam. Denique in aliis terminis realibus, et in relationib s mutuis, non sufficit esse essentiæ in ipso termino ut relatio consurgat, nisi sit redactum ad existentiam, quia alias est potentiale quid, et simpliciter nihil; ergo multo minus poterit sufficere esse essentiæ vel potentiale relationis rationis, ut sit ratio terminandi relationem realem.

11. *Fonseca ut solvat argumentum.*—Aliam denique responsionem adinvenit Fonseca, lib. 5, c. 15, quæst. 5, sect. 4, ubi dicit, posse relationem rationis actu convenire, verbi gratia, creatori, etiamsi actu non existat, suo modo, id est, objective in intellectu, atque hoc satis esse ut ad illam possit terminari relatio realis; nam, hoc ipso quod relatio realis est in creatura, relatio rationis creatoris actu convenit Deo, etiamsi actu non existat. Quod autem hæc duo separabilia sint, probat, quia homini actu convenit esse animal, etiamsi non existat. Sed hæc responsio non est probabilior cæteris. Nam imprimis, quod assumit, posse formam actu convenire, quando actu non existit, aut magnam continet æquivocationem, aut est plane falsum. Nam actu convenire, si proprie et realiter sumatur, est actu inesse eo modo quo forma inesse potest, scilicet aut inhærendo, aut denominando, aut referendo, vel alia simili ratione; quod autem hoc modo actu convenit, necesse est quod actu existat, eo modo quo existere potest. Quod si actu convenire solum dicit veritatem propositionis per connexionem extremorum abstrahentium ab existentia, illud revera non est actu convenire, sed potius in potentia, et eo modo quo in illis propositionibus intelligi potest actualis veritas, illam non habent, nisi prout sunt actu in aliquo intellectu, ut in superioribus tactum est. Et præterea, sumpto hoc modo, *actu convenire*, non potest vere dici relatio rationis actu convenire Deo, hoc ipso quod creatura existit, quia, ut bene idem auctor argumentatur, talis relatio contingenter et ab extrinseco convenit Deo, etiam post effectionem creaturæ; at prædicata contingentia non conveniunt actu nisi quando existunt; sed illud est proprium prædicatorum, quæ necessario conveniunt subjectis. Responsio vero quam adhibet, limitando subsumptam propositionem, et excipiendo has relationes rationis, primum videtur voluntaria, deinde contra rationem; nam, seclusa actuali existentia unicuique prædicato proportionata, non potest dici prædicatum actu convenire subjecto, nisi vel quia est de ejus essentia, vel certe quia ab illa manat, ut necessariam connexionem et per se cum illa habeat; ergo quotiescunque prædicatum non est hujusmodi, sed mere contingens, et ab extrinseca causa proveniens, sive sit prædicatum reale, sive rationis, in nullo vero sensu potest dici actu convenire, quando actu non existit. Et confirmatur, nam hoc ipsum, scilicet, *actu convenire*, requirit saltem veritatem propositionis; sed hæ propositiones sunt falsæ, Deus habet relationem, vel, actu refertur ad creaturam, quamdiu illa relatio nullo modo actu existit; imo, juxta principia di-

cificæ, tales propositiones non possunt vere ·straħi a tempore, cum simpliciter conti- ·ntes sint.

12. Addo denique, etiamsi demus totum id ·od in illa responsione sumitur, non satis- ·ere, quia ille modus actu conveniendi non ·ficit ad terminum relationis realis. Alias ·trus actu existens posset habere relatio- ·n realem identitatis specificæ ad Paulum ·entia tantum existentem, quia actu conve- · Paulo quod sit homo, etiamsi non existat, ·a ab intrinseco est homo ; ergo etiam actu ·veniet illi relatio realis identitatis specifi- ·cum Petro, etiamsi illa relatio actu non ·stat ; ergo, e converso, ut relatio realis ·stat in Petro, satis erit quod alia si- ·s, et fundamentum ejus actu conveniat ·lo, licet non existat.

·3. Nullus est ergo tergiversationi locus, · admissa communi doctrina de relativis ·mutuis, evidenter sequitur terminum il- ·relationis esse aliquid absolutum, for- ·ter ac per se loquendo. Addo autem hæc ·a verba, quia interdum potest continge- ·t terminus alicujus relationis non mu- ·sit aliqua relatio realis, non tamen op- ·a alteri relationi, nec reciproca illi. Ut, · gratia, scientia de aliqua relatione, aut · qui directe ac per se primo tendat in ·am relationem, refertur realiter ad il- ·elationem ut ad objectum seu mensu- · unde constat quod, sicut objectum ta- ·entiæ est relatio, ita etiam terminus re- ·is talis scientiæ erit relatio, non tamen ·liter ut relatio opposita relationi illius ·iæ, sed potius ut materia circa quam ta- ·ientia versatur, et quæ supponitur ad ·onem ejus, et ideo veluti materiale quid ·quod illa res scita sit relatio. Et hoc · dicimus, rem absolutam terminare hu- ·di relationem, seu quæ per modum ·tæ se gerat ; denique res ipsa scita ·ata, qualiscunque illa sit. Dices : quid ·ectum scitum sit aliqua relatio rationis? ·ndetur : etiam relatio transcendentalis ·scientiæ terminabitur ad illam, erit ta- ·ncapax illa scientia relationis prædica- ·lis ad suum objectum, propter defec- ·rmini realis.

Assertio secunda.

·*Relationes mutuæ ad absolutum termi-* ·. — Dico secundo : etiam in relatio- ·mutuis formalis ratio terminandi est ·latio opposita, sed aliqua ratio absoluta, quæ est fundamentum formale relationis oppositæ. Hanc assertionem intelligo per se ac formaliter, sicut præcedentem explicavi : generalis enim regula est illam rem seu rationem formalem, quæ in uno relativo mutuo est proxima ratio fundandi relationem ad aliud, esse etiam proximam et formalem rationem terminandi relationem alterius ad se. Ut, verbi gratia, si in Petro proximum fundamentum habendi in se relationem filiationis est tota substantia ejus quatenus producta per talem generationem a Paulo, hæc eadem est ratio ob quam Petrus potest terminare relationem paternitatis Pauli ad ipsum ; et e converso, quia in Paulo potentia generandi, supposita tali generatione ut conditione necessaria, est proximum fundamentum relationis paternitatis, ideo etiam est proxima ratio, ob quam Paulus potest terminare filiationem Petri ad ipsum. Idem est in relationibus primi generis, nam albedo, quæ in hoc albo est fundamentum similitudinis ad aliud, ob unitatem formalem cum ipso, est etiam proxima ratio terminandi relationem similitudinis alterius ad ipsum. Quocirca si verum est, interdum posse unam relationem esse proximam rationem fundandi aliam relationem, ut, verbi gratia, paternitas similitudinem, tunc illa paternitas quæ in uno patre fundat similitudinem ad aliud, erit in illo ratio terminandi relationem alterius ad se : in eo tamen non se gerit formaliter ut relatio, neque opponitur relative illi relationi, quam terminat per seipsam, sed opponitur per aliam relationem, quam in se fundat, et ideo tunc perinde se gerit ac si esset forma absoluta, et in hoc sensu dicimus formalem terminum esse aliquid absolutum, per se loquendo.

15. Solet autem hæc assertio probari ex eo quod, cum relatio definitur esse accidens cujus totum esse est ad aliud, per illud aliud non potest intelligi altera relatio, quia alias vel non daretur unum supremum genus relationis, sed duo, vel idem poneretur in definitione suiipsius. Et simile argumentum est, quia similitudo in communi non potest referri ad aliquam relationem, quia alias referretur ad aliam similitudinem, cum sit relatio æquiparantiæ ; at præter similitudinem in communi non potest esse alia similitudo. Verumtamen hæc argumenta prætermitto, tum quia per extrinseca desumuntur, et rem non declarant ; tum etiam quia attingunt difficultatem tractandam sectione sequenti ; quæ

quidem facilius et commodius expedientur juxta hanc nostram sententiam, quamvis fortasse ob eam solam causam non sit simpliciter necessaria.

16. *Prima ratio conclusionis.* — Primo ergo probatur hæc conclusio ex præcedenti, nam ex eo quod in relativis non mutuis videmus relationem unius extremi non terminari formaliter ad relationem alterius, colligere possumus, quod, licet in relativis mutuis sit relatio realis in utroque extremo, una non tendit in aliam formaliter, sed simul et concomitanter una tendit in subjectum seu fundamentum alterius, et e converso. Probatur hæc illatio, nam si per impossibile in altero extremo impediretur relatio, conservato toto fundamento ejus, nihilominus relatio alterius extremi posset ad illud terminari; ergo signum est illas duas relationes esse simul per concomitantiam, et non per formalem terminationem unius ad aliam. Consequentia est evidens, et antecedens patet, quia, ut in superioribus visum est, non solum in relationibus tertii generis, sed etiam secundi et primi, quando unum extremum tale est, ut non possit fundare relationem, nihilominus est aptum ad terminandam relationem alterius, ut patet in Deo ut terminante relationem creaturæ ut sic; ergo quacunque ratione contigerit, alterum extremum manere cum fundamento et sine relatione, nihilominus manebit sufficiens ad terminandam relationem alterius extremi; est enim eadem ratio, nam quod unum fundamentum, seu extremum sit aptum necne ad fundandam propriam relationem, est per accidens ad terminationem alterius. Unde, si per intellectus præcisionem separetur relatio a tali extremo, intelligitur manere æque sufficiens ad terminandam aliam relationem, ac illud extremum, quod non est capax relationis. Ergo signum est relationes mutuas esse simul propter concomitantiam, et propter conditionem extremorum, quæ apta sunt ad fundandam relationem, non propter formalem terminationem unius relationis ad aliam sibi correspondentem.

17. *Secunda ratio conclusionis.*—Secundo argumentor, quia commune axioma est, posito fundamento et termino, resultare relationem prædicamentalem, et non alias; ergo terminus unius relationis non potest esse relatio opposita. Antecedens certum est omnium consensu, et constat ex supra dictis de natura hujus relationis. Unde etiam Scotus, licet excipiat relationes quas vocat extrinsecus advenientes, tamen consequenter negat illas pertinere ad hoc prædicamentum, et nos infra ostendemus, illas vel nullas esse, vel non nisi alias a transcendentalibus, disputatione sequenti. Necesse est autem axioma illud intelligi de termino formali et proximo, et quasi in actu primo (ut sic dicam), de quo etiam nos in præsenti quæstione disputamus, ut diximus. Non enim potest intelligi de termino terminante quasi in actu secundo (ut ita loquar). Nam de illo termino ut sic, non est verum quod illo posito cum fundamento sequatur relatio, nam potius ipse constituitur in ratione termini actu terminantis per ipsammet relationem ut actu tendentem in ipsum, et extrinsece denominantem ipsum denominatione terminativa. Rursus nec potest intelligi de termino materiali et remoto, quia illo tantum posito cum fundamento alterius extremi non est necesse resultare relationem ut per se constat, et facile potest exempli ostendi; ergo intelligendum est illud principium de termino formali, et quasi in actu primo proximo. Et hinc facile probatur prima consequentia, quia una relatio non consurgit ex positione alterius, quia illa particula *ex* dicit antecessionem aliquam naturæ vel originis; una autem relatio prædicamentalis non antecedit alteram relationem sibi correspondentem, neque una dicit ex altera originem, ut per se constat in omnibus creatis de quibus loquimur; alias non essent simul. Cum autem relatio dicitur resultare posito fundamento et termino, sensus indubitatus est, positionem fundamenti et termini antecedere, seu præsupponi ordine naturæ, et inde statim resultare relationem, quod et proprietate ipsius locutionis manifestum est, et ex re ipsa, quia in relativis mutuis utraque relatio simul resultat, positis fundamentis et terminis.

18. *Tertia assertionis ratio.* — Tertio argumentor confirmando et declarando illud principium, scilicet : *Id quod in unoquoque extremo est ratio fundandi propriam relationem, est ratio terminandi alteram correlationem.* Nam, sicut ratio fundandi est illa, per quam convenienter redditur proxima causa, ob quam talis res habet relationem ad aliud, ita ratio terminandi est illa, per quam redditur proxima causa, ob quam res est talis, ut ad ipsam altera referri possit: hæc autem causa ex eadem forma vel ratione sumitur in relativis mutuis; ergo. Major videtur

e nota ex terminis. Minor declaratur inductione; nam, sicut album aptum est ad fundandam relationem similitudinis, quia habet albedinem, et ipsa albedo est aptum fundamentum, quia habet talem unitatem formam, ita etiam idem album est aptum ad terminandam relationem alterius, quia habet albedinem ejusdem rationis vel unitatis cum albedine alterius. Non enim aliud album refertur ad hoc, quia in hoc est relatio similitudinis, sed quia in hoc est albedo, sicut et in alio, alioqui non esset similitudo in albedine, sed esset similitudo in similitudine. hinc potest percipi ratio a priori, nam similitudo ut sic est in albedine, verbi gratia; versatur ergo inter alba ut sic, et ea refert ut similia; ergo sicut ex parte unius fundatur in albedine, ita ex parte alterius terminatur ad albedinem.

19. Idem facile constat in relationibus disparantiæ; nam Petrus, verbi gratia, ideo refertur ad Paulum ut ad patrem, quia genuit ipsum, et non quia Paulus refertur ad eum, formaliter distinguendo relationem a generatione; nam præcise in ea ratione sistendo intelligimus esse sufficientem causam ex parte generantis ut filius referatur ad ipsum. Eadem est autem causa ex parte ejus, in quam in ipso resultat relatio paternitatis. Idem est de ipsa paternitate, si rationem ex parte termini reddamus; ideo enim relatio paternitatis, quæ est in Paulo, terminatur ad Petrum, quia genitus est ab ipso, et hoc præcise concipimus sufficientem causam ex parte termini. Atque ita in universum, cum relatio essentialiter requirat duo, scilicet fundamentum et terminum, ex parte utriusque potest reddi ratio cujuscunque relationis, et illa, quæ vere et proxime redditur ex parte termini ut sic, est ratio terminandi, sicut quæ redditur ex parte subjecti, fundamentum, seu ratio fundandi.

20. Ratio autem, quæ ex parte termini reddi potest, nunquam est altera relatio, si formaliter loquamur, et non tantum concomitanter vel identice. Quanquam enim pater non referatur ad filium, nisi cum filius referatur ad ipsum, non tamen hæc est ratio quæ ex parte termini reddi possit, cur pater referatur ad filium, scilicet, quia filius refertur ad ipsum, sed præcise quia genitus est ab ipso; nam una relatio nullo modo est ratio alterius, nec ex parte termini, nec ex parte fundamenti, alias non essent simul natura; nam, quæ esset ratio alterius, ut sic esset aliquo modo prima, maxime cum sit sermo de ratione reali et formali suo modo ex parte termini. Ratio ergo hæc semper est aliquid aliud distinctum a relatione, et consequenter aliquid absolutum, quod non est aliud in relativis mutuis nisi illud ipsum quod in unoquoque fundat relationem ejus, nam illud est ratio terminandi relationem alterius. Quia præcisa relatione, nulla alia ratio est propinquior, neque magis necessaria, ut in inductione facta satis declaratum est.

21. *Objectioni satisfit.* — Dices : in relativis non mutuis non potest hæc regula servari, quia in termino unius relativi non est fundamentum reale alicujus relationis. Respondetur, semper intelligi aliquid proportionabile. Ut, verbi gratia, si relativa non mutua sint secundi generis, ut est inter creatorem et creaturam, ratio terminandi relationem creaturæ ex parte Dei, est ipsa potentia creandi ut actu influens. Quia si alioqui Deus non esset incapax relationis, illamet deberet esse fundamentum relationis creatoris ad creaturam. Et quia si velimus rationem reddere ex parte termini relationis creaturæ, non est alia, nisi quia Deus per suam omnipotentiam creavit illam. Et idem facile intelligitur in relationibus mutuis, quæ esse possunt in primo genere, ut est relatio similitudinis, aut distinctionis inter creaturam et Deum. In tertio autem genere, ratio terminandi ex parte scibilis, verbi gratia, et similium objectorum, est uniuscujusque entitas, prout in ea est quædam aptitudo objectiva, ut circa illam possit talis actus, vel habitus, aut potentia versari, quæ potest nominari veritas aut bonitas, vel quid simile; illa enim aptitudo est ratio quæ reddi potest ex parte objecti, seu termini talis relationis; ideo enim scientia versatur circa tale objectum, quia talem habet veritatem, seu intelligibilitatem, et sic de aliis.

22. *Ratio quæ nequit fundare relationem cur terminare possit.* — Quod si inquiras cur hujusmodi aptitudo vel ratio, quæ non est sufficiens ad fundandam in se propriam relationem, sit sufficiens ratio ad terminandam relationem alterius, respondetur causam esse, quia ad fundandam relationem necessaria est ordinabilitas ad aliud (ut sic dicam) ex parte ipsius fundamenti, atque ita requirit quod sint ejusdem ordinis. Ad terminandam autem relationem, non est necesse ut terminus sit ordinabilis ad aliud, sed ut aliud sit

ordinabile ad ipsum, et ideo potest terminus habere realem aptitudinem ad terminandum, etiamsi non sit ejusdem ordinis cum alio extremo, quod ad ipsum ordinatur.

Aliarum opinionum fundamentis satisfit.

23. Ad fundamenta aliarum opinionum respondendum superest. Et imprimis negatur relativum formaliter terminari ad correlativum ut sic, quod manifeste constat in relativis non mutuis, quia ubi non est correlativum, non potest alterum relativum ad correlativum terminari. Inde vero intelligimus, etiam in mutuis, quamvis relativum ad correlativum terminetur, non tamen formaliter, ita ut relationes ipsæ inter se et ad se tendant, sed una tendit ad fundamentum alterius, et e converso, ut declaratum est.

24. *Relativa quomodo sint simul natura.*— Ad primam vero objectionem de simultate naturæ respondetur, potius inde inferri oppositum, quia relatio est posterior natura quam terminus ejus, ut in actu primo seu formali ad terminandum sufficienter constitutus est, quia ex fundamento et termino consurgit relatio, ut diximus. Imo aliqui auctores, qui opinantur relationem esse quid distinctum, putant effective fieri a termino. Si ergo una relatio esset terminus alterius, ex positione unius resultaret alia, et ita non possent esse simul natura. Dicuntur ergo simul natura, quando mutuæ sunt, quia cum resultat una ex fundamento et termino, resultat alia omnino concomitanter absque ullo ordine prioris et posterioris inter se, et hoc est esse simul natura. Fundatur autem hæc simultas, non in formali habitudine earum inter se, sed in necessaria connexione quam habent in fundamento et termino, quia neutra insurgere potest, nisi jam positis suo fundamento et termino, et illis positis ambæ statim necessario consurgunt. Et alioqui formale fundamentum unius est formalis terminus alterius, et e converso; ex quo fit ut necessario simul sint posita in re fundamentum et terminus utriusque, nam sunt eadem, commutata proportione, ut explicui; atque ita tandem efficitur ut ipsæ relationes necessario simul consurgant, et duratione, quia utraque æquali necessitate resultat ex termino et fundamento quamprimum ponuntur, et natura, quia nullum inter se habent ordinem. Hoc igitur modo correlativa ipsa formaliter sumpta, ut correlativa sunt, si sint mutua, sunt simul natura; si vero sint non mutua, cum neque duratione sint simul, nec natura esse possunt.

25. *Occurritur objectioni.* — At vero si hæc comparatio fiat inter unum relativum et terminum ejus in actu secundo, seu ut actu terminantem, sic dici possunt simul natura formaliter, quia, ut supra dictum est, terminus ut sic terminans formaliter constituitur per extrinsecam denominationem a relatione, qua in illum tendit; unde illa posita sic denominatur, et illa ablata desinit esse hoc modo terminus, nihil intrinsecum amittendo, ut per se notum est. Relatio autem non prius natura est, quam terminetur ad aliud; est ergo simul natura cum termino ut terminante. Dices : ipsa relatio est veluti causa formalis illius denominationis termini actualis; ergo est prior natura. Respondeo, non esse proprie causam formalem, licet propter denominationem ad eum modum a nobis concipiatur, et ideo non intercedere ibi veram prioritatem naturæ, quia relatio sine alia causalitate, solum quia ex intrinseca sua essentia respicit terminum, illum denominat terminantem. Sicut visio denominat rem visam sine vera causalitate, sed ex eo solum, quia est cum tali intrinseca habitudine; unde sicut non prius natura est quam habeat illam habitudinem, ita non prius natura est quam denominet objectum visum.

26. Quod maxime verum est loquendo de his formis in concreto, id est, de relativo, a vidente; nam loquendo de abstractis, potest aliquo modo concipi relatio, ut prior natura quam relativum, eo modo quo inter formam, præsertim inhærentem, et effectum ejus formalem, potest esse prioritas naturæ. Nam relatio est forma relativi; relatio enim abstracte concepta proprie non refertur ipsa ad terminum, sed est qua subjectum refertur, et ideo quamdiu ipsa concipitur ut prior quam afficiens actu subjectum, nondum concipitur referens ad terminum, et ideo mirum non est quod ut sic sit etiam prior ipsa relatio, quam denominatio termini terminantis. Et forte hic potest applicari distinctio, qua utitur a Cajetanus, de relatione signata vel exercita, nam tunc concipitur relatio, ut nondum exercens actum referendi, sed secundum suam abstractam rationem. Adhuc tamen sic concepta, est simul natura cum altera ratione opposita, in relationibus mutuis, quia etiam relationes in abstracto sumptæ omnino simul consurgunt, posito utroque fundamento.

27. Denique ut nihil omittamus, addi posset, etiam relationem abstracte conceptam, licet non ut quod, saltem ut quo, tendere in terminum, nam est forma qua relativum respicit terminum, et quia quantumvis in abstracto consideretur, semper ejus essentia consistit in formali habitudine ad terminum. Et sub hac consideratione, quamvis intelligatur aliquo modo prior quam relativum, etiam sub ea ratione tendit suo modo in terminum, et consequenter denominat illum actu terminantem, non integrum relativum, sed relationem ipsam. Ex his ergo satis constat quomodo relationes oppositæ sint simul natura, et relatio etiam et terminus ut actu terminans, non vero relatio, et terminus in actu primo, seu quantum ad rationem terminandi; ilo enim etiam tempore antecedere potest, quando fundamentum in alio extremo non est positum, et posito etiam alio extremo semper antecedit ordine naturæ, quia ex illo fundamento resultat relatio, ut declaratum est.

28. Ad argumentum ergo primæ sententiæ respondetur in forma negando sequelam, nimirum, patrem ut patrem non esse simul natura cum filio ut filius est, sed ut est hic homo genitus; imo sicut hic homo, ut genitus, est prius natura quam ut filius, ita etiam est prius natura quam pater ut pater, quamvis sit posterius natura quam hic homo ut generans. Et ideo, quamvis pater ut sic terminetur ad hunc hominem ut a se genitum, nihilominus non prius natura terminatur ad illum quam in ipso sit filiatio, non propter terminationem formalem ad ipsam filiationem, sed propter simultaneam concomitantiam omnino necessariam, ut declaratum est. Propterea, licet hic homo, ut genitus, sit prius natura quam ut filius, tamen in illo priori ut sic nondum intelligitur in patre paternitas; ideo verissime etiam dicitur, prius natura esse hunc hominem ut genitum, quam in patre sit paternitas, nam ex positione hujus termini in fundamento, quod est in generante, resultat paternitas.

29. Ad confirmationem concedo, formaliter loquendo, unam relationem non pendere ab alia, nego tamen inde sequi non esse simul natura, naturaliter loquendo. Et horum primum, præter omnia dicta, confirmo Theologico exemplo, juxta quamdam opinionem D. Thomæ, nam in Christo Domino, secundum D. Thomam, non est realis filiatio ad matrem, in Virgine vero est realis relatio maternitatis ad Christum; signum est ergo unam ex his relationibus non pendere essentialiter et formaliter ab alia; alias non posset una manere sine alia, etiam de potentia absoluta; et similiter est signum unam non esse formalem terminum alterius, quia etiam non potest relatio sine suo termino conservari. Quæ omnia principia sunt certa in doctrina D. Thomæ, et ideo censeo hoc argumentum valde efficax ad hominem contra Cajetanum, et Thomistas qui eum sequuntur. Dico autem formaliter non pendere unam relationem ex alia; nam concomitanter possunt dici aliquo modo invicem pendere, quia non potest esse una sine alia ex natura rei, imo nec de potentia absoluta, saltem nisi aliquo modo mutetur fundamentum alterius extremi, et fiat incapax relationis, ut ab opinionibus de relatione filiationis in Christo abstrahamus. Atque hinc facile declaratur altera pars, nimirum, ex prædicto modo independentiæ non sequi, relationes non esse simul natura. Nam potius si proprie ac formaliter una ab alia penderet, non posset non esse una prior natura alia, quia ipsamet dependentia est quædam posterioritas naturæ; quia vero habent necessariam concomitantiam, qua non potest esse una sine alia, absque ullo ordine inter se, ideo sunt simul natura.

30. *Relativa ut sint cognitione simul.*—Ex his præterea constat quid dicendum sit de simultate cognitionis, quod in secundo argumento contrarii fundamenti petebatur. Nam eadem proportione dicendum est, formaliter et immediate relationem non pendere in cognitione, nisi a suo termino secundum propriam rationem terminandi, et non secundum relationem oppositam, quod recte probat argumentum. Et in relativis non mutuis est manifestum, nam ut cognoscam relationem servitutis creaturæ ad Deum, non oportet cognoscere relationem realem dominii in Deo, quia nulla est; neque etiam necesse est fingere relationem rationis in Deo; hoc enim non pertinet per se ad cognitionem alterius relationis, sed si in nobis fit, provenit ex imperfecto modo cognoscendi nostro; Angelus enim, et Deus ipse comprehendit in creatura relationem servitutis, nullam fingentes in Deo relationem rationis. Dices: nonne necesse est cognoscere Deum ut dominum, ad cognoscendam creaturam ut servam? Respondetur necessarium esse cognoscere Deum ut dominum realiter, non relative secundum rationem. Est autem Deus realiter

..s simpliciter, ut quæst. 7 de Potent., art. 10, ad 4, et sæpe alias, D. Thomas notavit : primo per potestatem realem coercendi subditos; secundo, quia ad ipsum terminatur relatio realis servitutis, quæ est in creatura ; et utroque modo necesse est cognoscere Deum ut dominum ad cognoscendam relationem servitutis creaturæ. Nam primum, id est, potestas coercendi subditos, est ex parte Dei ratio terminandi relationem servitutis, et ideo cognitio ejus quasi antecedenter et causaliter est ratio cognoscendi relationem servitutis ; nam, sicut illa relatio consurgit ex vi illius termini et fundamenti, ita cognosci non potest, nisi cognito tali termino et fundamento. At vero secundum convenit Deo per actualem tendentiam respectivam creaturæ in ipsum, denominatione tantum extrinseca, et quia non potest cognosci relativum ut sic, nisi ut terminatum ad suum terminum, ideo sub ea ratione non antecedenter, sed concomitanter cognoscitur Deus ut dominus. Atque hoc, quod in hoc exemplo declaratum est, habet locum in relatione creaturæ, et omnibus non mutuis.

31. Neque ratio superius facta contra hoc est alicujus momenti ; concedimus enim non posse cognosci relationem servitutis non cognita in termino aliqua ratione absoluta, non tantum omnino simul, sed etiam antecedenter seu causaliter, ut dixi ; non est tamen necesse ut illa ratio absoluta exacte, aut prout in se est, cognoscatur, nam satis est quod abstractive, vel sub aliqua confusa ratione apprehendatur, quanquam quo terminus perfectius fuerit cognitus, eo perfectior erit cognitio relationis. Quæ omnia facile declarantur in dicto exemplo, nam ad cognoscendam relationem servitutis, quam creatura habet ad Deum, necesse est saltem in communi cognoscere Deum habere superiorem quamdam potestatem in creaturam, ratione cujus potest aut illi præcipere, aut de illa disponere suo arbitrio, et quanto amplitudo hujus potentiæ magis fuerit cognita, tanto perfectius cognoscetur qualis sit illa servitus ; nec fieri potest ut Angelus vel Deus ipse cognoscat hanc servitutem, nisi cognoscendo in ipso talem potentiam. Non oportet autem ut Angelus, verbi gratia, qui in creatura naturaliter intuetur relationem servitutis, naturaliter etiam intueatur potentiam Dei in seipso, sed satis est quod abstractive et ex effectibus cognoscat talem Dei potentiam. Multoque minus necesse est cognoscere totam Dei naturam, vel alia attributa, formaliter ac per se loquendo, quia illa ut sic non sunt ratio terminandi talem relationem. Atque ad hunc modum facile est idem intelligere in relatione creaturæ, ut est effectus Dei, vel scientiæ, aut sensus, et in aliis non mutuis.

32. At vero in relativis mutuis partim eadem est ratio, partim diversa. Est enim eadem ratio quantum ad formalem dependentiam cognitionis a termino ut sic, et non a correlativo ut sic ; hoc enim etiam in relativis mutuis verum est. Nam ut cognoscam in aliquo homine relationem patris, satis est ut cognoscam esse in mundo alium hominem ab illo genitum, etiamsi ibi sistam, et non cognoscam in alio extremo relationem filiationis ; et juxta opinionem D. Thomæ, Angelus, etiam malus, per virtutem naturalem (si non impediebatur) intuebatur in beata Virgine relationem maternitatis ad hunc hominem Christum, et tamen non intuebatur in Christo relationem filiationis ; ergo habebat cognitionem unius relativi cum intrinseca dependentia ab ejus termino, sine cognitione correlativi ut sic. Nec enim probabile est, necessarium fuisse Angelo fingere aliam relationem rationis in uno extremo, ut alteram valeret cognoscere ; idem ergo est in qualibet ali relatione mutua, nam quoad hoc eadem es omnium ratio.

33. Quoad concomitantiam vero est nor nulla diversitas, quia ex natura rei, cognit una relatione mutua, necessario simul cogn scitur alia, saltem concomitanter. Nam sic relatio est per quamdam resultantiam, posi fundamento et termino, ita cognoscitur c gnitis illis, cum comparatione eorum inter s Quia ergo hæ relationes mutuæ saltem p concomitantiam simul resultant positis fund mento et termino, ideo consimili ratione s mul cognoscuntur cognitis et inter se colla fundamento et termino ; et quia hoc neces est ad singularum relationum cognitione ideo consequenter fit ut, una cognita, sim concomitanter cognoscatur alia. Quod in n bis speciali ratione necessarium est, quia n cognoscimus has relationes prout in se su sed solum cognoscendo et inter se con rendo fundamenta et terminos ; ex quo pr terea oritur ut etiam illa extrema, quæ n habent mutuam relationem, per modum c relativorum mutuorum cognoscamus ; et i e etiam fit ut ubi uni relationi non corresp n det altera relatio realis, nos concipiamus a-

ationem rationis, ut ita concomitanter co-:noscamus utrumque extremum per modum orrelativi. In cognitione autem perfecta re-um, prout in se sunt, id non est necessa-ium quoad relativa non mutua, ut dictum st. Quoad relativa vero mutua, est eadem el major necessitas, aut quia relationes non istinguuntur actu a parte rei a suis fun-amentis, aut si fortasse distinguuntur ex itura rei, sunt ita conjunctæ et connexæ im fundamentis simul existentibus, et inter collatis, ut non possit cognosci respectus iius ad aliud, quin cognoscatur etiam vi-ssim respectus alterius ad alterum. His 'go modis intelligendum est correlativum se simul cognitione cum suo termino, vel im suo correlativo.

34. *Relativa quomodo sint simul defini-ne.* — Ad tertiam autem partem illius fun-imenti, quæ erat de simultate definitionis, dem prorsus modo respondendum est. im definitio non est nisi cognitio quædam, in mente sit, vel signum cognitionis, et nsequenter rei cognitæ, si sit in voce; et eo in tantum possunt relativa esse simul de-itione, in quantum sunt simul cognitione. t igitur proportionali modo dicendum, um relativum, formaliter loquendo, non finiri per aliud correlativum, sed per um terminum, quem essentialiter respicit. o Scotus supra existimat hoc esse necessa-m ne committatur circulus aut nugatio, si o nominis positi in definitione ponatur is definitio, aut ne idem sit prius et poste-s seipso, quia quod ponitur in definitione, aliquo modo prius definito. Sed hæc non modum cogunt, si considerentur quæ de definitionibus per additum attigit Aristo-es, 7 Metaph., c. 5, et quæ ibi notavimus; tanturque facile illa incommoda in relati-transcendentalibus, ut sunt materia et ma, de quo videri etiam possunt supra ta, disput. 43, sect. ult., in fine. Non ergo pter vitanda hæc incommoda, sed propter n ipsam, quia unumquodque definitur for-liter ac præcise per id ad quod habet ha-udinem, verum est in definitione unius re-vi per se non poni aliud extremum, nisi ea ratione quæ in illo necessaria est ad minandam talem relationem. Concomitan-vero, sicut relativa sunt simul cognitione, etiam definitione, et quia nos facilius ita concipimus et explicamus, ideo simpli-r dici solet unum relativum definiri per id, et e converso. Atque in hoc sensu accipiendum est cum communiter dicitur correlativa esse simul definitione.

De terminis divinarum relationum.

35. Ad ultimam rationem, quæ in secunda sententia addebatur, sumptam ex relationibus divinis, quæ invicem terminantur, respondetur imprimis esse disparem rationem, quia illæ relationes non habent fundamentum præter seipsas, eo quod sint substantiales et subsistentes ex propriis rationibus, et ideo mirum non est quod, sicut seipsis fundantur (ut ita loquar), ita unaquæque seipsa terminet suum correlativum. Quin potius in hoc servatur proportionalis ratio; diximus enim fundamentum unius relationis esse rationem terminandi correlationem ejus; ita ergo fundamentum paternitatis divinæ est ratio terminandi divinam filiationem; tamen sicut fundamentum illius paternitatis nihil est præter paternitatem ipsam, ita ratio terminandi filiationem nihil etiam est præter ipsam.

36. Adde, quamvis hæc vera sint secundum rem, si tamen secundum rationem vel imperfectos conceptus nostros cogitentur hæc ut distincta, eo modo quo quis conceperit relationes et fundamenta ut distincta, debere etiam concipere rationem terminandi unam relationem, non esse aliam relationem ut sic, sed fundamentum illius. Ut, verbi gratia, si quis ratione distinguat relationes et origines, et cum Bonaventura sentiat personas originibus constitui, relationes autem eis advenire, et in eis fundari, consequenter dicet formalem terminum paternitatis, verbi gratia, esse passivam originem in Filio; e contrario vero terminum filiationis esse generationem activam in Patre; respicit enim Pater eum quem genuit ut sic, et Filius eum a quo genitus est. Similiter qui cum Cajetano distinxerit paternitatem ut conceptam, vel ut exercitam, et sub priori ratione senserit constituere personam, sub posteriori vero referre illam, et ita hanc posteriorem rationem fundari in priori, dicat necesse est consequenter, unam relationem ut exercitam, terminari ad aliam ut conceptam, et e converso. Et quidem sive utamur illis vocibus, sive aliis, relatio non habet rationem termini, ut aliud respicit, sed ut in se est aliquid, quod ab alio aptum est respici; atque ita etiam secundum modum concipiendi nostrum, quacunque ratione distinguatur ibi fundamentum a relatione, vel persona cons-

tituta, a respectu, distinguitur etiam ratio terminandi a relatione.

37. Quod clarius apparet in spiratione passiva respectu activæ, nam Pater et Filius præter spirationem activam habent proprias relationes quibus in suo esse personali constituuntur, et sic constituti, sunt unum principium spirans Spiritum sanctum ; ex qua productione (loquendo more nostro) resultat in eis relatio spirationis activæ, cui propterea magis proprie attribui potest, quod habeat fundamentum et rationem fundandi secundum rationem, quia neque constituit personam, nec fortasse habet propriam subsistentiam. Atque ita ibi facile intelligitur relationem passivæ spirationis, quæ est in Spiritu sancto, terminari non ad spirationem activam formaliter, sed ad Patrem et Filium, ut sunt unum principium spirans, cui nostro modo concipiendi advenit relatio spirationis activæ. Quia propria ac formalis ratio ob quam Pater et Filius terminant, vel terminare possunt relationem Spiritus sancti, non est quia referuntur ad Spiritum sanctum, sed quia producunt Spiritum sanctum et sunt unum principium ejus, unde concomitanter habent ut ad ipsum referantur. Si tamen, per possibile vel impossibile, intelligeremus non resultare in Patre et Filio illam relationem, dummodo producerent Spiritum sanctum, id satis esset ut possent terminare relationem ejus.

38. Ex quo obiter intelliget Theologus quomodo de facto Filius distinguitur ab Spiritu sancto, non primo per relationem spirationis activæ, sed per filiationem per quam complete constituitur in esse personali, et consequenter distinguitur a qualibet alia persona. Et nihilominus verum est, quod si Filius non produceret Spiritum sanctum, non distingueretur ab illo, quia tunc, posita illa hypothesi, filiatio non esset fundamentum spirationis activæ, nec ratio terminandi processionem passivam ; et consequenter neque haberet cum illa oppositionem originis ; nunc autem vere habet hæc omnia, et ideo est sufficiens principium distinctionis ; sed hæc Theologis relinquamus.

De oppositione relativa.

39. Tandem ex his quæ in hac sectione diximus, intelligere licet in quo consistat, et qualis sit propria oppositio relativa ; hoc enim supra in hunc locum remisimus. Potest autem intelligi hæc oppositio aut inter relationem et terminum ejus, aut inter relationem unam unius extremi, et alteram correspondentem illi in alio extremo, seu inter unum relativum, et correlativum ejus. Prior oppositio est generalis omnibus relationibus etiam non mutuis, ut constat ex dictis, e ideo formalissime convenit relationi ut sic Consistit autem in hoc, quod relativum u sic, et terminus, habent inter se talem habitudinem, et conditiones ita distantes, ut necessario requirant inter se distinctionem nam relativum est id quod respicit, terminu autem est id quod respicitur ab alio, atqu ita ex propriis rationibus requirunt alietaten (ut sic dicam).

40. At vero posterior oppositio non es universalis omnibus relationibus realibus vere ac secundum rem ; nam quid relationibu non mutuis non convenit, quamvis mod nostro concipiendi fingi posset ac si conveniret, quod ad præsens nihil refert. Inter relativa autem realia et mutua, ac relation ipsas, intercedit relativa oppositio, quæ no consistit in hoc quod una respiciat aliam terminum, sed in hoc quod una respici ut terminum id, quod est fundamentum alterius, et e converso, seu (quod idem es quia habent oppositas rationes, nam una refert suum subjectum ad aliud, alia vero, contrario, refert illud aliud ad id quod es subjectum alterius. Ex quo talem inter habent repugnantiam, ut non possint amb relationes uni et eidem simul inesse, qu non potest unum et idem esse fundamentu et terminus respectu ejusdem. Qui mod oppositionis licet clarius appareat in relationibus dissimilium rationum, ut inter paternitatem et filiationem, tamen etiam suo mo convenit relationibus æquiparantiæ, quia licet sint ejusdem speciei, possunt in individuo esse aliquo modo oppositæ relative, q afficiunt sua subjecta secundum opposi habitudines, ex quo repugnantiam habe in eodem subjecto. Quamvis autem hæc oppositio aliquo modo sit diversæ rationis, respectu termini, et respectu correlationis, tamen quia concomitanter se habent ubicque inveniuntur, ideo per modum unius minantur et judicantur. Dici vero po relatio opponi termino terminative, al vero relationi relative. Et hæc posterior quasi formalis oppositio, nam est inter prias formas quatenus se mutuo exclud ab eodem subjecto ; prior vero proprie repugnantia relativorum, quia postulant

tinctionem extremorum, quod significavit etiam D. Thomas, q. 7 de Potentia, art. 8, ad 4.

SECTIO XVII.

Quomodo prædicamentum* Ad aliquid *sub uno supremo genere, per diversa genera subalterna et species usque ad individua constitui possit.

1. Explicuimus fere omnia quæ ad intelligendam essentiam relationis, et causas ejus, et formalem effectum (non enim habet alium), necessaria visa sunt; superest ad hujus rei complementum, ut de subordinatione, convenientia, et distinctione ipsarum pauca dicamus, ut ita totius prædicamenti constitutio quasi præ oculis habeatur. Tria autem puncta in titulo quæstionis insinuantur, quæ ab iis latissime tractantur, et a nobis brevissime expedienda sunt.

De supremo genere prædicamenti Ad aliquid.

2. Prima ergo difficultas est, quomodo possint omnia relativa ad unum genus summum reduci. Et ratio dubitandi est, quia essentia relationis est, ut ejus esse sit ad aliud; ergo non potest ita relativum abstrahi, nin ei aliud adæquate correspondeat; ergo non potest dari unum genus summum, sed ut minimum debent esse duo, quæ se invicem spiciant. Patet consequentia, quia non post esse unum et idem id quod respicit, m quia in ipsa definitione continetur, quod bet esse aliud, tum etiam quia non potest em realiter referri ad seipsum. Tum denie quia si essentia relativi in communi es- referri ad se, hoc ipsum esset de ratione essentia cujusvis relationis particularis, m essentia superioris in inferiori includatur. æ difficultas vulgaris est in hac materia, magnum facessit negotium, iis præsertim i putant unum relativum formaliter referri alterum correlativum ut sic; nam juxta nc sententiam, cum dicitur relativum in nmuni esse id cujus esse est esse ad aliud, esse est subintelligi in definitione, ad ud correlativum; unde cum non possit m referri ad se relatione reali, de qua agis, necessarium erit ut non sit unum summum genus, sed duo, quæ se invicem et equate respiciant, sintque in re ipsa dista.

3. *Unum supremum genus prædicamenti tionis datur.*—Nihilominus tamen certum posse dari unum supremum genus omnium ltivorum: nil enim refert de abstractis potius quam de concretis loqui, et ex uno potest inferri aliud. Nam, si datur generalissimus conceptus relationis realis et prædicamentalis in communi, poterit etiam dari relativi in communi, tum ob rationem proportionalem, tum etiam quia omni formæ abstractæ potest respondere constitutum, seu concretum illi adæquatum. Quod vero possit dari unum supremum genus relationum, patet, tum ex ipso modo loquendi de relatione in communi, ut sic, nam hic terminus communis est omnibus relationibus, et pro omnibus distribuitur, quia de omnibus univoce dicitur, et in quid. Tum etiam quia definitio relationis in communi unica est, et omnibus relationibus prædicamentalibus convenit. Tum denique quia si quis fingat duo illa genera suprema relativorum, inter illa inveniet convenientiam essentialem in ratione essendi ad aliud; ergo ab eis abstrahere poterit conceptum univocum et essentialem utrique communem, in quo etiam facile inveniet differentias extra illius rationem, quæ non sint completæ relationes; ergo.

4. *Ut solvant aliqui rationem dubitandi.*—Ad difficultatem autem positam respondent aliqui, in definitione relativi in communi cum dicitur esse ad aliud, per illud *aliud*, intelligi quidem correlativum, et illud non posse esse ipsummet, quod definitur, ut sic, propter rationem factam, quod non potest idem realiter ad se referri. Nec etiam esse aliquod aliud relativum æque commune, et non contentum sub eo quod definitur, propter difficultatem tactam de uno supremo genere. Aiunt ergo per illud *aliud*, importari singula correlativa specifica, vel particularia singularum relationum. Quæ est responsio Alberti, 5 Metaph., tractat. 3, cap. 7, et in prædic. Ad aliquid, ibique Simplicii et Boetii. Potestque ita exponi, quia, licet relatio in communi definiatur per esse ad aliud, tamen non exercet hoc esse ad aliud nisi in determinatis relationibus, et ideo non est necesse ut, quatenus abstractissime concipitur, intelligatur exercere munus relationis in ordine ad aliud correlativum sibi adæquatum, quia ut sic potius concipitur essentia relationis quasi in actu signato, seu designando id in quo consistit, quam in actu exercito, id est, exercendo illam habitudinem ad aliquid, in tota illa communitate. Potius ergo intelligendum est illam rationem sic abstracte conceptam non exercere suam habitudinem ad aliud, nisi in suis inferioribus.

5. Quod etiam diverso modo intelligitur in relativis æquiparantiæ et disquiparantiæ, nam in relativis disquiparantiæ, saltem in communibus rationibus specificis, potest intelligi, unum relativum commune referri ad aliud sibi æquale et oppositum, ut patrem ad filium, majus ad minus. Et ratio est, quia cum hæ relationes sint diversarum rationum, non concipiuntur uno conceptu communi specifico, et ideo possunt abstrahi duo conceptus communes æquales, et sibi oppositi ac correspondentes. Quod secus est in relationibus æquiparantiæ; nam cum sint ejusdem rationis, habent eumdem communem concepptum specierum, et ideo non potest tali conceptui respondere alius conceptus objectivus communis et oppositus correlative, ut simile non dicitur ad aliud simile in communi, nec æquale ad aliud æquale in communi, sed solum ratione individuorum, in quibus datur unum æquale distinctum ab alio. Et de his verum habet quod dixit Augustinus in lib. Categoriar., cap. 11, *specialiter, ac regulariter, ut hæc categoria manifestius dignoscatur, non recte dici ad aliquid, nisi cum singulare ad singulare refertur.* Verum est statim ponere Augustinum exempla non solum in relativis æquiparantiæ, sed etiam in eis quæ diversorum sunt nominum et rationum; tamen in his nihil impedit, ut dixi, quominus unum etiam in communi ad aliud commune correlativum referri intelligatur. Et in hunc modum hoc notavit Scotus, in 1, d. 21, et alii.

6. Hæc doctrina probabilis est, et licet supponat unum fundamentum falsum, nimirum, unum relativum terminari formaliter ad suum correlativum, nihilominus potest esse utilis ad explicandum quomodo possint correlativa assignari, quando nostris conceptibus abstrahuntur, et in communi concipiuntur; sic enim recte sine dubio dicitur, non nisi in relationibus dissimilium nominum et rationum posse unum relativum commune alteri communi respondere; in relativis autem æquiparantiæ, aut in relativo in communi non posse, quia cum hæc abstrahantur vel a relativis ejusdem rationis, vel simpliciter ab omnibus relativis, unite concipitur utrumque relativum per modum unius secundum id in quo conveniunt, et ideo non potest hujusmodi relativo communi aliud æquale correspondere. Et ideo etiam de hujusmodi relativo in communi concepto recte dicitur non esse de essentia ejus, ut immediate illi sic concepto respondeat æquale correlativum, sed satis esse ut dum contrahitur ab inferiora, in eis inveniatur hæc relativorum reciprocatio. Imo addo, loquendo de relativo in communi, non esse de essentia ejus ut etiam mediate et in inferioribus exerceat dictam reciprocationem relativam, quia communis ratio relationis prædicamentalis ut sic non postulat ut ei saltem ut contractæ ad inferiora respondeat altera relatio in alio extremo; nam si hoc esset de essentia relationis in communi, omnibus relationibus specificis deberet convenire; at hoc falsum est, nam relationibus non mutuis minime convenit. Nec refert quod eis possit respondere relatio rationis in alio extremo, quia hoc non spectat ad essentiam relationis realis, cum sit mere extrinsecum ex imperfectione nostra.

7. *Relativum in communi non est ad aliud tanquam ad correlativum.*—Atque hinc ulterius colligo, cum relativum in communi definitur esse ad aliud, illud *aliud* non posse accipi pro correlativo, quia per illam definitionem traditur aliquid essentiale relativo, ut sic; non est autem essentiale relativo ut ei respondeat correlativum, neque immediate et in communi concepto, neque in suis particularibus omnibus, ut ostensum est. Quod præterea confirmatur, quia si *aliud* est ipsum correlativum, quæro an sit correlativum reale aut rationis, vel alterutrum indifferenter, sed juxta exigentiam inferiorum relationum; nihil autem horum dici potest. Nam duo prima membra facile excluduntur, quia neutrum eorum potest esse universale omnibus relationibus, ut satis constat ex dictis. Tertium etiam non est verisimile, tum quia alias illud *aliud* valde æquivoce sumeretur, cum relativum rationis fere æquivoce relativum sit; tum etiam quia (ut dicebam) correspondentia relationis rationis non est ex naturis rerum et ideo non potest ad essentiam relationis pertinere.

8. Dico igitur, illud *aliud* in dicta definitione dicere terminum relationis ut sic, qui non dicit correlativum, ut tale est, sed aliud extremum, prout in se habet sufficientem rationem terminandi, quæ ratio fere semper est absoluta; et si interdum est aliqua relatio, non tamen ut exercet munus relationis oppositæ alteri relationi, sed prout in se habet aliquam unitatem, vel similem rationem communem rebus absolutis.

9. *Relativum in communi habet terminum in communi sibi respondentem.* — Unde infero ulterius, relationem in communi posse cor-

pi ut habentem aliud ad quod dicat habitudinem, non solum in suis inferioribus, sed etiam ut conceptam illo communissimo conceptu, nam relationi in communi correspondet etiam terminus in communi. Neque inde sequitur dari duo genera suprema, quia terminus in communi non est aliquod relativum ut sic, et ideo non constituit, in prædicamento Ad aliquid, aliquod genus.

10. *Ratio communis termini cur proprium non constituat prædicamentum.*—Dices : ergo saltem constituet commune aliquod genus ulterius prædicamenti, quod est plane falsum, quia illa ratio termini vagatur per omnia prædicamenta, imo et extra prædicamentum, quia ipsi Deo convenit. Respondetur negando consequentiam, quia ratio termini non est in rebus aliqua ratio vel proprietas realis aliquo modo distincta ab ipsis, vel accidens ipsis, sed est ipsamet entitas uniuscujusque rei, quatenus apta est ad terminandam relationem alterius. Quæ ratio est quasi transcendentalis, et forte non est univoca, præsertim cum in Deum et creaturam conveniat. Unde sub ea ratione in nullo prædicamento per se ponitur, sed reduci potest ad prædicamentum relativorum, tanquam quoddam addimentum, sicut ponitur in definitione eorum. Postque hoc a simili declarari, quia sicut convenit relationi in communi habere terminum, ita et habere fundamentum ; nec videtur dubium quin hæc ratio fundamenti relationum possit aliquo modo in communi concipi tanquam adæquate respondens relationi etiam in communi conceptæ, quia in propria natura relationis prædicamentalis ut includitur, quod supponat fundamentum, in eo rationem aliquam ob quam consurgat seu resultet. Non est autem necesse ut hæc communis ratio fundamenti sit aliquod genus, sed est ratio quasi transcendentalis, quæ vagatur per omnia prædicamenta. Unde Aristoteles quantitati attribuit per modum proprietatis, quod sit sufficiens fundamentum æqualitatis vel inæqualitatis, qualitati vero, quod sit fundamentum similitudinis, vel dissimilitudinis (ita enim has proprietates ibi declaravimus). Quæ ratio fundamenti ut sic non est in eis aliqua ratio respectiva, neque etiam aliqua ratio absoluta distincta ab ipsis, sed est ipsamet entitas uniuscujusque, quatenus per se habet talem aptitudinem, et ideo in prædicamentum uniuscujusque formæ reducitur per modum proprietatis, et indirecte posset reduci sub ea ratione ad prædicamentum relationis tanquam fundamentum ejus ; ita ergo de relationis termino existimandum censeo. Atque hæc sint satis de primo puncto.

Quomodo supremum genus relativorum ad inferiora descendat.

11. Secundus punctus hujus sectionis est, quomodo hoc summum genus relationis per varia genera usque ad infimas species descendat, seu dividatur. Quæ res magna ex parte declarata est in superioribus, in quibus varias divisiones relationis attigimus et explicavimus. Quarum prima ac præcipua fuit trimembris, per varia fundamenta genere diversa, quæ sub his nominibus unitatis, actionis et mensuræ recenseri solent. Ex quo facile intelligitur, sub quolibet horum membrorum ulterius procedi posse, verbi gratia, in primo per varios modos unitatum, et quia sub unitate multitudo subintelligitur, primo dividendæ erunt relationes unitatis a relationibus multitudinis seu diversitatis, et postea, juxta varios modos unitatis aut multitudinis realis, dividentur etiam sub utroque genere relationes. Idemque proportionaliter dicendum est de actione, et consequenter etiam de passione, et de potentia activa et passiva, vel latius etiam de causa et effectu, si hæc omnia sub illa voce comprehenduntur. Ac denique idem est de ratione mensuræ, nam etiam in eo genere variantur relationes, juxta diversas proportiones mensurarum et mensurabilium.

12. *Divisio relationis in mutuam et non mutuam, qualis.* — Ex hac autem divisione insurgunt aliæ, quæ in superioribus etiam tactæ sunt, nimirum, divisio relationis in mutuam et non mutuam, quæ satis late declarata est. Ex dictis tamen constat hanc non esse subdivisionem alicujus membri præcedentis divisionis, sed potius esse aliam adæquatam divisionem relationis in communi, complectentem sub uno membro, scilicet, sub relatione non mutua, tertium membrum prioris divisionis, et nonnullas alias relationes contentas sub prioribus membris ; sub altero autem membro comprehendentem fere prima duo genera præcedentis divisionis. Possent autem hæ duæ divisiones ita subordinari, ut prius dividatur relatio in eam, quæ ex vi fundamenti formalis est non mutua, et eam quæ ex vi fundamenti seu ex genere suo id non habet, et hæc rursus subdividatur in relationem fundatam in actione, vel unitate,

et sic procedatur, donec in illis duobus generibus perveniatur ad relationes inter Deum et creaturam, quæ non tam ex formali ratione fundamenti seu rationis fundandi, quam ex peculiari natura et conditione Dei habent quod sint non mutuæ, et ita facile erit per subordinatas divisiones hujusmodi prædicamentum constituere.

13. *D. Damasceni dictum explicatur.* — Illud enim animadversione dignum est, Divum Damascenum, in sua Dialectica, c. 50, cum alias plures relationum divisiones ponat, hanc prætermisisse, imo significare, non recte consentire hanc divisionem cum relativorum natura, *siquidem* (ait) *mutua habitudo, ea quæ ad aliquid sunt efficit*. Verumtamen hæc verba vel non sunt intelligenda de singulis relativis, sed de complexu utriusque; ille enim vere consistit in mutua habitudine; non est autem necesse ut talis reciprocatio saltem realis in omnibus relativis interveniat; vel, si illa verba applicentur ad singula relativa, mutua habitudo intelligenda est cum proportione, quia ex parte relationis necesse est ut ad aliud tendat, ex parte vero termini ut sit id ad quod aliud tendit. Quod vero Damascenus illam divisionem prætermiserit, mirum non est, quia non omnia dixit, quæ de relationibus dici possunt, et fortasse causa fuit, quia, nostro modo concipiendi, omnes apprehenduntur ut mutuæ.

14. *Divisio relationis in ejusdem vel diversæ appellationis.* — Altera divisio supra tacta est in relationem ejusdem vel diversæ appellationis, seu æquiparantiæ vel disquiparantiæ, et hanc late tractat Damasc., dicto cap. 50, quam subdividit in relationem præcellentiæ, ut esse dominum, esse majus, esse causam; et relationem inferioritatis, ut esse servum, effectum, aut minus, etc., quæ subdivisiones ad relationes disquiparantiæ pertinent, nam in relationibus æquiparantiæ, cum sint ejusdem rationis, non potest esse illa diversitas. Et fortasse inter res creatas nunquam reperitur relatio disquiparantiæ, absque illa diversitate; tamen inter personas divinas invenitur sine præcellentia, vel inæqualitate, nisi quis velit cum Patribus Græcis ipsum ordinem originis dignitatem appellare; de quo alias. Hæc autem divisio, in rigore et proprietate sumpta, non est divisio relationis in communi, sed mutuæ; nam non mutua cum non sit reciproca, non est ejusdem nec diversæ rationis in utroque extremo. Nisi quis velit sermonem extendere ad eam denominationem correlativam, quæ ex relatione rationis sumitur; sic enim omnia correlativa erunt ejusdem vel diversæ denominationis. Denique hæc divisio, ut ex dictis constare potest, non datur per id quod per se ac formaliter pertinet ad rationem relationis, quia, ut diximus, una relatio formaliter non terminat alteram; unde neque dat illi speciem aut essentialem diversitatem: quando autem uni relationi altera respondet ejusdem vel diversæ rationis, est indicium diversitatis fundamenti ac termini formalis, et ita, quod attinet ad constitutionem hujus prædicamenti, hæc divisio ad præcedentes revocanda est.

Differentia essentialis et specifica relationum unde sumenda.

15. Una tamen poterat superesse quæstio circa hunc secundum punctum, videlicet, unde sit sumenda distinctio specifica et essentialis relationum usque ad ultimas species, an, scilicet, ex fundamento vel ex termino. Aliqui enim ita distribuunt inter hæc duo munera, ut dicant a fundamento habere relationem entitatem, a termino autem speciem seu essentiam et distinctionem essentialem. Alii vero utrumque munus utrique attribuunt, unicuique in suo genere. Quod mihi non displicet; existimo tamen utrumque dicendi modum recte explicatum continere veritatem. Itaque formaliter et intrinsece relationes constituuntur suis propriis differentiis in propriis speciebus, et per eas essentialiter distinguuntur, hoc enim commune est omnibus rebus. Tamen, quia totam suam essentiam habet relatio in ordine ad terminum, ideo ab illo quasi ab ultima forma extrinseca sumit suam specificationem, et ideo per illum distinguitur et definitur, ut supra dictum est, sect. 8. Quia vero etiam fundamentum formale est per se et intrinsece requisitum ad relationem, potest dici etiam concurrere ad essentiam relationis, quasi per modum causæ materialis extrinsecæ. Et ita D. Thomas interdum hoc tribuit fundamento, interdum termino, ut patet ex 3 parte, quæst. 35, art. 5, et 1 parte, q. 32, art. 2, ubi simpliciter id tribuit termino quia ille est quasi ultimum et magis formale respectu relationis. Vide Soncin., 5 Metaph. quæst. 32, et supra dicta, sectione 8, num. 9 et sect. 10, n. 14.

Sintne plures relationes solo numero diversæ simul in eodem subjecto.

16. Circa tertium punctum occurrebat ho

...co quæstio de individuatione relationum; ...rtum est enim quod, sicut in cæteris præ...camentis constitutio lineæ prædicamentalis ...scendit a supremo genere usque ad indi...dua, ita etiam in hoc; controversum autem ... an, sicut ad essentialem constitutionem et ...ecificationem relationum concurrit suo mo... terminus, ita etiam ad individuationem. ... quo pendet etiam decisio illius vulgaris ...estionis, an idem subjectum sub eadem ...ione specifica referatur ad plures terminos ...lem numero relatione, vel diversis. Quæs...nem sufficienter, ut existimo (est enim res ... magni momenti) attigi supra, disp. 5, ...t. 8, ubi de individuatione accidentium, et ... possint esse plura numero in eodem sub...cto, generatim tractavi.

...7. Et juxta principia ibi posita, sine ulla ...icultate concedi potest plures relationes ... numero differentes, respicientes diversos ...minos, esse simul in eodem subjecto, ut, ...i gratia, duas paternitates in eodem ho...e respectu duorum filiorum. Quia effectus ...alis unius non est omnino similis effec...ormali alterius, ut citato loco declaravi. ... quia, posito uno termino, resultat ...a relatio, quæ omnino pendet ab illo; ...to vero alio termino, additur novus res...us, qui manebit etiamsi alter terminus ...uatur Item quia unusquisque terminus ...talis terminus alicujus relationis, quando...em illo solo posito consurgit aliqua re... Et similes rationes possunt facile multi...ri, propter quas Scotus, et alii, quos ibi ...i, hanc opinionem amplectuntur. Neque ... est difficultas alicujus momenti, præ...um generalem, quod accidentia indivi...tur ex subjecto, de qua citato loco satis ...dictum est.

... *Quid consequenter dicendum hac super ... relatio est distincta in re a fundamen-...* Quoniam vero in hac re potest magna ...rte dissensio esse in modo loquendi, ...tendum est, aliter procedendum esse ...eamus relationem esse rem, vel modum ...n ex natura rei distinctum a fundamen...ter vero si solum ratione distinguitur. ... juxta priorem sententiam, non potest ...quenter negari quin, multiplicatis ter..., realiter augeantur respectus, et quin, ... novo termino, aliquid reale addatur ...istenti relativo. Ut cum pater generat ...dum filium, aliquid respectivum acqui...od antea non habebat, æque distinctum ...so, ac erat paternitas quam antea habebat, quia hoc convincunt, consequenter loquendo, rationes factæ. Et quia est omnino eadem ratio, nam si Petrus cum genuit primum filium, indiguit nova re, aut novo modo reali distincto, ut ad illum realiter referretur, cur non etiam quando de novo incipit referri ad secundum? Neque enim dici potest priorem entitatem aut modum sufficere, tum quia non potest effectus formalis crescere, nisi realiter crescat forma; tum etiam quia prior relatio adæquate referebat ad primum filium, et ab illo pendet in esse, et in definitione et cognitione; non enim cognoscitur hæc relatio ut hæc numero, nisi ut referens ad hunc numero terminum, ut aperte Aristoteles declaravit in Prædicam, c. de Ad aliquid.

19. Jam vero si semel admittatur fieri additionem realem in relativo, facta additione novi termini, fortasse est solum de nomine quæstio, an illud additum sit distincta relatio, vel componat unam cum præexistente, sicut secundus gradus cum primo componit unum calorem; ita enim aliqui explicant unitatem hujus relationis, ne videantur in infinitum relationem multiplicare, et ut universe defendant illud axioma, in uno subjecto tantum esse unum accidens unius speciei. Veruntamen qui sic loquuntur, non possunt satis illam unitatem explicare, nisi tantum denominative, ratione unius subjecti seu suppositi. Nam si consequenter loquantur, necesse est ut dicant, tantam esse distinctionem inter paternitatem ad primum filium, et id quod additur patri, genito secundo, quanta est inter paternitatem ipsam et fundamentum ejus; itaque si hæc distinguuntur realiter vel modaliter, etiam illa. Probatur, quia relatio paternitatis ad primum filium ita comparatur ad id quod additur respectu secundi filii, ut possit illa paternitas esse sine hoc addito, et e converso possit manere hoc additum, et constituere patrem, sine illa prima paternitate; ergo si paternitas est modus realis disctinctus, quia est separabilis a fundamento, etiam isti duo modi erunt inter se actu distincti ex natura rei, quia unus est separabilis ab alio, et e converso. Et similiter, si paternitas est propria entitas realiter distincta a fundamento, etiam illi duo respectus erunt inter se realiter distincti, ut recte et consequenter docet Scot., quia sunt mutuo et vicissim separabiles. Ostensum est autem supra, disp. 7, quandocunque duo ita distinguuntur in re, ut vicissim

et unum sine alio, et alterum sine altero manere possit, et alioqui non sunt modi alicujus subjecti, cum quo habeant identitatem realem, tunc illud esse sufficiens signum distinctionis realis inter illa. Sed relationes, juxta illam sententiam, non sunt modi, sed propriæ entitates realiter distinctæ a subjectis, et inter se ita comparantur respectus patris ad primum filium, et ad secundum, ut et prior sine posteriori et posterior sine priori existere possit; ergo distinguuntur inter se vera distinctione reali.

20. Posita autem hac distinctione, nulla ratio reddi potest cur illæ non distinguantur ut duæ relationes, vel cur dicantur esse duo gradus, vel duæ partes unius relationis, et non potius relationes duæ. Primum enim non recte æquiparantur gradibus intensionis; nam inter hos gradus est subordinatio per se, et in eis est propria compositio et unio per propriam latitudinem, vel propria indivisibilia, ut præcedenti disputatione declaratum est; illæ autem duæ relationes non habent subordinationem per se; neque enim una per se supponit alteram, vel ab illa pendet, neque habet unaquæque earum latitudinem aliquam in se, sed est mere indivisibilis in ordine ad suum terminum; unde neque proprie componunt aliquam latitudinem quasi continuam, quia hæc non componitur ex indivisibilibus. Deinde, nullum aliud genus unionis inter illas duas entitates excogitari potest, ob quam dicantur esse duæ partes unius relationis, quia neque inter se comparantur ut potentia et actus, neque habent inter se aliam habitudinem, præter eam quæ est esse in eodem subjecto. Et hoc a fortiori confirmari potest ex his quæ supra diximus de simili habituum unitate vel compositione physica. Imo illa unitas vel compositio artificiosa, quæ in habitibus consideratur, vix potest habere locum in relationibus, et ideo de illa nihil tractatur.

21. Alio vero modo posset quis excogitare unitatem hujus relationis ad plures terminos, non per additionem aut compositionem realem, sed per mutationem relationum, ita ut unaquæque in se sit indivisibilis; differunt tamen inter se, quia una habet pro adæquato termino unam rem, verbi gratia, unum filium, alia vero duos, alia tres, etc. Unde juxta hanc sententiam, quando pater secundum filium generat, nova quidem relatio ei acquiritur, non tamen præexistenti additur, sed prior perit, et alia de novo resultat, quæ indivisibiliter et adæquate refert illum hominem ad duos filios, et non ad plures nec pauciores: et si generet tertium, amittet illam, et acquiret aliam referentem ad tres eodem modo. Quod enim una relatio possit adæquate respicere plures terminos indivisibiliter, certum videtur; sic enim in relativis realibus prædicamentalibus totum refertur ad plures partes, vel unitas ad binarium relatione subdupli; et in transcendentalibus idem intellectus respicit plura intelligibilia inadæquate, et in relativis eadem relatio generis respicit plures species. Sic ergo intelligi potest in quocunque genere vel specie relationum dari aliquas in individuo, indivisibiliter, et adæquate respicientes plures terminos, qui respectu illarum erunt partiales, ex illis vero consurget terminus adæquatus, qui sit unus collectione quadam; et ideo talis relatio non consurgit nisi posito adæquato termino, non vero posito uno vel altero partiali; e contrario vero aufertur seu mutatur ablato vel addito quocunque termino partiali, quia hoc ipso mutatur terminus totalis.

22. Tandem hoc modo opinantur multi de relatione unius filii ad patrem et matrem. Nam quod illa relatio, per se loquendo, si una indivisibilis, inde fit probabile, quod pater et mater concurrunt ut una causa, et per se necessaria, et unica actione (præsertim si mater concurrit active). Unde alterutro parente mortuo, necesse est illam relationem perire, quia si indivisibiliter respiciebat duos, nec potest dividi in partes, nec tota manere, cum jam non habeat adæquatum terminum, nec referat ad duos; perit ergo tota; necessarium ergo erit ut oriatur alia quæ ad unum tantum parentem referat, qui superstes sit; nam vere ac realiter ad illum refertur filius.

23. Sed licet hic modus dicendi ad consequenter loquendum in illa sententia videatur acute excogitatus, tamen revera est voluntarius et sine fundamento. Quæ est enim necessitas introducendi illam frequentem mutationem relationum? Alias quoties nova res alba fieret, mutarent cætera omnia alba quæ antea erant, suas relationes similitudinis respectu omnium, et novas acquirerent. Deinde, cur pater amittet relationem ad primum filium, genito secundo, cum nihil eorum tollatur, quæ ad esse illius relationis necessaria erant? Quia, non obstante secundo filio, prior semper est sufficiens terminus illius

relationis. Item quamvis verum sit, posse unam relationem respicere plura adæquate, quando per se et ex vi suæ speciei illa requirit ut resultet vel conservetur, seu ut exerceat suum effectum formalem, ut est in relatione totius aut subdupli, tamen quando relatio non postulat hoc ex sua ratione, et termini solum per accidens multiplicantur, ut contingit in paternitate, filiatione, similitudine, etc., mere gratis dicitur consurgere unam indivisibilem relationem, quæ adæquate respiciat collectionem plurium terminorum, eo vel maxime quod plures filii distinctis generationibus producuntur; cur ergo resultabit una indivisibilis relatio complectens utrumque terminum?

De relatione filii ad patrem et matrem.

24. *Ferrariensis opinio improbatur.*—Quod vero dicebatur de relatione filii ad duos parentes, etiam est incertum. Nam aliqui putant in filio esse duas relationes, non solum numero, sed etiam specie differentes, quia existimant relationem patris et matris etiam specie differre, eo quod ille active, hæc tantum passive concurrat. Ita tenet Ferrar., 2 contra Gent., c. 11, § Ex istis, quanquam addat, illas relationes esse duas formaliter, unam vero realiter seu materialiter; quod non video quomodo consequenter dicatur, supponendo relationem esse quid distinctum re a fundamento, ut ille supponit.

25. *Fonsecæ opinio non probatur.* — Alii vero dicunt esse unam relationem ad utrumque parentem, etiamsi pater active et mater tantum passive concurrat; et simul aiunt, eamdem omnino relationem, et immutatam manere, etiamsi alter parens moriatur. Ita Fons., l. 5 Metaph., cap. 15, quæst. 5, sect. 3. Sed utrumque est mihi difficile creditu. Primum quidem, quia si mater solum passive concurrit, ergo relationes patris et matris ad filium erunt specie diversæ, cum habeant fundamenta adeo distincta; ergo fieri non potest ut eis respondeat unica relatio in correlativo, quod docet D. Thomas, 1 parte, q. 32, a. 2. Quia correlativa specie diversa vel sunt termini formaliter diversi, vel eos includunt; relationes autem habent diversitatem ex terminis formalibus. Item relatio effectus ad causam diversi generis etiam est diversa, sive materialis sit, sive formalis, sive efficiens; ergo causalitates patris et matris differunt, ut efficiens et materialis, relationes in effectu sunt diversæ. Unde, illa sententia supposita, pater et mater non tam componunt unam causam totalem, cum non causent in eodem genere, quam collectionem plurium causarum diversorum generum, qualia sunt materia et efficiens. Secundo, est difficile creditu in illa sententia, quod relatio sit una indivisibiliter ad patrem et matrem, ut complent unam causam totalem, et tamen quod eadem relatione integra maneat, ablato illo adæquato termino ex altera parte, quia relatio pendet ex termino adæquato. Quod ita declaro, quia, ablato uno parente, jam illa filii relatio non potest habere suum adæquatum effectum formalem, cum non possit referre filium ad utrumque parentem; ergo absolute non potest habere effectum formalem suum, quia, cum indivisibiliter illum causet, non potest conferre partem ejus, et non totum, nec potest tota manere quin conferat totum effectum, cum non maneat nisi in subjecto, et inhærens.

26. *Aliorum opinio.* — Alii ergo, qui cum Galeno, Scoto, et aliis, satis probabiliter censent matrem active concurrere, existimant filium referri ad patrem et matrem duabus relationibus ejusdem speciei, et quia diversitas in concursu paterno et materno accidentalis tantum est. Et quamvis pater et mater simul componant unam causam totalem efficientem, juxta hanc sententiam, tamen sicut non sunt una causa, nisi collectione plurium partialium, ita satis est ut illis correspondeat unum correlativum collectione plurium relationum. Quanquam hic posset cum aliqua probabilitate dici illas relationes componere unam, non proprie physica unitate, sed quasi artificiali, et accommodata unitati termini. Quocunque vero ex his modis de relatione filii sentiatur, nihil refert ad dictam sententiam, quam impugnamus; nullum enim auctorem invenio qui dixerit, filium cum orbatur altero parente, amittere relationem quam habet ad utrumque, et novam acquirere, qua ad solum superstitem referatur, neque id habet ullam verisimilitudinem.

27. Ita ergo sentiendum videtur de multiplicatione relationum solo numero differentium in eodem subjecto respectu plurium terminorum adæquatorum et ejusdem rationis. Quod quidem juxta sententiam, quam veram existimamus, scilicet, relationem non esse rem aut modum ex natura rei distinctum a fundamento, facilius expeditur. Quia dubitari non potest quin respectus ad terminos distinctos realiter, quorum unus potest sine

atio esse, et e converso, distinguantur ratione ratiocinata, quæ habet fundamentum in re. Unde, sicut hæc distinctio sufficit, ut relatio constituat peculiare genus, et censeatur quasi alia forma a fundamento, ita etiam sufficit ut illi respectus ad diversos terminos dicantur plures relationes numero distinctæ eo genere distinctionis, quod in hujusmodi relationibus locum habet, scilicet rationis ratiocinatæ. Et ita facile tollitur admiratio de multiplicatione relationum, et omnia argumenta, quæ in contrarium objici solent, difficultatem non habent, præsertim his suppositis, quæ de principio individuationis diximus; neque etiam ad persuadendam hanc sententiam in hoc sensu oportet rationes multiplicare, nam præterquam quod per se satis est verisimilis, quæ insinuatæ sunt, sufficiunt.

28. Denique in hoc sensu non multum repugnat D. Thomas huic sententiæ; nam 3 parte, quæst. 35, art. 5, ad 3, ait in uno filio esse unam relationem ad duos parentes, et duas secundum rationem, et e converso ait, in pluribus hominibus trahentibus navim, esse unam relationem, quod non potest intelligi de unitate rei, cum subjecta realiter distinguatur; et aliis locis, licet dicat in uno patre esse unam relationem ad plures filios, dicit tamen in eo esse plures respectus. Et eodem modo loquitur Hispalens., in 3, dist. 8, notab. 3, et Capreol., ibidem, in solut. argument. Non vocantur autem illi respectus plures nisi ob distinctionem rationis; ergo eodem modo dici possunt plures relationes. Et tandem declaratur a simili; nam Theologi simpliciter vocant paternitatem et spirationem activam in divinis duas relationes propter distinctionem terminorum, etiamsi in se ratione tantum distinguantur; quid ergo mirum quod in præsenti dicantur etiam plures relationes ad plures terminos realiter distinctos?

SECTIO VIII.

Quænam proprietates communes sint omnibus relativis.

1. De hac re nihil Aristoteles dicit in Metaphysica; in Dialectica vero nonnullas posuit relativorum proprietates, quas breviter exponere oportet, quanquam earum aliquæ jam explicatæ sint. Possemus autem sermonem extendere ad communia entis attributa, præsertim unum et bonum; nam peculiarem habent difficultatem in modo quo relationibus conveniunt. Sed de unitate jam satis multa dicta sunt. Circa bonitatem vero occurrebat illa quæstio, an relatio dicat perfectionem, quam supra tractavimus, disp. 10, et ostendimus ita dicere perfectionem, sicut habet entitatem. Unde si est res distincta a fundamento, vel etiam modus realis ex natura rei distinctus, necesse est ut perfectionem aliquam realem illi addat; si vero nihil rei addit, sed sola ratione distinguitur, perfectionem quidem realem dicet, non tamen in re distinctam; et consequenter, simpliciter loquendo, non addet perfectionem suo fundamento, sed dicet eamdem sub diversa ratione. Cætera in dicto loco satis tractata sunt.

An relatio contrarium habeat.

2. Deveniendo ergo ad proprietates relativorum a Philosopho assignatas, prima est, quod relatio habeat contrarium; nam virtus vitio contraria est. Sed hæc non assignatur ab Aristotele ex propria sententia, sed tanquam consequens ex prima definitione relativorum, quæ omnia relativa secundum dici complectebatur. Potius ergo contrarium numerari potest inter proprietates relationis, quod illi, quatenus talis est, nihil est contrarium, ut idem Philosophus dixerat in c. de Quali. Sed habet relatio suum proprium oppositionis genus, quod jam explicatum est.

An relatio magis aut minus suscipiat.

3. Secunda proprietas est, quod relat[io] suscipit magis et minus, quam dicit Arist[o]teles convenire quibusdam relationibus, n[on] omnibus; nam duplum non est magis et m[i]nus duplum, simile autem vel æquale dicit[ur] magis et minus. Sed est advertendum, ali[ter] tribui hanc proprietatem relationi quam q[ua]litati; huic enim convenit, quia vere est i[n]tensibilis et remissibilis, ut præcedenti disp[u]tatione tractatum est. Relatio vero non [est] ita intensibilis, quia nec per se, cum per [se] non fiat, nec augeatur; nec ratione fun[da]menti; nam, licet fundamentum intendat[ur], non necesse est intendi relationem; non s[unt] enim magis similia duo alba intensa ut o[cto], quam antea cum erant ut quatuor; e c[on]trario vero interdum fiunt magis similia [per] remissionem fundamenti, aut termini, [et] quando vero minuitur similitudo.

4. Hoc vero magis aut minus in relati[oni]bus non est propter intensionem earum, [sed] propter variationem, ut bene notavit Fons[eca],

lib. 5 Met., c. 15, q. 5, sect. 2. Relatio enim æqualitatis, verbi gratia, proprie dictæ (et idem est de perfecta similitudine) non suscipit magis et minus, quia in indivisibili consistit; nam si ex duobus æqualibus alterum crescat, non fiunt minus æqualia, sed perit æqualitas; inæqualitas vero esse potest major et minor, propter majorem et minorem recessum a perfecta æqualitate; et eodem modo æqualitas vel similitudo late et vulgari modo dicta dicitur major et minor; tamen illæ relationes majoris vel minoris inæqualitatis revera sunt diversæ, et non eadem, quæ augeatur vel minuatur, quia termini et fundamenta earum sunt diversa, et proportiones in quibus consistunt sunt etiam diversæ, atque ita unaquæque in suo gradu inæqualitatis in indivisibili consistit. Sic ergo dicuntur quædam relativa suscipere magis et minus, id est, denominari magis et minus talia per accessum vel recessum ab uno perfecto termino, non per intensionem aut remissionem.

Quomodo relativa ad convertentiam dicantur.

. Tertia proprietas est, quod relativa dicuntur ad convertentiam, quam aliqui ita exponunt, ut idem sit quod mutuo referri, quod uni relationi semper correspondeat . Sed, ut constat ex dictis, in hoc sensu conveniet hæc proprietas omnibus relativis, nisi extendatur ad relationem rationis. Unde non est hic sensus Aristotelis, solum quod secundum aliquam denominationem unum denominetur cum adjunctione alterius, et e converso, ut scientia dicitur scibilis scientia, et scibile dicitur scientia scibile; et ideo ait Aristoteles, hanc convertentiam interdum in eodem, interdum in diverso casu fieri. Unde hæc proprietas magis pertinet ad modum loquendi de relationibus quam ad rem, quanquam ille modus loquendi in re habeat fundamentum. Non est ergo hæc proprietas peculiaris relationum prædicamentalium; nam etiam convenit relativis transcendentalibus, imo et relativis rationis.

Quarta proprietas est, quod relativa sint simul natura. Quinta, quod sint simul cognitione et definitione, quæ jam sunt a nobis exposita; et ideo de præsenti disputatione hæc sufficiant.

DISPUTATIO XLVIII.

DE ACTIONE.

1. De sex ultimis generibus accidentium perpauca docuit Aristoteles, tam in Dialectica quam in Metaphysica; sola enim eorum numeratione contentus fuit. Imo in 5 Met., c. 7, ita ea numerat, ut habitum et situm omittat; ubi Comm., com. 14, ait: *Tacuit prædicamenta situs et habitus, propter abreviationem sermonis*, *vel quia latent.* De aliis vero quatuor multa sumi possunt ex Aristotele in libris Physicorum; nam de actione et passione agit in tertio; de tempore et loco, in quarto Hic vero a nobis tractanda sunt latius et abstractius, prout ratio metaphysica postulat. Et quamvis de his prædicamentis generatim tractari soleat, an sint absolutum quid, vel respectivum, aut mistum ex utroque, et an sint res vel modi distincti a reliquis, tamen hæc melius explicabuntur in singulis horum prædicamentorum, quia existimamus nullam esse realem rationem communem his omnibus prædicamentis et illis solis, de qua possint illæ communes quæstiones tractari; est autem res valde confusa et operosa, de rebus distinctis ut distinctæ sunt aliquid communiter disputare propter hanc solam extrinsecam denominationem, qua hæc genera dicta sunt sex ultima prædicamenta.

2. *Cur de actione ante alia sermo sit.* — *Actio unum entis genus.* — Igitur de actione, quam semper Aristoteles primo loco numerat inter hæc, multa dicta sunt a nobis in superioribus, cum de causa efficiente ageremus. Nam cum actio sit causalitas causæ efficientis, ut ibi diximus, necessarium fuit de actione dicere quidquid ad intelligendam causalitatem illius causæ fuit necessarium. Sumendum ergo hic est ex ibi dictis actionem esse aliquid in rerum natura, contentum in latitudine entis, et ex natura rei distinctum a re quæ per illam fit, quæ cum ibi sint satis probata, hic repetere non esse necesse, quanquam necessarium sæpe erit hæc iterum atque iterum inculcare. Ex his etiam supponimus ut certum, actionem esse quid distinctum a cæteris prædicamentis, præterquam a passione, de qua et de distinctione inter illas dicemus disputatione sequenti; et a Quando, de quo est peculiaris difficultas communis omnibus prædicamentis, quomodo distinguatur ab illis, quam in suum locum reservamus; et a relatione, quod infra tractandum est, quia aliqua

declaratione indiget. De cæteris vero res est clara; nam ad substantiam, quantitatem, qualitatem, et Ubi, comparatur actio, ut ad terminos suos; et ideo, probata distinctione actionis a termino, probata est distinctio ab his prædicamentis; cum habitu vero et situ nullam habet similitudinem, nedum identitatem; quod si illa considerentur quatenus per actionem aliquo modo fieri possunt, erit eadem distinctio actionis ab his, quæ est ab aliis terminis. His ergo suppositis, superest ut distinctius explicemus communem essentiam actionis, et causas ac principia ejus, ac deinde divisiones ejus tradamus, singula membra declarando, quantum intra limites objecti metaphysicæ continentur.

SECTIO I.

Utrum actio essentialiter dicat respectum ad principium agendi.

1. *Quæ ratio dubium possit ingerere.* — Ratio dubitandi est, quia actio essentialiter videtur dicere respectum ad agens, sine quo nec intelligi potest, nec a passione distingui. In contrarium autem est, quia si relatio constituit speciale genus prædicamentale, non potest in essentia alterius prædicamenti includi.

Divisio relationis in extrinsecus et intrinsecus advenientem expenditur.

2. *Utriusque relationis descriptio secundum Scotum.* — Hoc loco tractanda nobis ex professo est opinio Scoti distinguentis relationem in extrinsecus et intrinsecus advenientem, quam supra in hunc locum remisimus. Illas relationes vocat intrinsecus advenientes, quæ necessario consurgunt positis fundamento et termino; et ideo vocat intrinsecus advenientes, quia quasi intrinsece pullulant positis fundamento et termino. Et hos respectus dicit esse posse proprias relationes, quæ constituunt prædicamentum Ad aliquid. Respectus autem extrinsecus advenientes appellat eos, qui non necessario sequuntur ex positione alicujus fundamenti et termini, ut est actio, in qua versamur; nam posito igne et ligno non statim insurgit intrinsece respectus actionis, quia possunt non esse applicata, vel potest esse interjectum obstaculum, quod actionem impediat. Imo, etiam positis omnibus requisitis, et ablatis omnibus impedimentis, stat non sequi actionem, ut patet in agente libero; et in agente etiam naturali posset id accidere de potentia absoluta, secluso solo Dei concursu. Hoc autem non potest accidere in relationibus intrinsecus advenientibus, et ideo merito vocantur illi respectus extrinsecus advenientes, tum ut a prioribus distinguantur, tum etiam quia si non pullulant intime ex fundamento, necesse est ut illi extrinsecus adveniant. Et de his respectibus ait Scotus, nec pertinere ad prædicamentum Ad aliquid, nec constituere unum aliquod prædicamentum, sed plura; cujus rei nullam reddit rationem, sed solum auctoritatem eorum qui decem prædicamenta distinxerunt. Potest autem reddi, quia priores relationes sicut conveniunt in modo resultandi ex fundamento et termino, ita habent communem quamdam et univocam rationem relationis et non habent aliud munus nisi referre, et ide illæ constituunt speciale prædicamentum re lationis. At vero posteriores relationes, sic adveniunt extrinsecus, ita variis modis et a varia munera conferuntur; ideoque et habe modum omnino diversum a prioribus relati nibus, et inter eas sunt etiam varia gene primo diversa.

3. Hanc sententiam ex professo tract Scot., in 4, d. 13, q. 1, § *Ad hujus autem*, eamdem tetigit d. 6, q. 10, et in 3, d. 1 q. 1. Juxta quam docet actionem esse que dam respectum extrinsecus advenientem. fundamentum ejus esse potest, quia ac dicit respectum realem ad agens, ut pri ratio dubitandi ostendit; et non dicit rela nem prædicamentalem, ut probat poste ratio dubitandi: ergo dicit respectum alte rationis, qui optime declaratur illa voce, *trinsecus advenientis*, ut supra declaratum Nec satisfaciet qui dixerit, actionem di respectum secundum dici, quia actio et pa non tantum distinguuntur secundum dici significari, sed in ipsa ratione formali signi ta; et non distinguuntur nisi in respectu: ille respectus non est tantum secundum quia, ut supra dictum est, esse respectu cundum dici, non est esse respectum, se gnificari ad modum respectus; est erg spectus secundum esse. Et confirmatur, de intrinseca ratione actionis est, ut sit natio et causalitas agentis; unde essenti est quid medians inter agens et effectu utroque pendens, et constituens inter il luti oppositionem quamdam; sed hoc est de ratione respectus secundum ergo.

Quomodo Scoti sententia ab aliis impugnetur.

4. Hanc vero Scoti sententiam primum impugnant Thomistæ quoad illam generalem listinctionem relationum in intrinsecus et xtrinsecus advenientes, ut videre licet in Iervæo, Quodlib. 7, q. 14; Soncin., 5 Meaph., quæst. 39; et Soto, in Prædic., c. de d aliquid, et 5 Phys., quæst. 2, art. 2. Et ræcipua ratio impugnationis est, quia si isti espectus extrinsecus advenientes sunt veri espectus secundum esse, ut Scotus suppoere videtur, essentialiter univoce conveiunt in ratione respectus ad aliud; nam sola ifferentia in modo originis seu productios, aut resultantiæ, quanquam indicet aliiam diversitatem essentialem, non tamen ipedit, imo supponit convenientiam aliquam ommunem et essentialem, quam oportet se univocam, quia nulla est ibi ratio anagiæ : erunt ergo omnes hæ relationes ejusm generis, et consequenter ejusdem prædicamenti. Neque enim reddi potest ratio, r illæ differentiæ cum essentiales sint, non it veræ differentiæ, cum ipsæ non sint relanes; alioqui etiam posset quis dicere, relanem mutuam et non mutuam, et similes, tingui prædicamento.

5. In qua impugnatione statim occurrit ficultas, quia simili ratione probabitur reiones transcendentales non esse veros restus secundum esse, aut pertinere ad præamentum relationis, cum tamen in superibus ostenderimus non posse negari, hos pectus transcendentales esse veros, et seidum esse. Et quidem, si Scotus per relaies extrinsecus advenientes non intellexis- nisi respectus transcendentales, non esset a eo multum contendendum de nomine reonis extrinsecus advenientis, etiamsi ab merito cavendum sit, ut statim dicam ; a quod ad rem attinet, non possumus nee respectus transcendentales, tum in aliis us, ut in discursu præcedentis disputatio- et totius metaphysicæ visum est, tum m in actione, ut jam ostendam. Neque tra hoc vim habet dicta impugnatio, quia ceptus ipse respectus transcendentalis, scendentalis est, et omnia entia percurrit, sertim creata, quod magis indubitatum de entibus incompletis ac imperfectis ; multo magis conceptus abstractior, sci-, respectus in communi, ut abstrahit a scendentali et prædicamentali, non potest genericus, sed (ut ita dicam) supertranscendentalis. Separantur ergo hæc tanquam primo diversa, ut constat ex dictis in prædic. Ad aliquid.

Qua ratione rejicienda sit dicta opinio Scoti.

6. At vero, si Scotus per relationem intrinsecus et extrinsecus advenientem aliquid aliud præter respectum transcendentalem et prædicamentalem intelligit, non possumus illi consentire, et tunc argumentatio facta non est parum efficax, quia, cum relatio extrinsecus adveniens non sit respectus transcendens, dicet determinatum modum relationum ; cur ergo non dicet speciale genus relationis realis, et commune univoce ac per modum naturæ determinatæ, et contentum sub genere universaliori? Deinde, non est cur Scotus has relationes, quas extrinsecus advenientes vocat, ad sola sex ultima prædicamenta limitet. Nam unio, ex ejus sententia, est relatio extrinsecus adveniens, et tamen non est in aliquo sex prædicamentorum, sed reducitur ad prædicamentum formæ quæ unitur, ut supra ostensum est. Quod si forte dicat omnia hæc prædicamenta dicere vel includere hunc respectum, non tamen e converso omnem respectum extrinsecus advenientem pertinere ad sex ultima prædicamenta, primum oportuisset hujus rei rationem reddere. Deinde facilius dicere posset, hæc prædicamenta includere respectus transcendentales, et primo diversos a prædicamentalibus.

7. Ulterius autem inquiro de appellatione ipsa, cur scilicet, vocet hunc respectum extrinsecus advenientem. Nam certe ratio supra data, et exemplum de actione non videtur sufficere, quia relatio propinquitatis inter Petrum et Paulum prædicamentalis censetur, et tamen non statim sequitur posito Petro et Paulo in rerum natura ; nam in illis tantum est fundamentum quasi remotum, et oportet aliud adjungere, quod sit proxima ratio fundandi et quasi excitandi relationem. Hoc autem ipsum invenitur inter rem quæ agit et quæ patitur, quia non consurgit respectus inter illas, nisi interveniente aliqua mutatione, et aliquo novo modo in aliqua illarum, quæ mutatio non est ipsa relatio, sed est aliquis modus rei, etiamsi includat respectum transcendentalem, vel ad illum consequatur respectus prædicamentalis. At vero sicut in aliis rebus, posito motu, vel mutatione necessaria, statim consurgit relatio, ita etiam hic posita actione, nec amplius est necessa

rium, nisi ut ipsa actio fiat. Quod non satis est ut ille respectus dicatur extrinsecus adveniens; nam fere in omnibus relationibus prædicamentalibus hoc reperitur; ut, verbi gratia, non solum actio, sed etiam ipsa potentia non potest referri ad suum objectum, nec scientia ad scibile, nisi prius fiat in rerum natura, et cum fit, non fit sine respectu transcendentali.

8. Quod ultimo sic declaro, nam vel Scotus loquitur de relatione agentis ad passum vel effectum, vel de respectu ipsiusmet actionis ad principium agendi. Si primum, falsum est illum respectum includi in actione; nam potius resultat ex actione; falso etiam dicetur extrinsecus adveniens; nam posito fundamento, cum sua proxima ratione fundandi, et termino, necessario surgit illa relatio, quæ omnia constant ex dictis de prædicamento Ad aliquid. Si vero loquitur de respectu ipsiusmet actionis, cui, quæso, extrinsecus advenit? num ipsi actioni? at est intrinsecus et essentialis illi; num subjecto in quo inest actio, quodcunque illud sit? at hoc modo plures relationes prædicamentales dici possunt extrinsecus advenientes, quia subjecto cui tribuuntur, extrinsecus seu accidentaliter adveniunt. Ut relatio scientiæ ad scibile potest dici extrinsecus advenire respectu subjecti cui accidit scientia, et maxime si extrinsecus infusa est; nam posita potentia et objecto non est in ea talis relatio; posita autem scientia, necessario convenit talis relatio. Quod si tandem dicatur esse discrimen, quia per actionem qua fit scientia, non fit relatio, sed illa deinde resultat; per actionem autem ut sic non additur nisi respectus, quia ita per se fit, sicut ipsa actio per se fit; et in universum id convenire relationi extrinsecus advenienti, ut sola ipsa per se fiat; si hoc (inquam) dicatur, id commune est relationibus transcendentalibus, quanquam non sit necessarium in omnibus; de qua re in superioribus dictum est. Et similiter non potest illud esse verum in omnibus sex ultimis prædicamentis, ut ex eorum tractatione constabit. Et specialiter in actione gratis id dicitur, quia sicut scientia non est solus respectus, sed qualitas includens respectum transcendentalem ad objectum, ita actio non est solus respectus, sed est quidam modus includens respectum intrinsece et essentialiter; quod si ex scientia ut includente respectum transcendentalem, deinde resultat alius prædicamentalis, idem dici poterit de actione; nulla est ergo specialis ratio ob quam talis respectus vere dicatur extrinsecus adveniens.

Secunda sententia, negans includi respectum in actione, rejicitur.

9. Est ergo secunda sententia dicens actionem non includere essentialiter respectum alium ad agens, præter extrinsecam denominationem, sumptam ab ipsamet forma, vel effectu facto. Ita tenet Hervæus supra, et Quodl. 1, q. 9; et Javel., 5 Metap., q. 23; qui dicunt actionem calefaciendi, verbi gratia, nihil aliud esse quam calorem productum ab igne, a quo ignis agens denominatur, quæ denominatio non consistit in respectu, sed in quadam veluti informatione extrinseca, ad quam potest deinde consequi respectus. Fundamentum hujus sententiæ est, quia hoc sufficit ut agens constituatur actu agens; ergo sufficit etiam ad rationem actionis; ergo quidquid aliud fingitur, est superfluum, et vix potest intelligi; non est ergo admittendum.

10. Sed hæc sententia vel falsa est, vel non satis declarat proprium respectum actionis. Si enim intelligat actionem in re nullam rem vel modum realem dicere distinctum ex natura rei a forma facta, sed esse ipsamme formam ut denominantem extrinsece causam agentem, improbata sufficienter est hæc sententia in superioribus, dum ostendimus actionem debere esse aliquid medium inte agens et effectum, et ex natura rei distinc tum ab utroque. Juxta prædictam autem sen tentiam nullum est tale medium, quia ipse met effectus dicitur denominare extrinsec causam agentem, et ut sic vocari actionem sicut superficies rei continentis denomin extrinsece rem contentam, et ut sic dicit locus. Non potest autem hæc sententia ratio nem reddere cur forma facta extrinsece de nominet causam facientem, quia sola existen tia utriusque rei, scilicet, quæ facta dicitur, quæ dicitur faciens, non sufficit ad illam den minationem, quia possent illæ duæ res existe in rerum natura, ita ut neutra aliam facere sed utraque facta esset a Deo, vel alia caus tunc ergo ex illarum duarum rerum exi tentia non sumeretur talis denominatio; er aliquid aliud in rebus ipsis intercedere n cesse est, quia illa denominatio ex rebus i sis oritur. Quod si dicatur, ut necessario d debet, hoc solum intercedere, quod una p cedat ab alia, interrogo quid sit hoc pro dere; nam aliquid est in rebus ipsis existe

et non potest non esse distinctum ex natura rei a re quæ est efficiens, et a re quæ est effectus, quandoquidem possent illæ duæ res existere sine processione unius ab alia; ergo illa denominatio non sumitur ab ipsa re quæ est effectus, sed ab hoc procedere seu producere, quidquid illud sit.

11. Et confirmatur ac declaratur hoc, quia sicut ad genericam denominationem agentis necessaria est processio absolute, ita ad determinatam denominationem determinatus modus processionis, etiamsi alias eadem res sit facta ab eadem re; ergo signum est denominationem non sumi ex coexistentia harum rerum, sed ex illa processione, quæ mediat inter eas. Assumptum declaratur exemplo: nam, si Petrus efficiat Paulum naturali modo, vere dicitur genitor et pater ejus; si autem illum produxisset divina virtute, verbi gratia, per actum voluntatis, quamvis esset effector ejus, non tamen genitor, neque pater; ergo actio non potest esse res ipsa facta ut denominans, sed aliquid aliud quod inter ipsam et rem efficientem intercedat, siquidem existente eadem re facta, effectio et denominatio inde sumpta diversa est.

12. Quod si illa sententia per formam factam non intelligat rem ipsam, quæ est terminus effectionis, quasi materialiter sumptam, sed modum aliquem existentem in ipsa re facta, et extrinsece denominantem ipsum agens, qui modus etiam potest inter effectus agentis numerari, quia ab illo etiam procedit immediate et per se ipsum, quamvis non tam procedat ut effectus, quam ut via ad effectum; hoc (inquam) sensu loquitur illa sententia, dicit quidem quippiam verum, ut ex superioribus constat, et magis explicabitur in sect. , ubi agemus de subjecto actionis; tamen et non satis rem declarat, et præterea miscet dictam quæstionem de subjecto actionis, quæ ad præsens non refert. Et præterea sine causa negat actionem dicere respectum ad causam agentem, tum quia illamet denominatio non aliunde sumitur, nisi ex respectu; cur enim calefactio, quæ in hoc ligno est, denominat hunc ignem agentem, et non alium, nisi quia ad hunc dicit respectum, et non ad alium? Tum etiam quia hoc ipsum quod est emanare ab hoc, ita intrinsece dicit respectum, ut non possit aliter concipi; sed ostensum est, id quod denominat causam actu agentem ut sic, non esse rem ipsam factam, ut absolute existentem, sed aliquid medium, quod non potest esse nisi emanatio ipsa; ergo necessario includitur in illa respectus ad rem agentem.

Tertia sententia.

13. Tertia sententia est, actionem dicere absolutum cum respectu. Hæc sumitur ex Commentatore, 3 Phys., com. 9, et ex D. Thoma, ibidem; eamque sequuntur Capreolus in 2, d. 2, q. 1, art. 1 et 3; et Sonc., 5 Met., q. 38. Verumtamen hæc sententia in duobus displicet. Primo, quia putant auctores ejus, relationem illam, quam dicit actio, esse eam quæ resultat in agente ad passum, vel ad effectum, quod est impossibile, quia actio secundum integram rationem suam est prior natura quam illa relatio. Nam effectu jam producto, ordine naturæ consurgit dicta relatio, effectus autem est per actionem; ergo actio ut actio non potest intrinsece constitui illa relatione. Et confirmatur, nam quamvis in causa agente nulla resultaret realis relatio prædicamentalis, sicut in Deo creante contingit, nihilominus maneret integra ratio actionis realis, quia esset vera causa agens, et ut sic prior natura est, et independens ab illa relatione; ergo talis relatio in causa resultans, non est intrinseca et essentialis actioni. Secundo displicet illa opinio, quia existimat respectum, quem includit actio, esse relationem prædicamentalem, cum tamen non possit res unius prædicamenti per aliud essentialiter constitui, alias nec prædicamenta essent impermista, nec actio esset res per se una, sed aggregatum plurium. Sed aiunt, actionem non dicere per se primo, et, ut ita dicam, in recto, absolutum et respectum, quia alias non esset unum quid; sed directe et per se, aiunt significare absolutum, verbi gratia, motum ipsum qui fit in passo, connotare autem relationem inde resultantem in agente. Verumtamen argumenta facta ostendunt hoc verum esse non posse, tum quia actio ut actio supponitur ad illam relationem. Tum etiam, quia hic inquirimus intrinsecum constitutivum actionis; non potest autem fieri ut res unius prædicamenti constituatur per solam connotationem rei alterius prædicamenti; nam res connotata extrinseca est, connotatio autem non est aliquid rei, sed est denominatio sumpta ex modo concipiendi aut denominandi nostro; quod si nomine connotationis intelligatur habitudo aliqua realis ipsiusmet motus ad relationem, quæ resultat in agente, jam hæc non erit connotata, sed per se primo et directe inclusa in actione, et

non erit habitudo ad relationem, quæ quasi per accidens resultat, sed ad principium ipsum efficiendi, quod per se respicit actio.

14. Alio ergo modo intelligenda est sententia Commentatoris, ut vera sit, nimirum, actionem in re quidem esse modum quemdam realem et absolutum, intrinsece tamen et essentialiter includentem respectum ad principium agens a quo manat, et præcise sub hoc respectu habere rationem actionis. Ut vero hæc sententia exactius intelligatur, per partes declaranda et probanda est.

Prima assertio ad resolutionem quæstionis.

15. *Actio est dependentia qua effectio pendet a causa agente.* — Dico ergo primo : actio nihil aliud est in re quam specialis illa dependentia, quam effectus habet a sua causa efficiente. Hæc assertio satis probata est disputando de causalitate causæ efficientis. Et ex hic dictis contra alias sententias facile suadetur, quia actio non est res faciens, neque res facta, seu terminus causalitatis effectivæ, neque est illæ duæ res simul sumptæ, neque denominatio orta ex coexistentia illarum, sed est aliquid aliud medium inter illas; hoc autem nihil aliud excogitari potest, nisi dependentia unius ab alio; ergo. Probatur minor, quia sine hac dependentia impossibile est intelligere in una istarum rerum rationem effectus, et in alia rationem causæ agentis. Posita autem hac dependentia et præcisa omni alia re, aut modo reali, necessario res dependens est effecta, et illa, a qua pendet, est actu agens; ergo actio nihil esse potest ab hac dependentia distinctum. Et confirmatur, nam omnis effectus pendet a sua causa per causalitatem ipsius causæ; ergo effectus causæ efficientis dependet ab illa per causalitatem efficientis; sed causalitas hujus causæ non est aliud quam actio, ut supra ostensum est; ergo. Dixi autem hoc intelligendum esse de speciali dependentia effectus a causa agente, quia in omni genere causæ est suus modus dependentiæ, et tamen dependentia a forma non est actio, sed est unio; specialis ergo dependentia, quæ est a causa extrinseca et realiter influente esse, quam efficientem vocamus, illa est in re ipsa actio agentis.

16. Dices : dependentia oritur ex actione; ideo enim effectus pendet, quia fit; ergo non potest actio esse ipsa dependentia, sed aliquid prius illa. Respondetur negando dependentiam oriri ex actione, sed potius esse ipsammet actionem. Unde illa causalis non est reducenda ad efficientem causam, sed potius ad formalem, id est, cum dicitur res dependere quia fit, non est sensus, quia dependentia manat ab actione, sed quia per ipsam actionem constituitur ratio agentis. Deinde admitto per has duas voces, *dependentia*, et *actio*, et per conceptus præcisos illis correspondentes, non significari modum illum, qui est dependentia, sub eodem respectu, ut statim declarabo; et hoc satis est ad illam causalem locutionem, quæ sæpe non indicat veram causam, sed rationem, ad quam sufficit distinctio per inadæquatos conceptus, quo modo dicimus Deum esse volentem, quia est intelligens. Et ideo in conclusione non dixi actionem formaliter esse dependentiam, ne id etiam intelligeretur de formalitate ut præcise concepta, sed dixi in re actionem non esse aliud a dependentia, quod certissimum mihi est ex rationibus factis.

Assertio secunda.

17. *Actio respicit essentialiter agens.* — Dico secundo : actio ut actio dicit intrinsece et essentialiter respectum transcendentalem ad agens, seu ad principium agendi. Hanc conclusionem probat sufficienter ratio dubitandi in principio posita. Cui non obstat ratio in oppositum facta, quia procedit tantum de relationibus prædicamentalibus ut sic. Eamdem probant omnia quæ circa alias sententias dicta sunt. Item, cum actio ut actio dicat egressum vel processionem ab agente, concipi non potest sine respectu ad agens; ergo signum est intrinsece dicere respectum a agens. Præterea actio ut actio, denomina agens actu tale, denominatione reali orta e ipsis rebus, et non propter realem unione ad ipsum agens, ut infra ostendemus, qu alias non esset illa denominatio extrinsec sed intrinseca; ergo saltem propter habit dinem realem actionis ad agens. Denique i fra ostendemus actionem habere reale et essentialem dependentiam a princip agente; et non per aliam dependentiam a distinctam, alias procederetur in infinitu ut sæpe dictum est; ergo per seipsam intr sece; sed non potest tam intrinseca depe dentia consistere sine reali habitudine act nis ad agens; ergo includitur hic respec transcendentalis in essentiali respectu act nis, ut sic.

Tertia assertio.

18. ***Respectu imbibito in actione non refer-ur agens.*** — Dico tertio : per hunc respec-um actionis ad agens, præcise sumptum, non efertur ipsum agens ad aliud, sed potius)sa actio respicit agens a quo egreditur. Hæc onclusio partim probata est argumentis fac-s contra Capreolum et alios citatos in tertia entential. Et præterea potest breviter sua-eri, quia ipsum agens potius est terminus ujus respectus ; nam ipsum respicit actio, uatenus talem respectum includit. Ut vero nplius declaretur, advertendum est, duobus odis intelligi posse agens ut agens referri l aliud, seu ad terminum vel effectum ium : primo, respectu transcendentali, iatenus causa est in actu ; secundo, rela-one prædicamentali inde resultante. De hac)steriori relatione est evidens conclusio po-ta, et eam maxime probant argumenta fac-. De transcendentali vero respectu est ul-rius animadvertendum, posse concipi ta-n respectum ipsius agentis ad actionem am ; nam hæc vere ac realiter ab ipso reditur, et potest aliquo modo computari ter effectus ejus ; tamen hoc modo revera illus est novus respectus transcendentalis in so agente ad suam actionem, præter eum quis est) qui in ipsamet potentia agendi sentialiter imbibitur, quia inter ipsam po-ntiam et actionem ejus non interponitur ali-a alia res vel realis modus, in cujus intrin-ca ratione talis respectus includatur. Non go est in agente novus aliquis respectus nscendentalis ad suam actionem, sed ac-potius refertur ad ipsum, et inde denomi-tur agens in actu.

19. Alio vero modo intelligi potest agens, agens, referri transcendentaliter ad suum ectum ; neque enim potest intelligi agens i aliquid agat, ut sequenti sectione latius emus. Nihilominus tamen, si proprie lo-amur, potius dicendum est agens denomi-ri, ac sic referretur transcendentaliter in minum, quam referri in illum, quia nihil ertur nisi per respectum quem in se habet ; ens vero ut agens non habet in se illum re-ctum, sed denominatur ab actione quæ il-n respectum habet. Unde in hoc ipso est ulte-s considerandum, actionem non respicere ens sine respectu ad terminum, ut sequenti tione ostendetur, nihilominus tamen abs-ctione præcisiva posse nos unum respec-n præscindere ab alio, sicut nunc in ipsamet explicatione illos præscindimus ; et ideo considerate dixi in assertione, per hunc respectum præcise sumptum, quem actio habet ad agens, non referre illud, sed quasi informare vel denominare, quanquam actio, secundum totum quod includit, dici possit referre, et quasi ordinare agens ad effectum, quamvis, ut dixi, illud sit magis denominare ut relatum, quam referre. Maxime in actione transeunte, ut sectione tertia declarabimus, ex qua magis constabit qualis sit hic respectus actionis ad agens.

Quarta assertio.

20. *Actio est ultimus actus potentiæ activæ.* — Ultimo dicitur, et colligitur ex dictis, actionem, ut actio est, recte dici posse ultimum actum potentiæ activæ, et exercitium ejus, dummodo non intelligatur de actu intrinseco et informante, sed absolute de actu dimanantea potentia, sive illam informet, sive non. Eo enim modo, quo potentia activa dicitur potentia, quamvis potius sit quidam actus, actio ab illa manans potest dici actus ejus, non ut subjecti, sed ut principii a quo est ; hic enim est essentialis respectus actionis ut sic. Unde ex ipso respectu quem dixi habere actionem ad suum principium, sequitur comparari ad illud ut actum ab eo egredientem. Item quia actio est id quod proxime egreditur a potentia activa, recte dicitur exercitium ejus, et eodem sensu dicitur veluti extrinseca quædam actuatio ejus. Item actio est ipsa causalitas causæ efficientis, per quam constituitur actu causans ; causalitas autem constituit causam in actu ; ergo sub hac ratione potest dici actus ejus, saltem extrinsecus. Neque huic obstat quod supra diximus, actionem in re non esse aliud quam dependentiam effectus a causa, quia ipsamet dependentia essentialiter respicit suum principium, et ratione hujus respectus dicitur esse exercitium et actualitas quædam extrinseca ipsius potentiæ activæ.

SECTIO II.

Utrum actio, ut actio, essentialiter respiciat aliquem terminum, etiamsi immanens sit, ideoque etiam illa in hoc prædicamento collocetur.

1. In hac sectione declaranda est amplius essentia actionis, et simul attingenda prima ac præcipua divisio ejus in actionem immanentem et transeuntem. Vocamus autem hoc loco actionem transeuntem, illam quæ habe

effectum extra ipsum agens, sive ipsamet sit etiam extra illud, sive non; hoc enim postea videndum est. E contrario vero actionem immanentem vocamus, quæ nullum effectum extra agens habet, de qua extra controversiam est, esse in agente ipso.

Prima sententia de termino actionis.

2. Est igitur multorum sententia, de ratione actionis, quæ proprie est genus quoddam accidentis ab aliis distinctum, esse ut tendat in aliquem terminum, quem proinde transcendentaliter respiciat, id tamen non esse de ratione omnis actionis, id est, omnis causalitatis activæ, quæ sit actualitas seu exercitium potentiæ activæ. Hanc opinionem tenent multi Thomistæ, præsertim Soncin., 5 Metaph., quæst. 26. Cujus fundamentum est, quia in prædicamento actionis sunt actiones transeuntes, quas necesse est habere aliquem terminum seu effectum, ad quem tendant, quia in hoc consistit earum ratio, ob quam transeuntes dicuntur; actiones vero immanentes non ponuntur in genere actionis, sed sunt qualitates quædam, ut idem auctor latius probat, lib. 9 Metaph., q. 21; et ideo necesse non est ut talis actio habeat terminum a se distinctum. Et quia in priori parte non est controversia, posterior probatur primo ex Arist., 9 Metaph., cap. 9, text. 16, ubi hoc discrimen constituit inter actionem transeuntem et immanentem, quod per illam aliquid fit, non vero per hanc, quod est dicere, actionem immanentem non esse propriam actionem quæ sit de genere actionis.

3. Secundo argumentatur Soncin., quia omnis actio de genere actionis est successiva; nam omnis actio est motus, ut dicitur 3 Phys., text. 19, et constat ex libro de Anim., et supra etiam tactum est, cum de intensione qualitatum ageremus; ergo talis actio non est vera actio de genere actionis. Quod si instes, quia hinc sequitur illuminationem non esse veram actionem, concedit Soncin. sequelam, unde multo magis idem diceret de generatione substantiali.

4. Tertio, quia omnis actio infert ex se passionem, ut etiam constat ex 3 Physic.; sed actiones immanentes non inferunt passiones in id circa quod versantur; nam visio non immutat visibile circa quod versatur. Et hinc etiam fit ut talis actio non possit respicere terminum qui per illam fiat, quia nunquam actio habet talem terminum, nisi quatenus transmutat id circa quod versatur, ut talem terminum respiciat; sed per actionem immanentem non transmutatur propria materia ejus, quæ est objectum ejus; ergo per talem actionem nihil fit. Et confirmatur, quia potentia activa est principium transmutandi aliud in quantum aliud; ergo actio propria est, qua aliud transmutatur; per actum autem immanentem non transmutatur aliud, ut ostensum est. Quarto argumentatur, quia actio immanens est perfectio agentis, cum in tali actione interdum consistat beatitudo operantis; sed nulla propria actio prædicamentalis est perfectio agentis, quia ignis calefaciendo non perficitur per actionem suam; ergo.

Secunda sententia collocans actiones immanentes in prædicamento actionis, etiamsi termino careant.

5. Secunda sententia negat esse de intrinseca essentia actionis ut sic habere terminum qui per eam fiat, ad quem dicat respectum, de essentia (inquam) actionis quatenus est proprium quoddam genus summum ab aliis distinctum, quia sub eo genere quædam sunt actiones habentes terminum, aliæ non habentes. Habentes terminum sunt actiones transeuntes, in quo hæc sententia convenit cum præcedenti. Quæ vero non habent terminum, sunt actiones immanentes de quibus longe diverso modo sentit hæc sententia quam præcedens; existimat enim has actiones immanentes esse propriissima actiones de genere et prædicamento actionis esse tamen puras actiones, quæ nullum terminum intrinsecum, per se loquendo, producunt, sed immediate per se attingunt sua objecta. Ita sentiunt de actionibus immanentibus multi ex discipulis D. Thomæ[1], nam, licet peculiariter tribuant intellectioni, quod producat verbum tanquam intrinsecum effectum, tamen nec similem aut proportionalem effectum tribuunt omni actioni immanenti nam in actionibus sensuum et utriusque appetitus id fere omnes negant. Neque inter se conveniunt in attribuendo illo effectu omni intellectioni; nam quidam solum propter absentiam objecti in quibusdam intellectionibus illum effectum requirunt. Nec denique videntur ponere illud verbum per modum proprii termini intellectionis ut actior

[1] Cajet., 1 p., q. 27, art. 1, dub. 1, et Fer., 1 con. Gent., c. 53; Capr., in 1, d. 2 q. 2.

producentis, quia docent verbum et intellectionem esse res omnino distinctas, quod repugnat actioni et proprio termino intrinseco, quia actio solum potest esse modus illius rei, quæ est terminus, non res realiter distincta, ut supra probatum est disputando de causalitate effectiva. Est ergo eorum sententia, actionem immanentem ut sic per se nihil producere quod sit proprius terminus ejus, sed esse puram actionem, quamvis interdum ex illa aliquis effectus resultet. Ita sentiunt citati Thomistæ, et alii moderni interpretes[1] D. Thomæ, in 1 part., quæst. 27, art. 1; et Javel., 9 Metaph., q. 16, ubi non numerat alios effectus actionum immanentium, nisi habitus, ad quos potius comparantur ut principia agendi, quam ut actiones, in quo satis declarat illas actiones non habere terminos intrinsecos proprie dictos.

6. Fundamentum primum ac præcipuum hujus sententiæ est testimonium Philosophi, Met., text. 16, dicentis, quasdam esse actiones quarum non est aliquod aliud opus præter ipsam actionem, quas omnes intelligunt esse actiones immanentes, ut patet ex Comment., D. Thoma, et aliis. Ergo non est de ratione actionis ut sic habere terminum intrinsecum, ad quem ut ad proprium finem et perfectionem tendat. Secundo fieri potest inductio, nam visio corporalis nihil producit in objecto, neque in ipsomet vidente præter ipsam; nulla enim est ratio fingendi vel multiplicandi aliquid aliud per illam actionem productum, et idem est de actibus aliorum sensuum, et de actu amandi, et similibus. Tertio, potest adjungi hæc ratio, quia hæ actiones non sunt a natura institutæ ad aliquid producendum, neque ut agens per illas communicet suum esse, sed ut per eas potentiæ se uniant objectis suis; ergo sine causa tribuitur his actionibus quod aliquid producant. Ubi etiam applicari potest illud axioma, non esse multiplicandas res absque necessitate.

Tertia sententia, in omni actione terminum requirens.

7. Tertia sententia est, de ratione actionis ut sic esse, quod habeat terminum quem intrinsece respiciat, idque proinde commune esse omni actioni quæ a vera causa efficienti proficiscatur. Hæc est communior sententia Theologorum in 1, dist. vigesima septima, præsertim Durandi et Gabriel., quæst. 2; sumiturque ex Scoto, quæst. 3, et Quodlib. 8; et ex Bonaventura, in 1, dist. 3, a. 1, quæst. 1, ad ultim., et ex Anton. Andr., 9 Metaph., quæst. 4, et aliis circa citatum textum Aristotelis. Et hanc sententiam existimo omnino veram. Et quoniam, ut dixi, de actione transeunte nulla est controversia, declaranda prius est veritas hujus sententiæ in actione immanente, et deinde confirmabitur absolute de actione, ut sic.

Refellitur quædam distinctio Hervæi, de actione.

8. Ante omnia vero cavenda est æquivocatio de actione immanente et transeunte, quam introduxit Hervæus Quodlib. 2, quæst. 8, referuntque et impugnant Soncinas et Javellus locis citatis. Dixit enim Hervæus, operationem immanentem non esse effectionem, neque esse ullam causalitatem causæ efficientis, quæ esse possit actio immanens, quia putat hoc repugnare definitioni potentiæ activæ, scilicet, quod est principium transmutandi aliud in quantum aliud. Ait ergo actionem vel operationem immanentem solum dici posse de causalitate formæ vel materiæ, fortasse quia hæ causæ ita causant, ut maneant in ipso effectu. Verumtamen merito improbantur duo in hac sententia. Primum, quod causalitates materiæ et formæ actiones immanentes vocet, cum revera actiones non sint; alioqui, si ita licet abuti terminis, vix possumus auctores et philosophos intelligere. Philosophi autem, et Theologi omnes, cum loquuntur de actione immanente, nunquam intelligunt causalitatem materiæ et formæ, sed actus potentiarum vitalium, qui ab ipsis effective fiunt. Secundum est, quod falso negat aliquam propriam effectionem esse vere immanentem, cum id omnes doceant de actibus vitalibus, et non repugnet aliquam potentiam agere in seipsam, sive illa sit partiale principium agendi, sive totale proximum, aut virtuale, de quo in superioribus late disputatum est. Hic ergo per actionem immanentem intelligimus veram ac propriam efficientiam quorumdam actuum, qui manent in ipsis potentiis a quibus fiunt, easque informant.

Dependentia actuum immanentium a suis potentiis exponitur.

9. Secundo suppono hos actus immanentes et esse veras qualitates, et effective fier.

[1] Joan. Vincent., in Relect. de Gratia Christi, q. 7, dub. 1.

a suis potentiis. Prior pars communis est, ut supra visum est, cum de speciebus qualitatis ageremus. Posterior vero pars certisssima est; nam, licet sit controversia an de potentia absoluta possint hi actus immanentes et vitales constituere potentias animæ in actu secundo, si ab eis effective non fiant, tamen saltem est certum, ex natura rei non posse hominem cognoscere vel amare his actibus, nisi eos efficiendo eisdem potentiis quibus cognoscit vel amat. Et de actibus liberis censeo etiam certum, nec de potentia absoluta posse liberos esse, nisi effective fiant a potentia libera, cujus sunt actus, ut in superioribus tactum est. Atque hinc sequitur in his actibus non solum esse qualitates ipsas, sed etiam dependentiam effectivam earum a suis potentiis, et causalitatem effectivam potentiarum in ipsas, quia hæ potentiæ vere efficiunt has qualitates; ergo sunt veræ causæ efficientes earum; ergo habent veram causalitatem effectivam in ipsas; ergo et ipsæ vere pendent effective a potentiis tanquam proprii effectus earum. Omnes enim hæ consequentiæ sunt evidentes ex illo antecedente; imo vix ei aliquid addunt, præter majorem eorumdem terminorum vel correlativorum explicationem.

10. Posset autem aliquis dubitare an dependentia hujus qualitatis a sua potentia sit aliquid ex natura rei distinctum a tali qualitate. Et quidem si auctores primæ opinionis in aliquo sensu probabili loqui potuerunt, nullus alius videtur esse, nisi quod hæ qualitates per seipsas immediate, absque actione media, ex natura rei ab eis distincta, egrediantur a suis potentiis. Hoc enim supposito, probabiliter negatur in effectione earum intervenire proprias actiones de prædicamento actionis, quia in eis efficiendis non mediat actio propria. Et eadem ratione dicuntur esse puræ qualitates, et non actiones, nisi æquivocæ, vel, ut alii loquuntur, grammaticales, quia significantur per modum actionis tendentis in objectum, ut in terminum, cum tamen in illud nihil producant. Vel certe dici possunt eminenter actiones, quia vere efficiuntur non per actionem formalem, sed per aliquid eminentius actione. Ac denique juxta hanc sententiam optime salvatur dependentia essentialis horum actuum a suis potentiis; nam si sunt ita puræ qualitates, ut per seipsas formalissime tales qualitates sint et pendeant active a suis potentiis, impossibile est illas qualitates esse in rerum natura sine tali dependentia. Nam si sint in rerum natura sine tali dependentia, illud erit sufficiens argumentum, quod dependentia illa non sit essentialis, sed sit aliquid ex natura rei distinctum ab ipsis qualitatibus, ut qualitates sunt.

11. Atque illa sententia, in hunc modum explicata, non est omnino improbabilis; tamen ex illa non potest colligi, dari actionem sine termino, sed potius colligendum esset dari terminum sine actione (si ita loqui licet), nam datur qualitas vere producta et facta sine actione media. Mihi tamen probari non potest hæc sententia. Primo, quia dicit aliquid singulare vel novum in his actibus sine sufficienti fundamento. Nam efficientia horum actuum non est impropria per aliquam resultantiam, sed est maxime propria et per se; nam, sicut aliæ virtutes activæ, dum proprie agunt, se explicant in suis actionibus, ita hæ potentiæ in suis actibus. Neque etiam efficiunt hæ potentiæ hos actus per alios priores actus immanentes, ut dicamus priores esse veluti eminentes actiones posteriorum, sicut philosophantur multi de actionibus Dei ad extra; sed hi actus, per se loquendo, manant a suis potentiis sine interventu aliorum actuum immanentium, qui sint qualitates distinctæ; esset enim processus in infinitum. Nunquam enim invenitur propria efficientia virtutis activæ in effectum sine media actione; id ergo tribuere his actibus singulare est, cum tamen in eis nihil sit singulare ob quod id asseratur. Quia quod tales actus continue pendeant ab influxu potentiæ, nullum argumentum est; nam etiam lumen pendet illo modo ab illuminante, et multo magis omnes creaturæ a Deo, et nihilominus in his efficientiis intercedit vera actio. Illa vero essentialis dependentia, quæ tanta sit, ut hæ qualitates nullo alio modo fieri possint, gratis et sine fundamento asseritur.

In actibus immanentibus proprias actiones prædicamentales intervenire ostenditur.

12. Quapropter ex opposito principio longe probabilius esse censeo, etiam in his qualitatibus distingui ex natura rei dependentiam et dimanationem activam, ab ipsis qualitatibus, et consequenter intercedere in effectione horum actuum veras et prædicamentales actiones habentes proprios et intrinsecos terminos per ipsas productos, qui sunt ipsimet actus, ut sunt qualitates quædam inf-

mantes suas potentias. Probo singula, et primo, quod hi actus non habeant dictam essentialem et immutabilem dependentiam a suis potentiis, quia nulla res creata habens propriam entitatem, et proprium esse realiter distinctum ab aliis, habet tantam dependentiam ab alia creatura, ut non possit a solo Deo fieri sine adminiculo vel consortio creaturæ cum ipso efficientis; hoc enim pertinet ad omnipotentiam Dei, et in hoc fundatur illud principium : *Quidquid potest facere cum causa secunda, potest facere se solo*. Et ratio a priori est, quia cum Deus solus sit ipsum esse per essentiam, eminenter continens omne esse participabile, per se solus est sufficiens principium activum cujuslibet esse. Potest ergo Deus efficere hos actus, quatenus sunt quædam qualitates, sine concursu activo potentiarum, sive illos efficiat informantes potentias, sive non; hoc enim est alterius speculationis; ergo dependentia harum qualitatum a potentiis non est de essentia et entitate harum qualitatum; ergo est aliquis modus ex natura rei distinctus ab ipsis. Unde mihi sane non videtur consequenter loqui Soncin., 5 Metaph., q. 20, ad 4, cum ex professo probat non esse de ratione actus immanentis, effective esse a potentia in qua est, quia potest Deus se solo, non concurrente alio principio activo, causare in intellectu intellectionem, et statim, q. 21, negat actiones immanentes esse veras actiones; quia negare non potest, has qualitates, quas dicit esse actus immanentes, de facto fieri a suis potentiis; ergo si fiunt, et hoc non est de ratione earum, est aliquid medians inter ipsas et potentias a quibus fiunt, quod non potest esse nisi dependentia et actio.

13. Præterea, quamvis daretur has qualitates essentialiter pendere a suis potentiis, non tamen probari potest, neque est verum, quod pendeant per suasmet entitates, eadem immutabili dependentia, quia unusmet actus immanens potest fieri a sua potentia diversis modis, ut, verbi gratia, cum concursu habitus, aut sine illo, vel media hac specie intelligibili aut alia, et cum hoc auxilio Dei, vel cum alio, maxime in supernaturalibus actibus; et juxta hos diversos modos efficiendi necesse est variari actionem et dependentiam, etiamsi non varietur qualitas ipsa, quia quacumque ratione varietur agens, variatur actio, etiamsi non varietur effectus, ut constat ex dictis de causa efficiente, et in sequenti sectione aliquid etiam attingemus. Quacunque autem ratione possit in re ipsa variari dependentia in eadem qualitate, est signum certissimum, illam dependentiam esse in re distinctam a tali qualitate, et habere veram et propriam rationem actionis. Igitur etiam in qualitatibus illis distinguenda est ex natura rei vera actio, quæ sit causalitas potentiæ efficientis talem qualitatem. Unde etiam constat, iam actionem, ut actio est, non esse de genere qualitatis, quia est tendentia ad qualitatem, ex natura rei distincta ab illa, et est vera causalitas activa constituens suo modo causam agentem in actu secundo respectu effectus, qui effectus formalis non pertinet ad qualitatem. Erit ergo illa propria actio de prædicamento actionis, quia ad hoc sufficientem convenientiam habet cum aliis actionibus, et quia non est aliud prædicamentum in quo ut sic collocetur.

14. Adde nihil obstare quominus talis emanatio ab agente non pertineat ad hoc prædicamentum, nam quod sit momentanea, vel quod semper duret cum termino, non obstat, ut patet in illuminatione, et quia hæc non diminuunt, sed perficiunt potius rationem actionis. Quod vero talis actio immanens sit, minus potest obstare, cum ostensum sit habere verum terminum, et esse verum fluxum ab agente in passum. At vero quod agens et passum sint distincta, necne, impertinens est, ut inde tollatur ratio actionis prædicamentalis, ut suo etiam modo patet in nutritione, motu progressivo, et similibus, licet non tam perfecte, Et hæc sententia est magis consentanea Aristoteli, 9 Met., c. 6, et 6 Eth., c. 4, et 1 Magn. Moral., c. ult., ubi distinguit actionem in immanentem et transeuntem, et ubique hac ratione actus immanentes vocat actiones vel operationes, ut patet etiam ex 10 Ethic., c. 3, 4, 5 et 6, quibus locis eodem modo loquuntur veteres ejus interpretes. Item in Prædicamentis, c. de Actione, inter res illius prædicamenti ponit affici dolore et voluptate, quæ sunt actiones immanentes. Unde etiam Simplicius, in tract. de Sex. princip., ait ex Archita Tarentino, in prædicamento actionis collocari, tam actiones rerum inanimatarum, quam viventium, atque etiam ipsius hominis; quam sententiam habet etiam Albert. ibi. Non est autem dubium quin inter actiones animalium et hominis comprehendantur immanentes. Quapropter cum aliqui auctores dicunt actus immanentes non esse actiones nisi in modo significandi, vel loquuntur de actibus imma-

nentibus, ut sunt qualitates quædam, quia etiam ut sic solent significari per modum actionum propter tendentiam in objectum, et ita actus intelligendi dicitur intellectio, et volendi volitio; vel certe aliqui auctores non satis considerarunt propriam actionem, quæ in effectione harum qualitatum intervenit.

15. Tandem constat ex his omnibus, si actiones immanentes sumantur ut veræ actiones sunt, non carere termino intrinseco ad quem tendant, ut ad proprium finem et perfectionem suam. Probatur ex dictis, quia tendunt in ipsosmet actus ut qualitates sunt, sicut illuminatio tendit in lumen, et calefactio in calorem.

Quæstionis resolutio, non esse actionem sine termino.

16. Ultimo ex his quæ dicta sunt de actione immanente, facile constat quid de tota quæstione et de actione ut sic respondendum sit. Dico enim, de ratione intrinseca actionis ut sic, et omnis actionis, esse, ut habeat intrinsecum terminum ad quem tendat, ut producendum per ipsam, et consequenter in essentiali et completo conceptu actionis includi transcendentalem respectum ad hujusmodi terminum. Prior pars probatur primo inductione, nam omnis actio transiens habet hujusmodi terminum, ut est extra controversiam; et omnis etiam actio immanens illum habet, ut ostensum est; et præter hæc non est aliud genus actionis; ergo omnis actio habet hujusmodi terminum; ergo signum est hoc esse de ratione actionis ut actio est. Secundo, est ratio a priori, quia actio, ut actio, si sit vera ac propria, nihil aliud est quam productio aut effectio, aut causalitas efficientis causæ; sed impossibile est vel mente concipere veram productionem, quin per eam aliquid sit productum, vel causalitatem actualem sine re aliqua causata; ergo impossibile est etiam intelligere actionem sine termino.

17. Tertio, si quæ essent actiones sine termino, maxime immanentes: sed hæ non, tum quia ostensum est illas esse qualitates quæ habere possint propriam rationem termini producti per propriam actionem, etiamsi talis actio in agente maneat, et inde immanens vocetur. Tum etiam quia si actus immanens esset pura actio, esset immutabilis et invariabilis, nec posset fieri nisi a tali agente, quod ostendimus non esse verum de toto actu immanente, etiamsi de actione, ut sic, verificari possit; ergo in tota illa entitate quæ est actus immanens, invenitur aliquid, quod per varias actiones fieri potest; ergo illud habet rationem termini, etiam respectu actionis immanentis. Tum præterea quia nihil est in his actionibus propter quod censendæ sint carere terminis, ut patebit ex solutionibus argumentorum, et nunc solum declaratur ex generali ac præcisa ratione actionis immanentis. Nam vel explicatur ejus ratio per hoc quod maneat in agente, et hinc non excluditur terminus; nam si ipse terminus etiam manet in agente, tota actio erit immanens. Vel explicatur per hoc, quod sit actio vitalis, quæ requirit actualem et permanentem efficientiam; et hinc etiam non excluditur terminus, nam potest esse talis, ut natura sua postulet actualem et permanentem efficientiam seu influxum sui principii. Sicut lumen etiam postulat perpetuo conservari a suo agente, et nihilominus est terminus proprie actionis; et actiones animæ vegetativæ sunt etiam vitales, et requirunt actualem influxum principii, et nihilominus proprios habent terminos. Vel denique explicatur per hoc, quod actio immanens versatur circa extrinsecum objectum, quod non immutat, et hoc non excludit etiam terminum internum, nam objectum tantum est materia circa quam, quæ non pertinet ad propriam materialem causam; materia autem ex qua, quæ propriam rationem causæ habet circa talem actionem, est subjectum ipsum, in quo talis actio recipitur, et illud vere immutat, et ita in illo potest habere proprium et intrinsecum terminum; nihil ergo est cur negemus his actionibus proprios terminos. Est ergo de ratione actionis ut sic habere terminum.

18. Quod potest ultimo ita declarari : nam actio ut actio non dicit formam quæ habeat propriam entitatem, sed modum alicujus formæ vel entitatis, nimirum dependentiam ejus ab agente ; de ratione autem modi est ut sit alicujus rei modus, neque aliter reperiri possit; ergo in præsenti, dependentia non potest esse nisi alicujus quod pendeat, et illud vocamus terminum actionis, seu dependentiæ, prout est ab agente. Dices, ipsam dependentiam pendere per seipsam, et ideo non semper egere termino qui per illam pendeat. Respondeo, nullum modum, imo neque formam simplicem esse posse propter seipsam tantum aut primario, id est, ut aliquo modo participet suum quasi effectum vel denominationem; sed per se ac directe est t

aliud informet, vel quasi tendat in aliud ; quod si ipsa aliquo modo participat illam denominationem, est quasi consequenter seu concomitanter. Exemplis res declaratur : nam intellectio et volitio, quia est actus per se tendens in objectum, non potest sistere (ut ita dicam) in se, quomodo dixit D. Thom., 1. 2, q. 1, art. 1, ad 2, impossibile esse ut primum amabile sit ipse amor, aut primum visibile ipsa visio, quia omnis visio est alicujus objecti visibilis ; unde, licet unus actus immanens possit versari circa alium ut objectum, non tamen circa se ; et licet fortasse idem actus intellectus et voluntatis aliquo modo reflectatur in sese, non tamen potest ita in se sistere, quin in aliquod objectum directe tendat. Similiter quantitas, licet aliquo modo seipsa sit quanta, non tamen potest in se sistere, sed ad aliquid præter ipsam ordinatur, ut illud quantum reddat, nimirum substantiam. Item, una relatio, si, ut multi volunt, non refertur ad aliam per alteram relationem, sed per seipsam, non potest ad hoc solum esse ut referatur per seipsam ad aliam, sed necesse est ut aliquid aliud referat ad suum proprium terminum. Sic ergo, licet dependentia seipsa pendeat, et actio ipsa fiat, non potest dari dependentia quæ in hoc tantum sistat, ut ipsa pendeat, neque actio quæ in hoc tantum sistat, ut actio ipsa fiat, quia tota necessitas actionis et productionis est, ut per eam aliud fiat.

19. Atque hinc manet satis probata posterior pars assertionis, nimirum, actionem essentialiter includere transcendentalem ordinem ad suum terminum, quia natura sua non est ad aliud instituta, nisi ut in illum tendat, eumque in rerum natura constituat. Quod etiam probari potest ex generali ratione modi ; nam omnis modus dicit transcendentalem habitudinem ad id cujus est modus ; sed actio non est nisi quidam modus ipsius termini, illum constituens dependentem a sua causa ; ergo intrinsece includit prædictam habitudinem ad illum. Sed quæres qualis sit hæc habitudo, an sit per modum accidentis ad subjectum, vel per modum causæ ad effectum. Respondetur neutro modo esse, si proprie loquamur. Non quidem accidentis, quia accidens supponit subjectum, et ab eo causatur, saltem materialiter; actio vero nec supponit terminum, neque ab eo causatur, proprie loquendo, et præcipue materialiter. Non est etiam habitudo causæ ; et maxime efficientis; actio vero non est proprie causa efficiens, sed est causalitas efficientis. Unde reductive quidem reduci potest ad hoc genus causæ, ratione cujus et actio dicitur esse prior natura termino, et verificatur hæc causalis locutio : Quia res producitur, est. Proprie tamen illa habitudo est viæ ad terminum, seu causalitatis ad effectum ; quomodo, servata proportione, unio respicit unitum, seu compositum, quod ex unione resultat.

Solvuntur argumenta primæ opinionis.

20. *Aristoteles quid in hoc senserit.* — Ad argumenta primæ opinionis respondetur. Ad primum ex testimonio Aristotelis dicitur, Aristotelis sententiam non esse, per has actiones immanentes nihil fieri, sed vel nihil fieri extra ipsum operantem, vel (quod magis existimo) nihil fieri quod maneat transacta actione ; et hoc modo ait hujusmodi actionem consistere in ipso usu. Quomodo 1 Ethicorum, capite primo, ait in nonnullis artibus operationes esse fines, et non aliquid per eas factum, ut in arte cytharizandi, quod necessario intelligendum est de termino facto et permanente, qui manet post actionem, ut supra declaravimus tractando de causa finali. Sic ergo dicitur, per actiones immanentes nihil factum relinqui, quia per illas nihil fit, quod illis finitis maneat.

21. *Quæ sint quoad hoc differentiæ inter immanentes actiones et transeuntes.* — Dices : ergo nulla est differentia in hoc inter actiones immanentes et transeuntes ; nam etiam inter actiones transeuntes dantur aliquæ, quibus nihil per eas factum respondet, quod eis finitis maneat, ut patet in exemplo posito de actione cytharizandi, vel cantandi ; et e converso, per aliquos actus immanentes producitur aliquid permanens transacto actu, ut habitus, qui per actum interdum producitur. Respondetur, ab hac ultima parte incipiendo, nullam esse actionem immanentem, per quam proprie et per se fiat aliquid permanens post illam ; nam habitus non fit per actionem ut actio est, sed fit per intrinsecum terminum actionis immanentis, id est, per qualitatem illam, quæ est actus secundus et ultimus potentiæ. Unde non fit habitus per actum immanentem illo modo sumptum, tanquam per actionem, sed tanquam per principium agendi, ut supra declaratum est : nam actio illa, qua immediate fit habitus, et ad illum proxime terminatur, cum ipsomet habitu identificatur, et est modus ejus, sicut in

universum omnis actio est in suo proprio termino. Differentia ergo consistit in hoc, quod actio immanens non habet unquam terminum permanentem post ipsam; actio vero transiens regulariter illum habet, quanquam interdum ac raro aliter eveniat. In quo etiam est differentia, nam quando id, quod fit per actionem transeuntem, non permanet, solum est ob imperfectionem, vel imperfectam participationem, ratione cujus non potest permanere, nisi actu conservetur; sic sonus, qui est terminus factus per actionem cytharizandi aut cantandi, non permanet, ob imperfectionem suam; et lumen, et similia. At vero in actibus immanentibus et vitalibus id provenit ex peculiari quadam natura pertinente ad perfectionem; sunt enim ultimi actus vitæ, et ideo permanere non possunt sine actuali influxu principii vitalis.

22. *Actiones instantaneæ sunt in prædicamento actionis.* — Ad secundum respondetur, omnino falsam esse assumptionem; nam sub genere actionis non tantum successivæ actiones, sed etiam instantaneæ collocantur. Quod satis probat argumentum illud factum de illuminatione, quam mirum est quomodo Soncinas neget sub hoc genere collocari, cum negare non possit esse veram accidentalem actionem productivam proprii termini; quia si in hoc genere non collocatur, in quo prædicamento erit? Nam si fortasse Soncinas dicat illuminationem reduci ad prædicamentum qualitatis ubi est lumen, cur non dicet idem de calefactione? Aut cur potius actio successiva suum prædicamentum per se constituit, quam actio instantanea? Nullam sane probabilem rationem reddere potest; maxime, quod multi censent, actiones, ex hoc præcise quod una sit successiva, et alia tota simul, non necessario habere essentialem et specificam distinctionem, si aliunde majorem differentiam non habeant; nam, sicut calefactio ut octo, ex eo quod longiori aut breviori tempore fiat, non est diversa actio in specie, imo neque in re una est major actio quam alia, id est, plus aut minus entitatis habens in ratione actionis, quia æqualem terminum faciunt, licet tardius vel celerius faciant, quod accidentale est, ita licet tota illa calefactio fiat in instanti (ut fieri potest, si passum nullam habeat resistentiam), non erit actio essentialiter diversa, sed erit tantum (ut sic dicam) celerrima seu velocissima actio illius speciei, et ad illum terminum. De qua re nonnulla addemus sectione sequenti; quid quid enim de hoc ultimo puncto sit, non est dubium quin actio instantanea, vera actio sit de prædicamento actionis.

23. *Actio omnis an sit motus.* — Ad argumentum autem in contrarium, scilicet, quia omnis actio est motus, respondetur negando illam propositionem metaphysice sumptam; deficit enim ut minimum in actione creativa, ut supra visum est, et attingemus hic iterum sect. 4. At vero sumendo illam physice, id est, de actione physica, est vera cum proportione, et loquendo identice, magis quam formaliter secundum conceptus præcisos mentis; nam actio successiva est motus successivus, actio vero instantanea est mutatio instantanea, quæ late loquendo etiam solet motus appellari; et ita fortasse locutus est Aristoteles, in 3 Phys., c. 3, quamvis ex eo loco potius sumendum sit, omnem motum esse actionem, quam e converso omnem actionem esse motum.

24. *Num omnis actio inferat passionem.* — Ad tertium idem dicendum est de illa propo-sitione : *Actio infert de se passionem;* est enim vera de actione physica, non de actione ab-soluta. Et quamvis actio immanens, meta-physica potius dicenda sit quam physica, quia ex vi sui generis abstrahit a materia secundum esse, tamen ex ea parte qua convenit cum actione physica, in eo quod fit in subjecto, verum habet illud principium, etiam in actione immanente. Male autem comparatur hæc actio ad objectum, in quod nullam infert passionem, quia tantum est de ratione actionis, ut inferat passionem in subjectum in quo ipsa est, vel, ut formalius loquamur, in subjectum in quo est terminus ejus; hoc autem modo actio immanens infert passionem in ipsum operans. Male item committitur æquivocatio de materia circa quam, et in qua; non enim oportet ut actio inferat passionem in materiam circa quam, ut in subjectum, sed in materiam in qua, vel ex qua est subjectum. Ad confirmationem autem ex definitione potentiæ activæ, si argumentum quicquam valeret, probaret, potentias, a quibus manant actus immanentes, non esse potentias activas, quia non transmutant aliud; necessario ergo exponenda est illa definitio, vel de potentiis quæ agunt actione transeunte et physica, vel, si in universum intelligenda est, de potentia transmutandi subjectum, ... particula, *aliud in quantum aliud*, non est intelligenda secundum realem distinctionem, sed sufficit secundum rationem formalem

tentiæ agentis et patientis, ut tractando de causa efficiente dictum est.

25. Quartum argumentum ideo proponitur, quia non consideratur distinctio inter actionem immanentem quatenus actio est, vel quatenus est qualitas facta; item quia non consideratur aliud esse loqui de actione, ut actio est, vel ut talis actio est. Actio ergo, secundum communem ac præcisam rationem actionis, non postulat ut sit perfectio agentis, quod solum probat exemplum ibi adductum de calefactione ignis; non vero repugnat rationi actionis, ut aliqua actio ex sua propria et specifica ratione sit perfectio agentis. Rursus cum dicitur beatitudo consistere in actione immanente, si proprie loquamur, intelligendum est consistere in ipso actu immanente, ut est qualitas informans ac ultimo perficiens ipsum operans; nam in actione, ut actio est, non consistit nisi præsuppositive, et ut in via ad talem perfectionem.

Argumentis secundæ sententiæ satisfit.

26. Argumenta secundæ sententiæ soluta sunt in superioribus, præsertim primum et secundum. Ad tertium vero dicitur, satis metaphorice dici potentias uniri objectis per actiones immanentes; eo tamen modo quo uniuntur, id proxime fieri per qualitates productas in ipsis potentiis per proprias actiones immanentes. Et in universum actio unitiva nunquam est sine productione alicujus termini, qui vel formaliter sit ipse modus unionis, vel complete et adæquate sit ipsum compositum ex unione resultans, ut alibi latius tractatum est.

SECTIO III.

Quis respectus, ad principium, vel ad terminum, sit magis essentialis actioni, et unde sumat specificationem suam.

1. Cum ostensum sit actionem duplicem respectum includere intrinsece et essentialiter, videndum consequenter est quomodo illi duo respectus in unam et eamdem rem simpliciter ac per se unam conveniant. Nam videntur inter se specie diversi, cum res plusquam specie diversas respiciant; ergo vel non possunt rationem essentialem actionis per se unam componere, vel dicere oportet ab altero sumi rationem generis, ab altero rationem differentiæ, ut ita possit rationem per se unam componere. At vero nulla ratione potest uni respectui tribui differentia generica vel specifica, potius quam alteri, quia actio in genere utrumque respectum includit, ad agens in communi, et ad terminum in communi; actio vero in specie variari potest, tum variato termino, tum etiam variato principio agendi.

2. Hæc quæstio in propriis terminis fere est ab auctoribus prætermissa, sed illam includunt vel sub communi quæstione de specificatione motus ex termino, quam attingemus disputatione sequenti, vel sub alia quæstione de specificatione actuum immanentium ex objectis, quam supra insinuavimus, cum de qualitate ageremus. Nihilominus tamen specialem habet difficultatem, propter peculiarem respectum quem actio, ut actio, dicit ad agens, et propter varia dicta Doctorum, præsertim D. Thomæ. Supponimus autem ex dictis in superioribus, et ex doctrina D. Thomæ, 1. 2, q. 54, art. 2, has entitates vel modos qui in sua essentia includunt respectum ad aliquid, ab illo etiam sumere speciem, non quod ipse terminus aut res extrinseca sit propria differentia, cum hæc debeat esse interne ac formalissime in ipsa re, sed quod, juxta diversitatem rei ad quam est habitudo, varietur habitudo ipsa, et consequenter essentia rei.

Variæ sententiæ proponuntur.

3. Hoc supposito, varii possunt esse modi dicendi in præsenti difficultate. Primus est, actionem sumere speciem ex principio agendi, et non ex termino, per se loquendo. Hæc videtur esse sententia D. Thomæ, 1. 2, q. 1, art. 3, cujus hæc sunt verba: *Cum motus distinguatur per actionem et passionem, utrumque eorum ab actu speciem sortitur: actio quidem ab actu qui est principium agendi, passio vero ab actu qui est terminus motus. Unde calefactio actio nihil aliud est quam motio quædam a calore procedens; calefactio vero passio nihil aliud est quam motus ad calorem; definitio autem manifestat rationem speciei.* Et ratione probatur hæc sententia, quia actio habet tam essentialem habitudinem ad principium efficiens, ut, illo variato, necesse sit variari actionem; ergo necesse est ut ab illo sumat speciem; e contrario vero non ita pendet ex termino, ut hoc essentialiter variato necesse sit actionem essentialiter variari; creatio enim cœli et terræ ejusdem speciei est, etiamsi res ipsæ creatæ specie differant. Et confirmatur primo: nam actiones vitales differunt a non vitalibus ex principio activo, scilicet, quia procedunt a principio intrinseco et vitali. Et rursus actiones vitales differunt

inter se ex objectis, quatenus sunt principia activa earum, ut supra dixit D. Thomas; ergo in universum actiones distinguuntur ex principio. Confirmatur secundo, quia motus ut motus, vel ut passio seu mutatio generatim sumpta sumit speciem a termino; ergo actio ut actio non potest inde sumere speciem; nam cum sint res diversorum prædicamentorum, non possunt habere idem specificationis principium.

4. Secundus modus dicendi est, actionem sumere speciem ex termino, et non ex principio agendi. Sumiturque ex D. Thoma, q. 6 de Potent., art. 8, ubi ait : *Proprie actio sicut et motus a termino speciem habet, a principio autem habet proprie quod sit naturalis.* Idemque videntur sentire omnes philosophi, cum loquuntur de specificatione motus ex termino; nam sub motu actionem et passionem includunt. Ratione etiam probatur, quia si actio non sumeret specificationem suam a termino, sed a principio agendi, omnes actiones procedentes ab eodem principio essent ejusdem speciei, etiamsi ad diversissimas res tenderent, quia haberent idem principium specificans. Consequens autem incredibile est, alias calefactio et illuminatio solis essent actiones ejusdem speciei, quia procedunt ab eadem luce solis; et similiter omnes actiones voluntatis, præsertim illæ quæ ab illa sola fiunt, ut a principio proximo activo, essent ejusdem speciei. Confirmatur primo, quia actio licet ab agente procedat, tamen essentialiter est communicatio alicujus esse, et sub ea ratione est via ad suum terminum; via autem essentialiter respicit terminum, et variatur variato termino; ergo ab illo speciem sumit. Confirmatur secundo, nam cum motus duos habeat terminos, nimirum a quo et ad quem, juxta veram philosophiam non accipit motus speciem a termino a quo, sed ad quem; at vero ad eumdem modum videntur comparari ad actionem principium agendi et forma facta; nam agens est a quo egreditur actio, forma vero est ad quam tendit, quam semper hic nomine termini intelligimus; ergo non sumit actio speciem a principio a quo egreditur, sed a termino ad quem tendit.

5. Tertia sententia esse potest, ad specificationem actionis concurrere simul principium et terminum, ita tamen ut variatio utriusque et singulorum ad diversitatem actionis sufficiat; nam si actio sit ab eodem agente ad eumdem terminum, actio erit ejusdem speciei; si vero terminus sit idem, et agens diversum, actio erit diversa; et e converso, si agens sit idem, et terminus distinctus, actio erit distincta ab utraque præcedentium. Hæc etiam sententia sumi potest ex D. Thoma, citato loco de Potentia, et clarius 1 part., quæst. 77, art. 3, ubi ait : *Ex his duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio, vel ex fine seu termino;* ubi notanda est illa distinctio, *vel;* indicat enim, diversitatem in quocunque illorum sufficere ad diversitatem actionis. Ratione autem probari potest hæc sententia, primo ex illo principio D. Thomæ, dicta quæst. 54, 1. 2, art. 2 : Omnia quæ dicuntur secundum ordinem ad aliquid, distinguuntur secundum distinctionem eorum ad quæ dicuntur; ergo quod dicitur secundum ordinem ad plura, distinguetur secundum distinctionem eorum. Et quia, sicut bonum ex integra causa, et malum ex quocunque defectu, ita unitas requirit convenientiam omnium principiorum, ad diversitatem autem sufficit diversitas singulorum; ergo in præsenti, cum actio essentialiter respiciat tum principium, tum etiam terminum, ex convenientia et unitate eorum sumet unitatem, et ex distinctione cujuscunque illorum sumet diversitatem. Quod secundo ostenditur inductione; nam imprimis productio ejusdem hominis facta ab homine generante, vel a Deo creante, est actio specie diversa ex diversitate principiorum, quamvis terminus sit idem; idem videtur certius de ejusdem hominis generatione et resurrectione, et de productione naturali et miraculosa ejusdem visus. Rursus e contrario multo certius est actiones calefaciendi et illuminandi esse diversas specie ex terminis, etiamsi ab eodem principio procedant, ut paulo ante dicebamus. Unde tertio potest hæc sententia confirmari rationibus primæ et secundæ; nam illa probant diversitatem in quocunque illorum respectuum sufficere ad diversitatem actionis; ex quo plane fit utrumque simul concurrere ad specificationem actionis.

6. Addunt vero aliqui, etiam illa duo simul sumpta non sufficere ad unitatem actionis, sed oportere præterea attendere ad modum actionis, quia fieri potest ut principium et terminus sint eadem, et nihilominus actio sit diversa ex modo, ut in nonnullis exemplis supra positis videre licet : creatio enim et generatio ejusdem rei, etiamsi utraque actio a Deo immediate fiat, sunt actiones specie diversæ, non ex termino vel principio, sed ex modo. Similiter dicunt philosophi, motu

nem circularem et rectam distingui specie, etiamsi ad eumdem terminum tendant, et ab eodem principio procedant. Et simile est de auctione et diminutione. Et confirmari potest a simili; nam habitus sæpe distinguuntur ex modo tendendi, etiamsi alias in objectis conveniant. Sicut etiam duæ viæ materiales, licet ad eumdem terminum tendant, solent distingui, quia diversis modis seu per diversa spatia tendunt.

Actionem speciem ac diversitatem sumere a termino.

7. In hac diversitate opinionum, dicendum inprimis censeo, ad unitatem specificam actionis requiri termini unitatem, et consequenter ad terminos specie diversos semper esse actiones specie diversas; atque adeo speciem actionis semper sumi aliquo modo ex termino. Hæc sumitur ex Aristotele, 5 Phys., c. 4, text. 31, nam quoad hoc eadem est ratio de motu et de actione, ubi reliqui philosophi idem sentiunt. Idem Ægid., in 1, dist. 17, q. 2. Et ratio est, quia terminus comparatur ad actionem per modum formæ et actus ultimi, propter quem primo ac per se fit; ergo inde sumit primariam rationem suam. Item, quia actio in re non est nisi ipsa forma, vel res, quæ fit, prout egreditur, et pendet ab agente; ergo si forma quæ fit, est specie diversa, etiam actio erit specie diversa; tandem actiones ex terminis, ad quos tendunt, habent contrarietatem et repugnantiam; ideo enim frigefactio et calefactio contraria sunt, quia termini, ad quos tendunt, sunt contrarii; similiter ex terminis habent communem denominationem, ut dicitur calefactio a calore, quod est signum inde etiam habere speciem et naturam. Quo argumento usus est in simili Philosophus, 5 Physicor., textu 4 et 4; argumenta etiam facta in secunda opinione hanc assertionem sufficienter persuadent.

8. Sed quæri hic potest quanta vel qualis terminorum distinctio vel unitas sufficiat vel requiratur ad distinctionem vel unitatem actionis. Quidam enim putant non sufficere specificam distinctionem terminorum in suo esse naturali et reali, sed requiri etiam quod distinguantur in ratione formali terminandi; et e converso, ad unitatem specificam actionis non existimant requiri unitatem specificam termini in suo esse reali, sed in esse formali termini. Sicut enim in objectis habituum distingui solet objectum materiale et formale, ut unitas vel distinctio habitus, non ex materiali, sed ex formali objecto sumenda intelligatur, ita censent in terminis actionum distinguendum esse, et materialem terminum appellant, rem quæ fit, secundum suum esse reale; formalem vero, eamdem rem secundum modum quo afficitur ab agente. Quæ sententia sumi potest ex Alberto, 7 Phys., tract. 3, cap. 1. Nihilominus tamen conclusio posita intelligenda est de terminis productis per actionem, secundum esse eorum; nisi enim ita intelligatur, nihil certum de unitate vel distinctione actionum ex terminis affirmari potest. Nam illa formalitas termini unde sumenda est? Si enim dicatur sumenda ex modo agendi, de ipso modo agendi inquiri poterit an sit unus genere vel specie ultima. Primum non semper dici potest, ut patet de modo agendi per alterationem, vel per eductionem de potentia materiæ, et aliis; si autem sub hoc modo agendi sunt varii modi, seu variæ actiones specie distinctæ, non potest distinctio nisi ex terminis designari, qui termini sumendi necessario erunt secundum esse rei, quia in modo quo attinguntur, non differunt. Et hac ratione dicebamus superius actionem creativam non esse unius speciei respectu rerum omnium, sed pro diversitate specifica creaturarum, actiones etiam creandi specie differre; idque a paritate rationis confirmabamus ex diversitate specifica generationum, vel alterationum tendentium ad diversos terminos.

9. Quod argumentum etiam præsentem sententiam confirmat; nam, quod generationes equi, leonis, etc., specie differant, communis est philosophorum sensus; nam Aristoteles calefactionem et frigefactionem aperte dicit specie differre, 5 Physic., c. 3, et videtur per se manifestum: nam illæ actiones natura sua contrariæ sunt. Et fere eadem ratio est de eductione formarum substantialium specie distinctarum, natura sua in eadem materia repugnantium. Idem præterea argumentum fieri potest de omnibus actionibus intellectus aut voluntatis, quæ in modo quo fiunt ab his potentiis conveniunt, et non propterea possunt existimari ejusdem speciei, cum ad diversos terminos seu objecta tendant. Ratio denique a priori est, quia actio, ut actio, est productio et communicatio alicujus esse; non potest autem magis formalis terminus productionis assignari, quam ipsa res producibilis secundum proprium esse specificum, quo producibilis est. Quapropter

non fit recte comparatio inter terminos actionum, et objecta habituum vel actuum, quia objecta non comparantur ad habitus ut producibilia ab ipsis, sed ut attingibilia (ut sic dicam) per aliquod medium, vel sub aliqua ratione formali, et ideo ex diversitate mediorum aut rationum attingendi objecta possunt habitus diversificari; actio vero respicit terminum ut producibilem, id est, ut potest esse recipere, aut tale esse, et hæc est maxime formalis ratio, et ideo ex ejus diversitate semper diversificatur actio.

Actiones non distingui absque terminis.

10. Dico secundo : probabile est nunquam actionem esse diversam in specie ob solum principium agendi, si terminus idem sit, et ejusdem rationis, quanquam oppositum etiam defendi possit. Probatur prior pars inductione, quæ inductio cum negativa sit, solum fieri debet in illis exemplis in quibus maxime videntur actiones specie diversæ ad eumdem terminum tendere; nam si in eis recte consideratis non ita est, sufficiens argumentum erit nunquam id accidere. Sic ergo fit inductio primo in generatione et creatione ejusmodi hominis; nam in tantum illæ actiones differunt, in quantum creatio includit effectionem materiæ et formæ ex nihilo, generatio vero illas non includit, sed supponit, et dicit tantum unionem formæ cum materia; at vero si in productione hominis per creationem accurate distinguamus effectionem materiæ et formæ, et consideremus solam actionem qua uniuntur, illa actio præcise sumpta non invenietur distincta ab actione quæ in generatione intercedit, quemadmodum in superioribus, tractando de formali causa, dicebamus, actionem, per quam in materia elementari introducta fuit prima forma ignis vel terræ, etc., fuisse veram eductionem, etiamsi in eodem instanti materia fuerit creata. Unde, licet creatio ignis absolute sit diversa actio a generatione, tamen si subtiliter præscindatur eductio quæ in illa creatione includitur, non erit actio specie distincta a generatione. Et propter eamdem causam dixi in 2 tom. tertiæ part., disp. 34, sect. 5, cum multis auctoribus, resurrectionem hominis, si præcise consideretur quantum ad unitionem animæ cum corpore, nullo alio adjuncto supernaturali dono vel miraculo, esse ejusdem rationis specificæ cum substantiali actione qua primo anima unitur corpori in generatione. Ergo idem dicendum erit de omni simili actione, vel restitutione formæ amissæ. Similiter, si Deus annihilaret aliquem Angelum, et eumdem postea iterum crearet, quamvis illa dici possit quasi resurrectio quædam, id est, iterata productio rei, quæ jam prius fuerat, et esse desierat, tamen illa actio ejusdem rationis esset cum prima creatione, quia sola iteratio, aut durationis interruptio non potest sufficere ad specificam diversitatem actionum; idem ergo erit in actione unitiva aut eductiva, si aliunde in termino non sit major diversitas.

11. Potest vero ulterius comparari actio creandi cum actione educendi formam de potentia materiæ, et invenietur specie distincta etiam respectu ejusdem termini. Nam, si Deus crearet quantitatem sine subjecto, actio esset specie diversa ab ea qua educit quantitatem ex materia. Sed licet hoc verum sit, non tamen est sine aliqua diversitate terminorum; nam per creationem fit ipsa quantitas, per eductionem vero non fit quantitas, sed quantum, quæ differentia in omni simili actione reperitur, et non est posita in solo modo loquendi, sed in re ipsa habet fundamentum, quia per creationem fit quantitas præcise et abstracte vel cum modo per se essendi, per eductionem vero formaliter fit quantitas unita, ita ut terminetur actio etiam ad modum unionis ex natura rei distinctum ab ipsa forma. Et ex hac diversitate in termino actionis oritur etiam diversitas in modo, quia per creationem fit forma sola virtute efficientis causæ; per eductionem vero non fit, nisi concausante, cum illa, materiali causa. Si igitur nunquam creatio ejusdem rei est actio specie diversa ab alia ejus productione, sine aliqua distinctione in ipsis terminis. Atque hinc potest fieri generale argumentum; nam si in his actionibus quæ maxime videntur per sese diversæ vel ex principiis vel ex modo, nihilominus earum distinctio nunquam salvatur sine distinctione in terminis, multo minus in aliis actionibus poterit id reperiri.

12. Unde alia exempla facilius possunt expediri, quale est de calefactione facta vel ab igne, vel a sole, vel item ab igne cum concursu Dei, vel a solo Deo; in his enim omnibus facillime negari poterit, actiones esse specie diversas propter solam illam principiorum diversitatem, quia, licet illa principia sint realiter seu formaliter diversa, tamen non agunt idem ut diversa sunt, sed quatenus unum eminenter continet aliud, vel ambo eamdem formam. Quod autem hoc suffic

ad specificam unitatem actionis respectu ejusdem termini, satis probabiliter suaderi potest, quia virtus eminenter continens aliam, sicut eminenter continet formam ejus, ita et actionem ejus; ergo virtus eminens non solum potest facere eamdem formam in specie, quam virtus inferior, sed etiam eamdem actionem in specie; sic ergo Deus non solum potest se solo facere eumdem specie calorem quem facit ignis, sed etiam eamdem specie calefactionem; ergo calefactio, quæ fit a Deo solo, et quæ fit ab igne cum concursu Dei, ex hoc capite non differunt specie. Quod eodem modo procedit de omnibus similibus agentibus.

13. Et inde etiam potest formari generalis ratio; nam diversa principia ejusdem termini, vel sunt causæ univocæ, vel æquivocæ, vel una univoca, et alia æquivoca. Si sint univocæ causæ, erunt ejusdem rationis cum effectu, et consequenter etiam inter se; si vero una causa sit univoca, et altera æquivoca, etiam actio erit ejusdem rationis ob rationem tactam, quia causa æquivoca agit eminenter continens effectum et actionem causæ univocæ. Atque eadem ratione si ambæ causæ sint æquivocæ, etiamsi sint in se diversarum naturarum, si efficiunt effectum ejusdem rationis, facient etiam per actionem ejusdem rationis, quia facient quatenus eminenter continent idem; ergo actio si ad terminum omnino similem tendat, non potest esse diversa essentialiter ex parte agentium, quia non potest alia esse diversitas in agentibus præter dictam. Nisi quis fortasse addat, quod interdum effectus est simul a causa univoca et æquivoca, ut a causa secunda et prima, interdum ab æquivoca tantum, aut quod interdum effectus est a causa principali medio instrumento, interdum sine illo. Sed certe si priores varietates agentium non sufficiunt ad diversitatem actionum, neque istæ sufficient, quia neque sunt majores, neque est in illis specialis ratio; imo hæ in illis continentur. Nam quod causa æquivoca operetur sola, vel cum univoca, perinde est; quia semper causa æquivoca operatur ut eminenter continens effectum. Causa vero instrumentalis, præsertim si connaturalis sit, non venit in numerum (ut ita dicam) cum causa principali, sed ad eamdem actionem sibi et effectui maxime connaturalem assumitur.

14. Et confirmatur hæc inductio, nam per incredibile videtur actionem movendi cœlum, verbi gratia, esse diversam specie, eo quod fiat ab Angelis specie diversis, aut a Deo immediate, vel ab Angelo. Idem ergo est de aliis similibus, quoties terminus est omnino ejusdem speciei. Tandem adjungi potest ratio quæ videtur a priori, quia principium agendi, si sit univocum, ex sua specie determinatum est ad talem actionem tendentem ad talem terminum; si autem sit æquivocum, cum ex se sit universale et indifferens, non potest ab illo sumi determinata species actionis; determinatur ergo ex termino, quia in illum non influit secundum totam virtutem quam habet, sed prout illum eminenter continet; ergo semper species actionis ultimate est spectanda ex termino.

Argumentis primæ sententiæ satisfit.

15. Est itaque hæc pars probabilissima, et mihi, absolute loquendo, vera videtur, juxta quam facile solvuntur rationes factæ in prima sententia. Nam D. Thom. ibi citatus exponendus est juxta alia dicta ejus in locis, quod actio sumit speciem ex principio agendi, non sistendo in illo, sed ut relato ad terminum, seu ut determinato ratione illius ad talem modum actionis. Hæc enim est ratio ob quam, licet ordo ad principium et terminum sit de essentia actionis, determinatio speciei actionis magis est ex termino quam ex principio, quia terminus in universum est magis determinatus, et limitat (ut ita dicam) actionem causæ, si alioqui ipsa determinata non sit. Ad primam autem rationem respondetur negando utramque partem in ea sumptam. Diximus enim creationes rerum specie diversarum esse specie diversas, etiamsi ab eodem agente procedant, et e contrario actiones ad eumdem terminum esse ejusdem rationis, etiamsi fluant a diversis agentibus. Ad primam confirmationem concedo actiones vitales differre a non vitalibus, ex principiis diversarum rationum, non tamen sine ordine ad diversos terminos. Unde, si interdum idem omnino terminus fieri potest per actionem vitalem, et non vitalem, tunc actiones ipsæ non erunt differentes in specie secundum rem, sed tantum secundum extrinsecam denominationem, sicut differunt sæpe actio libera, et non libera, et motio naturalis, vel violenta. Ut locutio aut comestio Angeli in corpore assumpto non est vitalis, sicut est locutio vel comestio hominis; et tamen, si actiones illæ exteriores in sua reali essentia considerentur, non sunt specie diversæ, sed denominatione tantum.

16. Concedo rursus, actiones vitales inter se differre ex objectis, ut ex principiis, non tamen sine ordine ad terminum. In qua re considerandum est, quod supra diximus, in ipsis actibus vitalibus immanentibus distinguendam esse rationem actionis a termino ejus intrinseco, et qualitate facta, quæ est propria forma, et actus ultimus potentiæ vitalis; de quo actu ut sic præcipue verum est, sumere speciem ex objecto in quod immediate tendit. Tamen, loquendo de actione ut actio est, etiam illa sumit speciem ex proprio intrinseco termino, quamvis etiam sumat ex objecto, vel quatenus est principium aliquo modo illius actionis, vel quatenus ipsemet terminus actionis ab objecto speciem sumit. Ad secundam confirmationem respondetur, tam passionem quam actionem respicere terminum modo sibi accommodato, et ideo posse ab illo sumere diversam speciem, maxime cum distinctio inter actionem et passionem solum sit rationis per inadæquatos conceptus, ut sequenti disputatione latius dicturi sumus.

17. Dixi nihilominus in conclusione, posse oppositam partem defendi, quia qui mordicus asserere voluerit actiones totales causæ univocæ et æquivocæ tendentes ad terminos omnino similes, ut calefactionem ignis et solis, esse specie diversas in ratione actionum seu dependentiarum, non poterit facile convinci manifesta aut evidenti demonstratione; tamen pro re philosophica rationes factæ sufficientes videntur. Solum posset illa opinio habere aliquam verisimilitudinem, quando cum diversitate agentium conjungeretur supernaturalis modus agendi, ut jam dicam.

Quomodo distinguatur actio ex modo.

18. Dico tertio: verisimilius est actiones nunquam esse specie diversas ex solo modo agendi, si termini actionum sint omnino iidem, seu similes sint, dummodo illi modi agendi sint connaturales rebus seu terminis ipsis. Cur hanc ultimam partem addam, dicam inferius. Nunc probatur assertio primo inductione, quæ facienda est modo in probatione præcedentis conclusionis indicato. Nam de creatione et generatione imprimis ostensum est, illos modos esse generales, et non specificos; deinde illas actiones non differre tantum in modo, sed etiam in termino, non tantum a quo, sed ad quem; terminus enim a quo, nisi redundet in diversitatem termini ad quem, non specificat aut diversificat actionem, ut sumitur ex D. Thom., 1 p., q. 25, art. 1, et q. 45, art. 1, quia actio non ordinatur ad terminum a quo, sed ad quem, et ab alio potius recedit, sicut de motu etiam traditur in 5 Phys. Rursus, motio localis per lineam rectam aut circularem ad eumdem terminum ultimum non esset actio diversa, nisi termini proximi, ad quos tendunt illæ actiones, essent diversi. Ut omittam, sub quæstionem cadere, an motus circularis et rectus essentialiter differant, etiam in ratione motus, vel solum in modo accidentali, et quasi in figura, sicut linea recta et circularis, quod ad physicam spectat. Aliud vero exemplum, quod supra adducebatur de auctione et diminutione, non est ad rem, nam eo modo quo auctio et diminutio distinguuntur, non ex modo tendendi, sed ex terminis distinguuntur. An vero distinguantur specie quatenus actiones sunt, vel solum in ratione mutationis, quatenus una habet rationem privationis, altera acquisitionis, et quia denominantur singula ab eo quod in eis accedit, non ad præsentem, sed ad philosophicam disputationem pertinet; hic enim satis est in genere dicere, in ratione actionum non habere majorem distinctionem specificam, quam distinctio terminorum postulet. Itaque in naturalibus actionibus nullum exemplum afferri poterit, in quo, stante eodem termino, et principio agendi, actiones distinguantur specie ex modo.

19. Ratio autem videtur esse eadem qua supra tacta est, nimirum, quia terminus, secundum proprium esse suum, est quasi formale objectum actionis, et ideo non potest reperiri modus qui mutet (ut ita dicam) formalitatem illius objecti ad specificandam actionem, maxime loquendo de modo actionis connaturalis tali termino, nam modus effec tionis connaturalis, est proportionatus illi r seu illi esse, quod per actionem communica tur; nam est intrinsecus modus ejus, conn turalis illi, et ideo si terminus sit omnin idem, non potest actio esse diversa tantum modo. Neque explicari facile potest in qu consistat talis modus; nam si qui alii præt supra numeratos excogitari possunt, reve sunt accidentales; ut, verbi gratia, quod u actio sit per resultantiam, alia ab agente e trinseco, quod non variat rationem action si terminus sit ejusdem rationis. Ut patet frigefactione aquæ se reducentis ad pristina frigiditatem, et de frigefactione aeris ab trinseco; non enim sunt illæ actiones spe

diversæ quantum ad realem et physicam essentiam, sed solum quoad denominationem quamdam. Sicut etiam quod actio sit modo violento, vel connaturali subjecto, per se non variat actionem, si non variat terminum, quia illi modi, vel potius denominationes, solum sumuntur ex quadam relatione, et proportione aut improportione ad naturam, quæ non solum non variat actionem, sed requirit potius identitatem vel similitudinem ejus, ut possit uni subjecto esse proportionata, et alteri violenta aut non naturalis.

20. Addo etiam, neque modum actionis, quod sit successiva vel instantanea, variare speciem actionis, per se loquendo, si terminus omnino sit idem, quia etiam illi duo modi sunt valde accidentales, cum solum consistant in majori vel minori velocitate actionis, ut supra dicebamus. Unde sæpe variantur illi modi ex accidentalibus conditionibus ad agendum requisitis, ut intensio luminis fit successive, quia agens successive magis et magis applicatur; et intensio caloris, quia passum resistit vel non resistit; et intensio visionis, vel actus immanentis, ex applicatione libera agentis.

21. *Actiones an speciem diversam sumant ex naturali vel miraculoso modo quo fit idem terminus.* — Dixi autem in postrema parte assertionis, *dummodo actiones sint connaturales*, quia per potentiam Dei absolutam forsse fieri potest ut eadem res fiat actionibus specie distinctis, etiam si in terminis earum nulla sit diversitas, si una actio sit naturalis, altera vero supernaturalis, vel si utraque supernaturalis sit. Duobus autem modis potest hoc accidere. Primo, si aliquo modo varietur principium agendi, ut quando Deus operatur per creaturam, ut per instrumentum, ultra virtutem naturalem ejus, per potentiam obedientialem. De hujusmodi enim modo agendi, probabile satis est sufficere ad variandam speciem actionis, ut dixi in 1 tom. tertiæ partis, disp. 31, sect. 6, in solut. sexti argumenti, ubi nonnulla diximus de differentiis actionum, quæ interpretanda sunt juxta præsentem doctrinam. Alter modus multiplicandi illas actiones esse potest per solam divinam voluntatem et potestatem, ut si Deus vellet sola sua virtute eamdem omnino rem variis actionibus et specie distinctis, vel simul, vel successive producere aut conservare. Qui modus difficilior videri potest, quia repugnare videtur, res vel modos multiplicare, ubi nullum est principium distinctionis. Sed ad hoc dicitur posse Deum efficere actiones seipsis distinctas, et non ex terminis, vel aliunde, quod quidem de omnibus actionibus affirmant multi, et sumitur ex Scoto, in 1, d. 13, quæst. unic., § *Ad quæstionem;* et licet non sit adeo probabile de actionibus omnibus connaturalibus ipsis rebus seu terminis, tamen de actionibus supernaturalibus, quæ non ita coaptantur rebus ipsis, non videtur improbabile. Cum ergo in hoc non appareat implicatio contradictionis, non videtur facile negandum, quanquam oppositum etiam probabilitate non careat.

Propria quæstionis resolutio.

22. Ultimo dicendum est, ut quæstioni propositæ in forma respondeamus, actionem secundum quamdam rationem pendere æque essentialiter atque etiam individualiter a principio et a termino, quoad specificationem vero magis pendere a termino. Prior pars declaratur, quia in duobus est æqualitas. Primo, quia tam est impossibile actionem esse sine respectu ad agens, sicut sine respectu ad terminum, et e converso, quod satis probatum est in sectionibus præcedentibus. Secundo (quod ad individuationem spectat), nam quælibet actio quoad modum suæ entitatis in individuo et in particulari ita pendet ab hoc agente et ab hoc termino, ut impossibile sit, quocunque eorum variato, eamdem actionem manere. Ratio ex parte termini est, quia cum actio sit in termino tanquam modus ejus, non potest manere illo mutato, seu sine illo, quia in universum modus non potest manere sine re cujus est modus. Ex parte vero agentis ratio est, quia actio non fluit ab agente per actionem aliam, sed seipsa; unde per se et per suam modalem entitatem pendet omnino hæc actio ab hoc agente, et ideo non potest variari agens, quin sit variatio in ipsa actione, quia non est aliud in quo per se et necessario variatio fiat. Nam cum dicitur variari agens, non est necesse variari quoad absolutam entitatem ejus, sed solum quoad hoc ut nunc agat, et postea non agat, etiamsi idem effectus perseveret in rerum natura; illa ergo varietas non potest fieri, nisi propter varietatem actionis; ergo in universum quotiescunque variatur agens, actionem etiam variari necesse est; nam sicut, variato effectu formali, necesse est variari formam, et ablato subjecto tolli accidens, et destructo termino destrui respectum, ita variato agente in ra-

tione agentis, necesse est variari actionem, quæ est forma ejus, ut sic, ad quam etiam comparatur per modum subjecti illius denominationis, et per modum termini illius respectus. Igitur quoad illa duo est æqualitas inter hos respectus, et tam intrinseca necessitas, ut implicet contradictionem aliter actionem fieri. Altera vero pars conclusionis satis patet in superioribus; nam terminus est veluti forma ultima extrinseca actionis, et ab illa determinatur agens ut sic, ut actionem in tali specie efficiat, per se loquendo, juxta naturas rerum, quidquid sit de supernaturalibus miraculis.

Responsio prima ad dubitandi rationem.

23. Hinc facilis est responsio ad rationem dubitandi in principio positam. Negamus enim, respectum actionis ad agens et terminum, esse duplicem secundum rem, sed solum secundum inadæquatos conceptus nostros. Nec refert quod agens vel terminus sint res valde diversæ, quia non respiciuntur illo respectu, nisi cum subordinatione inter se, atque ita per modum unius; actio enim non egreditur ab agente, nisi ut tendat in terminum; ubi est autem unum propter aliud, ibi est unum tantum. Quod frequens est in his respectibus: habitus enim respicit potentiam, non in ea sistendo, sed transeundo (ut ita dicam) ad objectum, et in universum relatio refert subjectum ad terminum.

Argumentis aliarum opinionum satisfit.

24. Argumenta primæ opinionis, quatenus repugnare possent nostræ sententiæ, soluta jam sunt. Argumenta vero secundæ directe nostram confirmant sententiam, et ideo non est quod illis respondeamus. Quanquam illa comparatio, quæ ibi fit inter terminum a quo, et principium actionis, non sit omnino similis; nam actio non proprie pendet a termino a quo, nec dicit positivum respectum transcendentalem ad illum, cum ille tantum sit aut privatio quædam, aut terminus contrarius; ab agente autem positive et essentialiter pendet actio per seipsum, et ideo ad illud dicit proprium et positivum respectum transcendentalem, non minus quam ad terminum.

25. Ad argumenta vero posita in tertia sententia partim responsum est probando nostram sententiam. Nam exempla, quæ ibi adducuntur de diversitate actionum ex principiis agendi, non sunt vera, nisi ubi diversitas illa principiorum redundat in diversitatem terminorum, saltem loquendo ex natura rei, et seclusis miraculis. Ad rationem autem ibi factam dicendum est, quando unum ens dicit respectum ad duo cum subordinatione eorum inter se, specificationem esse sumendam ex eo quod est quasi ultimum in illa habitudine, et ex illo capite, per se loquendo, variari speciem, non vero ex alio, nisi in quantum mediante illo, vel ratione illius, variatur etiam respectus ad ultimum terminum.

26. Denique etiam alia argumenta, quæ in quarto dicendi modo insinuata sunt, inter probandam tertiam assertionem sunt expedita. Exempla vero, quæ ibi adducebantur ex distinctione habituum aut materialium viarum, potius confirmant quæ diximus. Nam modus procedendi in scientia, vel operandi per habitum, non distinguit habitus, nisi in quantum in ipso objecto variat aut medium assentiendi, aut motivum operandi, quæ variatio est in ipso objecto, et quasi in termino formali ipsius habitus. Materiales etiam viæ tendentes ad eumdem terminum remotum, ideo distinctæ sunt, quia si sumantur ut res absolutæ, sunt spatia suis quantitatibus distincta; si autem sumantur quasi respective in ordine ad terminum, in terminis proximis et intrinsecis illarum est distinctio, sicut supra dicebamus de motu ad eumdem terminum per lineam rectam et circularem.

SECTIO IV.

Utrum actio ut actio dicat esssentialiter respectum ad subjectum inhæsionis, et quodnam illud sit.

1. In hac sectione amplius declaranda est dicta divisio actionis in immanentem et transeuntem, et alia præterea subdivisio actionis transeuntis indicabitur, simulque expedienda erit illa vulgaris dubitatio, an actio transiens sit in agente, necne.

De subjecto actionis transeuntis prima sententia.

2. Primum igitur inquirendum est an actio ut actio necessario respiciat ipsum agens ut subjectum cui inhæret. Omnes enim auctores, qui affirmant actionem transeuntem esse in agente, in hoc nituntur principio quod actio ut actio in aliquo debet inhærere subjecto, quod non potest esse nisi agens quatenus actu agens. Tenent autem hanc opinionem ex discipulis D. Thomæ, Cajetanus, part., q. 25; et Hispalens., in 1, dist. 27, q

l, notab. 3; Flandr., 5 Metaph., q. 22, art. 2. Tenet etiam Scotus, in 4, dist. 13, q. 1; et Ant. Andreas, in lib. de Sex principiis, c. de Actione; et communiter Scotistæ, et Paul. Venet., in Summ. physic., cap. 18; Avicen., Sufficient., cap. 5. Differunt autem multum quoad rem ipsam: nam Scotistæ per actionem solum intelligunt relationem agentis ad effectum vel passum; putant enim ante hanc relationem, quæ resultat in agente, jam producto effectu, nihil mediare inter agens et effectum, distinctum ex natura rei a forma, quæ est principium agendi, et ab ea quæ est terminus actionis, quod sit proprie actio prædicamentalis. Sed nos non in hoc sensu de actione loquimur, nec putamus respectum illum posse proprie actionem vocari. Supponimusque contrarium fundamentum, nimirum, esse inter effectum et efficiens, actionem mediam distinctam ex natura rei ab eis, quæ est prior natura illo respectu, et fundamentum, vel conditio, vel ratio fundandi illum.

3. Cajetanus ergo, et qui eum sequuntur, hoc posteriori sensu intelligunt, actionem dicere intrinsecum respectum ad aliquod subjectum cui inhæreat, et hoc esse debere ipsummet agens. Quod si instes, quia actio Dei non potest hoc modo Deo inhærere, respondent, etiam actionem Dei esse in Deo, non tamen per propriam inhærentiam, sed per identitatem et simplicitatem suam, quia illa actio non est de genere actionis, neque accidens, sed ipsamet substantia Dei. Hic autem loquimur de actione prædicamentali, quæ est accidens. Hoc autem videtur esse præcipuum fundamentum hujus sententiæ; nam cum actio sit accidens, necessario debet esse in aliquo subjecto cui inhæreat; cum autem sit forma et actus agentis, ex 3 Phys., c. 2, non potest habere aliud magis proprium inhæsionis subjectum. Præterea, quia illud est subjectum formæ, quod per eam actuatur, et reducitur de potentia in actum. Quam rationem his verbis attigisse videtur D. Thomas, 2 cont. Gent., c. 9: *Actio, quæ non est substantia agentis, inest ei sicut accidens subjecto, et ideo inter novem prædicamenta computatur;* et q. 7 de Potent., art. 9, ad 7, ait: *Actio ut actio consideratur ut ab agente; in quantum vero est accidens, consideratur ut in subjecto agente.*

4. Secundo argumentor, quia si actio non est in agente ut in subjecto, in nullo subjecto erit; at vero hoc repugnat, quia est contra rationem accidentis; ergo. Probatur major, tum quia si in aliquo subjecto esset actio extra agens, denominaret illud; nam omnis forma denominat subjectum in quo est; sed non potest denominare; quam enim denominationem tribueret? Non agentis, quia hanc soli agenti tribuit; non aliam, quia actio ut actio non potest aliter denominare, nec fingi facile potest talis denominatio. Tum etiam quia, si in alio subjecto esset, maxime in passo; sed hoc non, quia in passo est passio; actio autem et passio cum dicant respectus oppositos, et formas prædicamentaliter diversas, non possunt esse in eodem subjecto. Unde D. Thom., in 2, dist. 40, q. 2, art. 4, inde probat, actionem et passionem esse diversa accidentia, quia actio est in agente, et passio in passo.

5. Tertio, quia actio creata est perfectio agentis; ergo est in illo, quia forma non perficit, nisi subjectum in quo est. Antecedens probari potest, primum ex illo Philosophi, 2 de Cœlo, c. 3: Unumquodque est propter suam operationem; est autem unaquæque res propter suam perfectionem; ergo omnis operatio est operantis perfectio. Deinde ex D. Thoma, q. 7 de Potent., art. 10, ad 1, ubi ait, quod actio, quæ est media inter agens et passum, est proprie perfectio agentis; et ideo dicit ibidem, quod agens, in quantum est agens, non est extraneum a genere patientis. Et idem sentit in solutione ad 7, et 3 contra Gent., cap. 19; et sumitur ex Comment., 12 Metaph., com. 36.

Secunda sententia.

6. Secunda sententia affirmat etiam, de ratione actionis creatæ ut sic esse ut habeat aliquod subjectum inhæsionis, propter illam communem rationem accidentis, tamen subjectum hoc non semper esse agens, sed distinctione utendum esse; nam actiones immanentes sunt in ipso agente, transeuntes vero in passo. Et quia in prioribus partibus convenit hæc sententia cum præcedente, solum quoad postremam probanda est. Est ergo illa sententia, ut videtur, expresse Aristotelis, 3 Physic., c. 3, ubi eumdem modum ait esse actionem et passionem, esseque actum agentis et patientis, illius ut a quo, hujus ut in quo. Clare ergo sentit actionem esse in passo. Idem constat ex 9 Metaph., c. 9, ubi ait actionem esse in re facta, ut ædificationem in re ædificata; idem sumitur ex 2 de Anima, c. 2, text. 24 et 25, ubi sic ait: *Actio*

agentium in eo quod patitur atque disponitur, inesse videtur. Et l. 3, c. 2, text. 139, expresse ait actionem et passionem in eo esse quod patitur, et inde infert, necessarium non esse ut quod movet, moveatur; et text. 140 : *Actio* (inquit) *et passio non in agente est, sed in eo quod patitur*. De sententia ergo Aristotelis in hac parte dubitari non potest, ut observarunt omnes Græci interpretes, et Commentator, et Latini etiam expositores citatis locis. Quare dubium non est quin hæc etiam fuerit D. Thomæ sententia; nunquam enim solet Aristotelem deserere in iis quæ pure philosophica sunt, et fidei non contradicunt. Idem etiam constare potest ex Commentariis ejus in prædicta loca; et expresse in lib. 2 cont. Gent., c. 1, dictam differentiam constituit inter actiones immanentes et transeuntes, ut Ferrariensis ibi, et inferius c. 9, advertit, et alia loca congerit. Et Capr., in 2, distinct. 1, q. 2, art. 3, et in 4, d. 49, q. 1, art. 3; Hervæus, Quodlib. 4; Soncinas, 5 Met., q. 37; Javel., lib. 9, q. 15; et est receptissima sententia inter recentiores, cum 3 Phys., tum 5, et 4 Metaph.

7. Solet autem hæc sententia multis rationibus confirmari, sed apud me duæ sunt præcipuæ. Prima est, quod actio non potest esse realiter distincta a termino formali, qui per eam fit, est sed modus ejus; ergo ubi fuerit terminus actionis, ibi necesse est esse actionem ipsam, quia modus necessario comitatur rem cujus modus est; sed terminus actionis transeuntis est in passo, ex omnium sententia, et est per se evidens; nam calor qui fit ab igne calefaciente lignum, in ligno est; ergo in eodem est actio ipsa. Primum antecedens (reliqua enim omnia manifesta sunt) sæpe inculcatum est, et probatum supra, cum de causa efficiente ageremus, et præcipue tractando de creatione activa. Item in hac disputatione, sect. 1, ostendimus actionem nihil aliud esse quam dependentiam effectus a causa efficiente: at vero dependentia non potest esse res distincta a re quæ pendet, sed solum modus ejus; ergo. Præterea, quia posito principio agendi et effectu ejus, et dependentia effectus a suo principio, sublata per intellectum quacunque alia entitate, sufficienter intelligitur et effectus in actu, et causa efficiens in actu; ergo impertinens est fingere quamdam aliam rem distinctam realiter ab effectu, et priorem natura illo, quæ sit actio illius. Nam actio solum ponitur ob causalitatem agentis et dependentiam effectus; sed hæc intelliguntur optime sine illa entitate; est ergo gratis conficta, quod magis confirmabitur ex sequenti ratione.

8. Secunda ergo ratio est, quia non solum effectus, sed etiam actio ipsa fluit active ab agente, non per aliam actionem, sed per seipsam, ut in superioribus declaratum est; sed in agente actione transeunte, ex eo quod agit, nulla res vel modus realis fluit active ab ipso, ut in ipso maneat; ergo actio hujus agentis ita fluit ab ipso, ut in passo recipiatur. Minor probatur primo, ratione illa Aristotelis, quod agens, ex eo præcise quod agit non movetur; dico ex eo præcise quod agit quia antecedenter potest moveri, ut si applicetur de novo ad agendum, vel concomitanter seu consequenter, si in agendo repatiatur; tamen præcise ac per se, ex eo quod agens est, non movetur, quia agenti, ut agens est, per accidens est mutari. Secundo, quia nullus terminus actionis transeuntis manet in agente, ut omnes fatentur; nam hæc est potissima differentia actionis immanentis et transeuntis; ergo neque aliqua actio potest fluere ab hujusmodi agente, quæ in ipso maneat. Patet consequentia, tum ex priori ratione, tum ex dictis sect. 2, quia non potest intelligi res aliqua, quæ ita sit pura actio, ut per eam nihil intrinsece factum intelligatur; res enim facta in extrinseco subjecto non potest esse intrinsecus terminus actionis manentis in alio subjecto. Tertio, quia per se est incredibile quod, ut sol illuminet aerem, prius necessario fluat a luce solis alia res vel modus qui in ipso sole maneat, ipsumque aliter afficiat; quorsum enim fingitur talis entitas aut quod est indicium illius? aut in qua potentia ipsius solis talis actus recipitur? Sicut enim actio solis, quæ est illuminatio, fluit a luce solis, ita, si ab ipso flueret in ipsum, deberet proxime recipi in ipsamet luce; nam, sicut sol illuminat quatenus lucidus est, et ideo illuminatio procedit formaliter a luce, ita se constituitur actu illuminans quatenus lucidus est; ergo si illuminatio constituit actu illuminans, manendo in illuminante, proxime et immediate manebit in luce ejus, illam constituendo in actu secundo, sicut visio manet in visu; ergo lux, calor, et similes virtutes activæ, non solum sunt potentiæ activæ, sed etiam passivæ, quod inauditum est et incredibile.

9. Denique de dependentia creaturarum a Deo probatum supra est, fluere immediate ab ipsa potentia Dei, et non ab aliqua a

actione quam in Deo fingere necesse sit, et ab illa, ut manante a Deo, sufficienter denominari Deum actu agentem; ergo similiter dependentia luminis a luce solis intelligi optime potest ut immediate fluens a virtute illuminativa solis, quæ est lux, absque fluxu alterius rei ab eadem luce, quæ in illa maneat, et quasi mediet inter lucem et dependentiam luminis a luce. Si enim intelligamus Deum impedire illum fluxum manentem in luce, nihil repugnabit manere lumen pendens a luce; potuit ergo Deus hoc facere; signum ergo est illum alium fluxum impertinentem esse. Unde, quando nulla alia ratio superesset, illa multiplicatio rerum inintelligibilis, et non necessaria, vitanda esset.

Secunda sententia priori præfertur, et declaratur.

10. Hæc igitur posterior sententia, quatenus negat actionem transeuntem ponere in agente aliquid prævium ad effectum, verissima est; nihilominus tamen quoad modum tribuendi subjectum actioni, ut actio est, et quoad differentiam quæ in hoc est inter actionem immanentem et transeuntem, aliqua declaratione indiget.

11. Dico ergo primo : aliqua est actio realis, quæ nullum habet subjectum inhæsionis. Probatur ex dictis supra de actione creandi; ostendimus enim creationem esse vere actionem transeuntem, et nullum habere subjectum, quia de ratione creationis est, ut non sit ex præsupposito subjecto. Idemque censent Theologi de actione transubstantiandi, ut sumitur ex D. Thoma, 3 part., q. 75, art. Nam juxta sententiam ejus, cum actio transubstantiandi sit active a verbis consecrationis, necessario dicendum est illam esse actionem transeuntem, et non immanentem. Convenit autem illa actio cum creatione, in hoc quod non supponit subjectum in quo recipi possit, quia nullum est commune subjectum termino a quo, et ad quem. Datur ergo aliqua actio quæ non habet subjectum inhæsionis, quanquam hoc solum inveniatur in aliqua actione supernaturali, aut propria Dei, quia creata agentia virtute naturali solum possunt operari ex præsupposito subjecto.

12. Quo etiam fit ut talis modus actionis intra latitudinem transeuntium actionum, non vero immanentium reperiri possit, quia actiones immanentes si sint propriæ Dei, non sunt actiones accidentales, imo neque actiones proprie et in rigore sumptæ. Nam, si metaphysice tantum consideremus actus immanentes Dei, qui sunt intelligere et amare, non solum non sunt accidentia, sed ipsamet substantia Dei, verum etiam nulla in eis intelligitur origo realis, ut possint actiones vocari. Si vero Theologice illi actus considerentur, quatenus per eos realiter procedunt ad intra duæ personæ divinæ, adhuc non possunt actiones proprie nominari, vel quia actio, ut actio, includit quod ipsamet realiter emanet a principio agente; ibi autem actiones non emanant, licet emanent personæ; vel certe quia actio, ut actio, includit dependentiam; nam actio dicit habitudinem ad rem actam seu factam; at vero in his processionibus personarum nulla est dependentia, ut supra, disp. 12 de causis, dictum est. Itaque inter immanentes nulla est actio propria, quæ non sit actio agentis creati, et ideo nulla est quæ non sit ex subjecto et in subjecto, quia agens creatum nihil potest efficere, nisi ex præsupposito subjecto, et per actionem receptam in illud.

13. Dico secundo : non est de ratione actionis ut sic, quod habeat subjectum proprium inhæsionis, sed hoc convenit ei ratione sui formalis termini. Probatur prior pars ex præcedenti conclusione, nam quod est de essentiali ratione superioris ut sic, necessario convenit omnibus inferioribus; ergo, e converso, quod non convenit alicui inferiori, non potest esse de formali et essentiali ratione superioris; sed datur aliqua actio quæ non habet subjectum inhæsionis, ut in prima assertione dictum est; ergo non potest esse de formali ratione actionis ut sic habere subjectum, vel respectum ad illud. Hinc ergo colligimus, de ratione actionis ut sic solum esse ut sit modus quidam adhærens termino, et per se immediate fluens ab efficiente : ille enim respectus ad terminum non est sicut ad subjectum, ut supra diximus, neque illa intima conjunctio est propria inhæsio aut informatio, sed peculiaris modus constituendi ipsum terminum in rerum natura, dependentem et fluentem a suo principio. Ex quo ulterius colligimus posteriorem conclusionis partem; nam actio est accommodata termino, et ab illo sumit rationem suam; ergo cum actio ut actio per se non postulet subjectum, determinata actio solum ex peculiari ratione, quam ex suo termino habet, potest illud postulare; ergo juxta exigentiam termini postulat actio subjectum, et non ali-

ter. Quinimo, quamvis illa res vel modus, qui est actio, per se requirat interdum subjectum ratione termini, tamen sub præciso conceptu actionis non explicatur ordo ad subjectum, sed ad principium et terminum, ut amplius declarabitur in solutionibus argumentorum, et magis disputatione sequenti, declarando distinctionem inter actionem et passionem.

14. *Actio et terminus idem subjectum postulant.* — Dico tertio : omnis actio, quæ est in subjecto, in illo est in quo est terminus ejus ; et hoc est quod formaliter convenit omni actioni sive immanenti, sive transeunti, quæ ex subjecto fit. Probatur inductione : nam actio immanens in ea potentia inhæret, in qua est terminus intrinsecus ejus; ut in intellectu manet actio intelligendi, quia in eodem manet verbum mentis, et sic de aliis; agimus enim de terminis productis per has actiones, non de objectis, quæ etiam dici solent termini actuum immanentium, quia terminant respectus eorum. Nec reperitur unquam quod terminus actionis immanentis sit extra potentiam, in qua manet ipsa actio; nam, licet interdum actus immanens habeat effectum extra suam potentiam, tamen ad illum non comparatur ut actio, sed ut principium agendi, ut comparatur voluntas Dei ad effectus ad extra, et voluntas hominis suo modo efficit motum brachii. Idem reperitur in actionibus transeuntibus, ut per se constat. Unde si aliquando terminus actionis transeuntis manet aliquo modo in ipso agente, tunc eodem modo ipsamet actio manet, ut quando aqua se reducit ad pristinum frigus, quia frigus manet in ipsa, etiam actio frigefaciendi in ipsa manet. Ratio autem sumitur facile ex præcedenti conclusione, nam actio non postulat subjectum, nisi ratione sui termini; ergo nec postulare aliud subjectum potest, quam petat terminus ejus. Item creatio materiæ vel Angeli ideo non habet subjectum, quia materia, vel Angelus, qui est terminus illius actionis, non habet subjectum; ergo in universum, subjectum actionis est juxta exigentiam termini. Denique ostensum est actionem identificari termino, ut modum ejus ; ergo in quo subjecto fuerit terminus, erit etiam actio.

15. *Actio ut actio nulli inhæret.* — Dico quarto : nulla actio ut actio, et præcise concepta sub ea ratione qua a passione distinguitur, habet subjectum inhæsionis, sed denominationis tantum ; unde, quæ est in subjecto, solum inhæret mediante passione. Probatur, quia actio ut actio solum differt a passione ratione formali concepta, ut disputatione sequenti latius dicemus; sed in hoc tantum differunt actio et passio, quia passio dicit motum vel mutationem ut afficientem passum, et inhærentem illi ; ergo actio ut actio præscindit ab hac habitudine; non ergo includit formaliter esse in, sed esse ab agente ; et ideo valde analogice est accidens, ut supra in divisione accidentium adnotavimus. Et confirmatur ; nam hujusmodi actio dicitur inferre passionem, quasi active ; ergo ipsa secundum præcisam rationem formalem suam non afficit passum, sed infert passionem quæ illum afficiat, atque ita media passione illi inest. Quocirca in hoc non est formalis differentia inter actionem immanentem et transeuntem ; nam si formaliter loquamur, neutra inest agenti ut agens est, sed utraque inest passo ut passum est, et mediante passione. Differentia vero est, quod in actione immanenti agens et patiens in idem coincidunt, et ideo dum actio est in patiente, est etiam in agente ; in actione vero transeunte distinguitur agens a patiente ; et ideo, quia actio est in patiente, in agente manere non potest.

Aliarum opinionum argumenta solvuntur.

16. Ad argumenta primæ sententiæ respondetur. Ad primum, actionem ut sic dici analogice accidens, et ideo non oportere ut dicat propriam habitudinem inhærendi alicui, sed emanandi ab aliquo. Cum vero dicitur esse actus agentis, similiter intelligendum est, non de actu inhærente, sed emanante, et quasi tum est ex se extrinsece denominante.

17. Ad secundum jam ostensum est non esse inconveniens, aliquam actionem transeuntem in aliquo subjecto non esse, sed tantum in termino. Deinde de omni actione, ut actio est, diximus non habere per se ac formaliter proprium subjectum inhæsionis, et hinc fit ut, licet media passione alicui subjecto inhæreat, non tamen illud denominet quatenus actio est, sed quatenus passio. Unde etiam actio immanens, quatenus denominat hominem agentem vel operantem, formaliter non concipitur ut inhærens illi, sed ut est ab illo. Neque oportet ut omnis res, quæ est in aliquo inhærenter, denominet illud secundum omnem rationem quæ in illa considerari potest, ut patet in loco et in aliis formis extrinsecis. Ad alteram vero illius argumenti partem concedo, omnem actionem, quæ in

ıubjecto inest, esse in passo, neque obstat quod in eodem sit passio, quia actio et pasiio non dicunt formas oppositas, sed diversas ıabitudines ad res quodammodo relative oppositas, ut sunt agens et patiens, vel certe ıd potentias diversarum rationum, ut sunt ctiva et passiva. Tamen respectu ejusdem ɔrmæ vel entitatis non sunt oppositæ, sed e consequuntur, ut dare et accipere, seu manare ab uno, et recipi in alio, vel emanare b uno secundum unam rationem, et recipi ecundum aliam.

18. *Actio an sit agentis perfectio.—D. Thoıas an actionem transeuntem in agente locarit.* -Ad tertium, negatur actionem esse proprie erfectionem agentis, quatenus perfectio est a rma intrinsece perficiente. Solet autem dici tio agentis creati perfectio extrinseca ejus, ıatenus ejus perfectio quodammodo ad alia tenditur, quod in rebus habentibus limitam perfectionem censetur pertinere ad ıamdam perfectionem extrinsecam earum; d revera agens, ut agens, magis declarat rfectionem suam quam perficiatur, nisi ex tione sua aliquod commodum reportet, vel cipiendo in se terminum actionis, ut in iis æ agunt actione immanente, vel mediante a actione se conservando aut tuendo a ntrariis. Ad testimonia D. Thomæ quæ in s rationibus afferuntur, fateor nonnulla e difficilia. Thomistæ vero communiter inligunt, quotiescunque D. Thomas indicat ionem transeuntem esse in agente, loqui de actione ratione relationis resultantis, de actione transeunte quoad efficaciam tum, ut sunt, ex illius sententia, actus diıæ voluntatis, vel etiam angelicæ; vel te, cum dicit actionem esse in agente, non uitur de propria inhærentia, sed late, prout æcunque forma extrinseca dici potest esse eo quod denominat. Quæ expositiones, vel ıua earum pro uniuscujusque loci comditate acceptanda est et accommodanda; enim oportet in his amplius immorari, n de D. Thomæ sententia ex aliis locis satis ıstet.

SECTIO V.

æ tandem sit actionis natura, quæve causæ aut proprietates.

. *Actionis descriptio.* — Ex his quæ hacus tractata sunt de actione, explicata fere t omnia quæ de illa dicenda proposuis. Primum enim constat, quæ sit commuratio vel essentia ejus, quam Gilbertus Porretan., in suo lib. de Sex principiis, sic definit : *Actio est forma per quam in materiam subjectam denominamur agere.* Quæ descriptio videtur cum proportione sumpta ex illa, qua Aristoteles qualitatem definivit, dicens, *qualitatem esse qua quales esse dicimur.* Sed videtur æque obscura illa definitio ac definitum ipsum; id enim est quod inquirimus, quid, nimirum, in rebus sit illa forma vel quasi forma per quam agere denominamur. Et ideo in superioribus explicuimus esse modum quemdam seu dependentiam ex natura rei distinctam a termino facto; atque hunc modum sub nomine formæ intelligendo, recte dicere possumus, actionem esse formam qua principium activum primo in actum reducitur, seu esse formam quæ primo ac per seipsam fluit, et per quam id, quod proprie fit ab agente, manat ac pendet. Quæ omnes particulæ ex hactenus disputatis satis constant.

De causis actionis.

2. Rursus hinc etiam notum est quæ sint causæ vel essentialia principia actionis. Nam causa efficiens ejus est principium illud, a quo ipsa manat. Ubi insinuabat se statim quæstio, quodnam sit illud principium, ut explicaremus illud axioma : *Actiones sunt suppositorum.* Sed hæc res etiam est supra declarata, cum de supposito ageremus. Causa vero finalis actionis intrinseca et immediata, est terminus ejus; mediata autem vel ultima, esse potest aut ipsummet agens, aut quilibet alius finis, ad quem ipse terminus ejus referatur. Materialis autem causa interdum nulla est, respectu alicujus actionis, ut de actione creativa dictum est; quando vero intercedit materialis causa, illa est ipsum passum, quod licet immediate recipiat rem illam, quæ est actio, tamen secundum distinctionem rationis non recipit illam, nisi mediante passione. Cum autem actio sit forma simplex, non habet aliam propriam formalem causam, neque alia principia essentialia, præter principium a quo fluit, et terminum ad quem tendit, quatenus ea essentialiter respicit, ut declaratum est. Et hæc sunt satis de causis actionis.

Proprietates actionis.

3. *Actio num semper motui conjungatur.— Actio quomodo passionem inferat.* — De proprietatibus item actionis ut sic nihil fere dicendum occurrit, quia nullæ fere sunt, quæ per se ei conveniant, et in essentiali ratione

ejus non contineantur. Gilbertus autem supra tres aut quatuor insinuat. Prima, quia proprium (inquit) actionis est esse in motu, id est, semper conjungi motui; quod ut sit verum, late sumendum est, quamcunque mutationem etiam perfectivam sub motu includendo. Potest autem dupliciter intelligi. Primo, quod semper mutationi adjuncta sit actio, et hoc sensu est semper vera, si intelligatur de mutatione positiva, quia hæc fieri non potest nisi ab aliquo movente, et consequenter agente per aliquam actionem. Si vero intelligatur de mutatione corruptiva, non semper est necessarium fieri per positivam actionem, ut si sit pura desitio; tunc autem proportionaliter interveniet carentia seu suspensio alicujus actionis. Alter sensus esse potest, ut etiam e converso actio semper habeat conjunctam mutationem, et ita coincidit cum secunda proprietate, quam idem auctor ponit, nimirum, actionem inferre passionem in materiam subjectam; quod habet verum in actionibus, quæ circa subjectum aliquod versantur; creatio enim proprie non infert passionem, ut superius visum est. Cum autem dicitur actio inferre passionem, illud, *inferre*, non debet intelligi per propriam efficientiam vel causalitatem; nam, cum actio et passio non distinguantur in re, ut videbimus, non potest inter eas esse propria causalitas; neque etiam intelligendum est solum de illatione consequentiæ, nam hoc modo etiam passio infert actionem. Intelligendum est ergo de illatione a priori, eo modo quo una proprietas dicitur esse ratio alterius, ad quod sufficit virtualis distinctio, seu distinctio rationis cum fundamento in re.

4. *Actio magis et minus ut suscipiat.* — Tertia proprietas est, quam Aristoteles etiam posuit in Prædicamentis, quod actio potest habere contrarium, quæ per se satis est clara; convenit autem illi ratione termini; unde non semper ei convenit, sed quando terminus ejus habet contrarium. Denique, quoad hoc eadem est ratio de actione quæ de motu, de cujus contrarietate physici copiosius disputant. Ultimam proprietatem addunt tam Aristoteles, quam Gilbertus, quod actio suscipit magis et minus, quæ duobus modis potest actioni tribui: uno modo, ratione termini tantum, quo modo illuminatio ut octo, est major et intensior actio quam illuminatio ut quatuor, etiamsi utraque in instanti fiat. Atque hoc sensu eadem est proportionalis ratio quoad hanc proprietatem in actione, quæ in formali termino ejus; de quo supra dictum est, cum de qualitatibus ageremus. Alio modo potest intelligi illa proprietas ratione temporis, quo modo dici potest intensior actio quæ velocius fit, etiamsi alia longiori tempore æqualem habeat effectum. Atque hoc modo hæc proprietas tantum potest convenire actioni successivæ, et coincidit cum velocitate motus, de qua propria disputatio etiam est philosophica. Verum est, velocitatem minus proprie dici intensionem actionis; nam potius est minor quædam extensio partium ipsiusmet actionis secundum durationem seu successionem.

SECTIO VI.

Quot sint genera et species actionum, et quomodo sub uno genere collocentur.

1. Hæc etiam quæstio magna ex parte in superioribus tractata est. Ut tamen constet quomodo constituendum sit prædicamentum actionis, et quod sit summum genus ejus, et consequenter quæ actiones sub illo directe collocentur, breviter colligendæ sunt præcipuæ divisiones actionis, quæ disperse sunt in superioribus traditæ.

Prima divisio actionis in substantialem et accidentalem.

2. Primo igitur dividi potest actio in substantialem et accidentalem. Substantialem appello, quæ ad substantiam terminatur; accidentalem, quæ ad accidens. De qua divisione dubitari non potest quin merito tradatur, et sit sufficiens; in rebus enim nihil fieri potest, nisi substantia aut accidens, ut constat ex supra dictis de divisionibus entis; utrumque autem horum potest per se et per propriam actionem fieri, ut etiam constat ex dictis de causa efficiente, et per se est satis notum. Recte ergo et sufficienter dividitur actio in illa duo membra.

3. *An sit univoca an potius analoga.* — Occurrit tamen dubitatio, propter quam præcipue hanc sectionem proposui, utrum actio univoce in illa membra dividatur, vel tantum analogice. Nam ex dictis supra de causis videtur manifeste inferri, hanc divisionem esse analogam; diximus enim causam, præsertim efficientem, analogice dici de causa substantiarum et accidentium; ergo etiam causalitas analogice convenit his causis; sed causalitas harum causarum non est nisi actio; ergo etiam actio analogice dicitur de actio

ibus harum causarum. Et confirmatur primo, uia generatio, ex communi philosophorum ententia, dicitur analogice de generatione ccidentali et substantiali; ergo. Patet consequentia, quia eadem est proportionalis ra-), sive loquamur de actione sub communi tione actionis, sive sub particulari. Antecens autem sumitur ex Aristotele, lib. 1 de nerat., qui hac ratione, generationem subntiæ vocat simpliciter generationem; accintium vero, secundum quid vocat alteratiom aut actionem, etc. Denique ratio, quæ eodem sumitur, cap. 3, et ex D. Thom., dem, et de Spiritualibus creat., art. 1, ad 9, art. 3, et quæst. 21 de Veritate, art. 5, de ione ut sic locum habet, nimirum, quia neratio est via ad esse; esse autem substan-est esse simpliciter; accidentis autem, se-dum quid. Sic enim etiam actio est suo do via ad esse ex parte agentis, nam est va communicatio ipsius esse; ergo si esse d per eam communicatur, analogice est, etiam ipsa analogice est actio. Tota n ratio actionis ex termino præcipue suir, ut supra ostendimus; est autem foris terminus actionis ipsa res producta, tenus in suo esse producitur; ergo si in esse terminorum est analogia, erit etiam ctionibus in ratione actionum.

In contrarium autem est, quia si divihujus divisionis non est univocum, non rit prædicamento actionis unum genus num assignari; aut certe dicendum erit, nem, quæ est genus summum hujus ti prædicamenti, esse solum eam quæ acntalis est. At si hoc dicatur, sequitur uls, duo esse constituenda prædicamenta nis; cur enim, si actiones accidentales prædicamentum constituunt, non conent aliud substantiales actiones? Nam imis illæ inter se inveniuntur primo di-; deinde in actionibus substantialibus ir specificæ differentiæ cum convenienenericis usque ad aliquam summam. Ac que tanta est distinctio inter actiones subales et suos terminos, sicut inter accilos et suos; ergo nulla est ratio cur accidentalis unum genus prædicamenti ituat, et non actio substantialis.

5. *Analogam esse concluditur.* — In hac tione probabile censeo divisionem hanc nalogam, nam rationes priori loco facæ ex re ipsa sumptæ sunt, valde sunt es, nec videntur habere convenientem nsionem. Quas vero posteriori loco fecimus, solum desumuntur ab auctoritate ex recepta divisione prædicamentorum, quæ expediri possunt afferendo probabiles rationes, ob quas actiones accidentales in unum prædicamentum directe collocatæ sunt, substantiales vero ad prædicamentum substantiæ revocantur. Nam imprimis creatio parum cognita fuit antiquis philosophis, et ideo mirum non est quod ei locum in prædicamentis non dederint. Deinde superius de illa diximus non esse accidens, sed modum quemdam substantialem, et ideo necesse non fuit illam in prædicamentis accidentium collocare, sed ad prædicamentum substantiæ reducenda est. Generatio autem substantialis a multis non reputatur actio proprie, sed terminus quidam alterationis præcedentis, qui ex ea resultat. Quam quidem sententiam ego veram non existimo, sed potius generationem esse veram ac propriam actionem, ut supra dixi tractando de efficiente causa, et est communior philosophorum sententia, quam Aristoteles ex professo probat contra antiquos philosophos in libris de Generatione. Tamen, quia semper est conjuncta hæc actio cum alteratione, per modum unius reputatur, et ideo non oportet ratione illius peculiare prædicamentum constituere. Melior tamen ratio redditur, quod generatio substantialis cum sit via ad substantiam, non habet propriam rationem accidentis, sed intrinsece est modus substantialis, et ideo convenienter ad prædicamentum substantiæ revocatur.

6. Est ergo hæc sententia valde probabilis; cui vero illa non placuerit, dicere poterit actionem dupliciter spectari posse: primo, ut est via ad terminum cui dat esse, et sub hac ratione procedere rationes factas, et concludere esse analogum quid. Secundo, præcise ut est actus agentis, suo modo perducens illud de potentia in actum, et sub hac ratione esse quid univocum, quod etiam ad passionem potest proportionaliter applicari. Illud tamen semper manet difficile in hac responsione, quia actio ut actio non potest præscindi a ratione viæ, et causalitatis seu dationis alicujus esse. Item, quia non aliter est actus agentis, nisi quia ab eo fluit ad communicandum aliquod esse. Dici vero potest, nihil horum considerari in illa prout in prædicamento collocatur, sed solum quod est veluti forma agentis, illud sic denominans, et ut sic habere univocationem logicam, licet secundum completam rationem realem suam habeat metaphysicam analogiam.

Secunda divisio substantialis actionis.

7. Secundo, subdividi potest actio substantialis in eam quæ sine subjecto fit, et quæ fit ex subjecto, quæ divisio jam satis constat ex dictis : prior enim est creatio, et posterior generatio. Quæ ulterius subdividi possunt in productionem et conservationem : de qua divisione late supra disputatum est, et ostensum, non esse secundum rem, sed secundum rationem. Ac rursus possunt illa membra in varias species dividi juxta varietatem terminorum, ut superius etiam diximus. Potest autem etiam de hac divisione dubitari, an sit univoca vel analoga. Videri enim potest analoga duplici ratione. Prima, quia Deus in ratione primæ causæ efficientis est primaria causa respectu omnium aliarum, ita ut analogice de illis causa efficiens dicatur, et Deus sit primarium analogatum; ergo, cum creatio sit quasi prima actio Dei ut efficientis, a qua omnes aliæ essentialiter pendent, aliquo modo videtur actio analogice dici de illa et de aliis actionibus, et creationem esse primum analogatum. Secundo, quia creatio est quæ dat simpliciter esse; per generationem autem non datur simpliciter esse ut sic, sed tale esse, et (ut ita dicam) tantum ex parte, applicando, scilicet, formam materiæ.

8. Sed, licet hæ rationes sint probabiles, nihilominus non videtur hic intercedere sufficiens ratio analogiæ; nam per generationem vere ac proprie fit substantia, quæ est simpliciter ens, et univoce dicitur de omnibus creatis; ita, licet ex modo semper creatio sit excellentior actio, sæpe tamen res facta per generationem perfectior est quam quæ fit per creationem. Item, quod omnis generatio supponat aliquam creationem saltem materiæ, non sufficit ad analogiam constituendam, quia illa præsuppositio est tantum materialis, sicut etiam forma supponit materiam, et non propterea est analogice substantia respectu illius. Accedit, quod omnis actio generandi necessario est actio ipsius Dei, quamvis non solius, et ideo propter peculiarem habitudinem quam creatio habet ad Deum, non oportet ut ratio actionis per prius et cum analogia illi conveniat. Unde, licet ratio causæ efficientis, quoad vim agendi, analogice dicatur et per prius de Deo, tamen quoad actualem actionem, non oportet ut intercedat analogia, quia etiam Deus denominatur actu agens ab actione creata, et interdum ab eadem a qua creatura etiam agere dicitur, ut supra visum est.

Tertia divisio in transeuntem et immanentem actionem.

9. Tertio subdividitur actio accidentalis in immanentem et transeuntem; de qua divisione satis multa diximus. Nec refert quod illa differentia transeuntis actionis etiam substantialibus actionibus convenire videatur, quia non possumus differentias magis proprias invenire, sed sumendæ sunt, prout accommodantur generi quod dividunt. Nam etiam aliæ differentiæ possunt esse communes his membris, et secundum eas possen hæ divisiones aliter ordinari, quia et acciden talis actio est ex præsupposito subjecto, e potest etiam aliqua sine subjecto fieri, u creatio vel conservatio accidentis extra sub jectum. Item in actionibus accidentalibus da tur productio et conservatio. Posset etiam ac tio primo dividi in spiritualem et materialen et deinde hæc membra in alia. Nihilomin tamen ordo propositus videtur convenientio et propter majus discrimen inter action substantiales et accidentales, et præserti si ex his tantum posterioribus unum præ camentum conficitur. Recte igitur divisa actio accidentalis in immanentem et tra euntem. Immanens proprie tantum illa di tur, quæ formaliter manet in eadem poten proxima a qua elicitur, quæque ex suo nere talis est, ut nunquam in alio subje fieri possit, et hoc modo tantum actiones gnoscendi et amandi sunt immanentes, quibus plura dantur genera et species act num, quas hic amplius tradere non est cesse; id enim spectat ad scientiam de ani et de Angelis.

10. *Aliquæ vitales et connaturales actio late vocantur immanentes.* — Aliquando v extenditur nomen actionis immanentis omnem illam quæ in supposito operante net, et hoc modo omnes motus vitales nutritionis, et augmentationis, et motus et localis animantium, poterunt immanentes pellari; item motus naturalis terræ deor tendentis, aut aquæ reducentis se ad pr nam frigiditatem. Sed hæ omnes impro sunt actiones immanentes, quia, licet sin eodem supposito, non tamen secundum dem partem, vel non secundum eamden tentiam aut vim agendi. Et motus illi na les peculiariter excluduntur, quia aliquo do tribuuntur extrinseco agenti, sicut g

ranti; et eadem ratione naturalis emanatio, verbi gratia, potentiarum ab anima, etiamsi suo modo sit actio, ut supra visum est, et in eadem anima maneat, tamen, quia extrinseco agenti proprie tribuitur, non est proprie actio immanens. Ita fit ut propria actio immanens solum in vitalibus actionibus inveniatur, quamvis non convertatur, quia non omnis actio vitalis immanens est in proprietate jam dicta.

11. *An sit aliqua actio formaliter immanens et transiens virtualiter.* — Actio transiens subdividi ab aliquibus solet in formaliter transeuntem, vel tantum quoad efficientiam; imo, qui putant actionem omnem esse n agente, existimant nullam actionem dicam esse transeuntem, nisi ob efficaciam. Ego ero censeo nullam actionem ut actionem sse transeuntem quoad efficaciam tantum, uia actio ut actio non est efficax, nisi raone sui termini intrinseci; unde, si talis est ctio, quæ in agente maneat, ideo est quia in manet terminus ejus; ergo, ut est actio, on potest esse transiens quoad efficaciam. uod si interdum per actum immanentem iquid extra fit, non fit per illud in ratione tionis, sed ut principium agendi, ut supra ctum est de scientia et voluntate divina; idem est de voluntate creata quatenus est erativa ad extra. Quocirca actio immanens nc prout est actio, non per se, sed per um intrinsecum terminum operatur ad ex.. Ut si reductionem aquæ ad pristinum gus, actionem immanentem vocemus, licet ea proveniat quod aqua facta frigida rem trinsecam frigefaciat, actio illa reductionis n dicetur proprie transiens quoad efficam, quia illa sistit in suo termino; altera o actio sequitur ex virtute termini prioris ionis, tanquam ex principio novæ actionis. hunc ergo modum intelligendum est, quocunque actus immanens est principium ujus effectus extra operantem; imo, si rdum in ipso operante aliquem alium efum relinquit, eodem modo illum efficit. nis ergo actio transiens, si proprie et in one actionis transiens sit, ideo talis dici- quia est formaliter transiens, id est, ab nte exiens, et in passum recepta. Quæ us dividi potest in plures species et mo- actionum transeuntium, quarum tractatio peculatio propria est physicorum; nam ismodi actio maxime concernit materiam ibilem, ac proinde eadem fere ratio est ctione et de motu quoad has species.

12. Aliæ item divisiones actionum inveniuntur in auctoribus, quæ, quantum ad præsens spectat, satis sunt ex superioribus notæ, ut quod distinguitur actio in vitalem et non vitalem, quam supra, sect. 3, tetigimus. Item, quod distingui posset in eam quæ est per propriam efficientiam, vel per naturalem resultantiam; de qua dictum est tractando de efficiente causa. Aliam denique tradidimus supra, in actionem instantaneam et successivam; de qua plura dicemus disputatione sequenti. Hæc igitur de actione dixisse sufficiat.

DISPUTATIO XLIX.

DE PASSIONE.

Passionis *nomen varia significat.*— Passionis nomen in usu philosophorum et Theologorum æquivocum est, ut ex Aristot., lib. 5 Metaph., c. 21, et ex D. Thoma, 1. 2, q. 22, art. 1, aliisque locis et ex aliis auctoribus passim constat. Nam et affectus animi passiones appellari solent, et quædam qualitates tertiæ speciei, passiones appellantur, ut patet ex c. de Qualitate. et 3 Physic., cap. 3. Præterea maxime aliquis pati dicitur, quando aliquid præter naturam suam patitur, aut quando aliquid amittit. Late vero passio dicitur omnis receptio alicujus formæ, qualiscunque illa sit. Et hoc modo in præsenti sumitur; sic enim correspondet actioni, quamvis non omni, sed illi quæ fit ex præsupposito subjecto. Quoniam vero actio et passio sic sumptæ magnam inter se connexionem habent, et in multis conveniunt, ideo multa etiam ex iis quæ de actione dicta sunt, servata proportione, applicari possunt ad passionem; et idcirco brevius hanc disputationem expediemus, explicando imprimis convenientiam et discrimen inter actionem et passionem, et deinde propriam naturam passionis et species ejus declarando.

SECTIO I.

Utrum passio in re ipsa differat ab actione.

1. *Aliquorum sententia improbatur.* — De actione et passione aliqui opinati sunt esse res realiter distinctas, quod necesse est sentiant illi qui existimant actionem nil aliud esse quam relationem agentis ad patiens; passionem vero relationem patientis ad agens. Quod sensit Scotus, in 4, dist. 13, q. 1, et Quodlib. 11, quem sequitur Anton. Andr., in libro

de Sex princ., quæst. 9. Hæc tamen sententia rejecta est in superioribus in actione, et eadem vel majori ratione rejicienda est in passione, quia per passionem ut sic non refertur patiens ad agens, sed solum passum ipsum afficitur passione in ordine ad terminum aliquem; est enim passio receptio alicujus formæ. Et quamvis omnis passio sit ab aliquo agente, tamen solum est ab eo ut a causa extrinseca; unde non solum non dicit formaliter relationem ad agens, verum etiam non includit in suo formali ac præciso conceptu respectum transcendentalem ad agens; alioqui in sua ratione includeret id quod est de ratione actionis. Si quæ ergo est relatio patientis ad agens, illa resultat ex passione, et in ea fundatur; ideo enim ad illud refertur, quia ab illo patitur; non possunt ergo actio et passio illo modo distingui. Omitto alia, quæ de relationibus extrinsecus advenientibus superius dicta sunt, quæ etiam hic applicari possunt.

2. *Aliorum sententia refutatur.* — Alii dixerunt actionem et passionem interdum distingui realiter, aliquando vero minime; nam quando actio est in agente, et infert passionem in passum, realiter distinguuntur; quando vero actio cum passione ipsa transfertur in passum, aut utraque manet in ipso agente, quod simul etiam patiens sit, tunc non habere realem distinctionem. Verumtamen, cum supra rejecerimus primum membrum hujus partitionis, et ostenderimus nullam esse actionem proprie dictam, quæ passionem inferat in aliud subjectum, præter illud in quo ipsa est, pro constanti relinquimus nec partitionem illam esse necessariam, neque ex illo capite, nimirum ex distinctione subjectorum, actionem et passionem realiter aliquando distingui. Ut autem formalis et propria sit comparatio, facienda est inter passionem, et actionem, quæ illam inferat; nam si disparate (ut ita dicam) comparentur, sæpe poterunt distingui realiter; sic enim passiva generatio realiter distinguitur a creatione, et in universum actio creandi dici poterit realiter distingui a passione, vel negative, quia nullum habet passionem sibi intrinsece conjunctam; vel positive respectu aliarum passionum, quas ipsa non infert. Sed hæc comparatio est extrinseca et accidentaria. Conferenda ergoest passio cum actione illativa passionis, et proportionate unaquæque passio cum actione cui correspondet.

Actio et passio non distinguuntur realiter.

3. Sic igitur explicato sensu hujus comparationis, est communis et vera sententia, actionem et passionem non distingui realiter proprie et rigorose. Hæc est sententia Arist., 3 Phys., c. 3, ubi ait actionem et passionem in re esse eumdem actum seu motum, differreque penes diversos respectus. Quod idem docent auctores supra citati, quia vel actio et passio distinguuntur realiter ut duæ res, vel ut duo modi reales et realiter distincti. Primum dici non potest, quia, ut supra visum est, actio non est res proprie sumpta, sed modus rei; ergo nec passio potest esse res habens ex se propriam entitatem, sed modus rei. Est enim ejusdem modi et ordinis cum actione, et secundum propriam formalitatem minorem importat perfectionem. Item motus non est res proprie, sed modus rei ergo nec passio; sunt enim ejusdem rationis, vel potius idem, ut infra dicam. Secundum etiam non potest esse verum, quia modi reales, ut supra, in disp. 7, dictum est, ex se non habent distinctionem realem, sed juxta eas res quarum sunt modi; sed passio et actio quæ illam infert, sunt modi ejusdem rei, nimirum ejusdem motus aut ejusdem termini ergo non possunt esse modi realiter distincti. Probatur minor, tum ex doctrina Aristotelis, et communi supra citata, tum ex re ipsa, quia passio nihil aliud est quam fieri formæ, seu formalis termini actionis prout recipitur in subjecto, et illud immediate educit de potentia in actum; sed fieri termini vel formæ nihil aliud est quam quidam modus ejus; ergo passio est modus termini actionis. At supra etiam ostensum est, actionem, nihil aliud esse quam modum quemdam ejusdem termini, scilicet, dependentiam ejus ab agente; ergo actio et passio sunt modi ejusdem rei; ergo non possunt inter se habere realem distinctionem. Et confirmatur, nam actio non distinguitur realiter a termino, ut supra dictum est; sed hoc ipsum ostendemus statim de passione respectu termini; ergo neque inter se possunt realiter distingui. Confirmatur tandem illa vulgari ratione, quod distinctio non est introducenda sine necessitate; hic autem nulla est necessitas, ut a fortiori ex dicendis constabit.

Variæ sententiæ de distinctione modali inter actionem et passionem.

4. Dubitari etiam ulterius potest, an ...

em admittenda sit distinctio modalis, quæ ctualis sit et ex natura rei, inter actionem t passionem: sic enim sæpe contingit modos jusdem rei, et ab illa sic distinctos, inter se iam eodem modo distingui. Hanc ergo dis- nctionem putant multi admittendam esse iter actionem et passionem. Alii vero lubrice quuntur, vocantes illam distinctionem for- alem. Potestque hæc sententia fundari, el in prædicamentali distinctione actionis et issionis, vel in distinctione inter potentiam tivam et passivam. Cum enim actio sit ac- s potentiæ activæ, et passio passivæ, et po- ntiæ istæ in re distinctæ sint aliquo modo, cessarium videtur ut etiam actio et passio re ipsa et ex natura rei aliquo modo dis- guantur.

5. Aliter Hervæus, Quodlibet. 7, q. 14, ait tionem et passionem differre, quia agens de ratione actionis, et passum de ratione ssionis, extrinsece (inquit) et per additio- m, sicut causa est de ratione effectus. Vix nen intelligitur quid sibi velit, nisi dicat m quod alii aiunt, et nos etiam statim di- nus, actionem et passionem differre secun- n diversos respectus ad agens vel patiens, m tamen sensum non videtur Hervæus ndere, nam ex professo contendit rela- ies ad agens et passum non esse de ratio- actionis et passionis. Unde significat mo- existentem in passo esse actionem qua- is per denominationem extrinsecam de- inat agens actu; passionem vero esse tenus subjectum denominat patiens actu, m sine ulla relatione ad ipsa; quod plane inintelligibile, si non intercedat saltem pectus transcendentalis,

. Et ideo clarius Capreolus, in 2, d. 1, q. rt. 1, concl. 2, dicit actionem et passio- differre per diversas relationes; vult en has relationes non in recto, sed in quo pertinere ad actionem et passionem. e sentit in re et intrinsece nullo modo rre actionem et passionem, sed esse dem mutationem vel motum; extrinsece differre per relationes quas connotant. vero relationem in actione ait esse re- nem agentis ad effectum, quæ est in ip- gente: in passo vero esse relationem ef- s ad causam. Sed hanc sententiam fal- esse in actione supra ostendimus; est n eadem proportionalis ratio de passio- Primo, quia relatio effectus ad causam equitur ex passione in ipso passionis ino; ergo non potest per illam consti- tui passio in ratione passionis. Secundo, quia passio ut sic proxime respicit passum, quatenus est forma quædam actuans illud, et illud denominans actu patiens; ergo res- pectus, quem includit passio ut sic, non est respectus ipsius patientis ad aliud, sed est respectus ipsiusmet passionis ad subjectum quatenus est proprie et speciali quodam modo actus illius. Unde si passum ipsum in concreto consideretur, formaliter non dicit effectum ut relatum ad agens, sed dicit tan- tum subjectum ut affectum passione tenden- te in aliquem terminum; ergo nullo modo illa relatio pertinet ad rationem passionis. Imo, si relatio ad agens alicui harum tribuen- da est, potius actioni quam passioni est ad- scribenda, quia relatio ad causam non est nisi relatio originis ab illa; hæc autem rela- tio primo convenit actioni, et si non prædi- camentaliter, sed transcendentaliter sumatur, intrinsece ingreditur rationem illius, ut supra ostendi.

7. Denique vix intelligitur quomodo actio et passio distinguantur per extrinsecas rela- tiones in obliquo connotatas, nam eo modo quo distinguuntur per illas, constituentur etiam per illas; ergo vel constituentur per illas, ut per formas a quibus idem motus extrinsece denominatur actio et passio, et sic tantum erunt hæ duæ denominationes perti- nentes ad duas species relationum, et ita non egredientur prædicamentum Ad aliquid. Vel constituentur per habitudines ad illas relationes, et ita actio constituetur per res- pectum ad relationem agentis, passio vero per respectum ad relationem patientis, quod est plane falsum. Tum quia ratio fundandi non dicit alium respectum ad relationem, quæ ex ea consurgit; tum etiam quia passio (sicut supra etiam dicebam ad actionem) non dicit respectum ad relationem, sed ad poten- tiam patientem.

Actio et passio non ex natura rei, sed ratione ratiocinata distinguuntur.

8. Dicendum ergo censeo, actionem et passionem in re non esse modos ex natura rei distinctos, sed eamdem dependentiam et emanationem formæ ab agente, quatenus subjectum intrinsece afficit, vocari passio- nem, quatenus vero agens ipsum denominat actu agens, vocari actionem; atque ita hæc duo ad summum distingui ratione ratioci- nata, id est, fundata aliquo modo in rebus, quæ interdum sufficit ad distinguenda prædi-

camenta, quando inde consurgunt modi denominandi aut prædicandi primo diversi, quod in præsenti contingit. Tota hæc assertio est D. Thomæ, 11 Met., lect. 9, ubi expresse dicit actionem et passionem tantum ratione differre; et idem sumitur ex 2 contra Gent., c. 9, et ex aliis locis supra citatis. Sumitur etiam ex Aristotele, loco supra citato ex 3 Physic., ubi ait eumdem motum esse actum agentis et patientis, et secundum eas diversas rationes, actionem et passionem appellari.

9. Et ratione probatur quoad primam quidem partem, quia actio et passio ita conjunguntur realiter in uno motu seu mutatione, ut nec actio a passione, nec passio ab actione separabilis sit, etiam de potentia absoluta; ergo signum est non distingui actualiter ex natura rei. Patet consequentia ex supra dictis de distinctionibus rerum aut modorum; ostendimus enim, ubi tanta intercedit inseparabilitas, nullum relinqui sufficiens indicium actualis distinctionis et ex natura rei. Antecedens autem probatur, quia repugnat passionem fieri in aliquo subjecto, quin ab aliquo agente procedat, quia non potest esse effectus sine causa; hoc autem ipso quod ab agente procedit, invenitur in illa mutatione vera ratio actionis, ut constat ex dictis disputatione præcedenti, et supra cum de transeunte actione Dei ageremus. E converso etiam non potest esse actio ex subjecto (de hac enim est sermo), quin hoc ipso inferat passionem, nam si ex subjecto fit, in subjecto recipitur terminus ejus, et in eodem fit; ergo est passio et receptio ex parte talis subjecti; sunt ergo omnino inseparabiles passio et talis actio. Neque oportet rationem hanc limitare ad actiones transeuntes, aut ad successivas, ut quidam volunt; nam loquendo de passione in generalitate supra posita pro omni mutatione et receptione in fieri, et proportionaliter applicando actionem passioni, generalis est doctrina; nam in actione immanente, sicut est actio, ita etiam est passio perfectiva, et in actione instantanea est etiam mutatio et passio indivisibilis; atque ita semper actio et passio conjunctæ sunt in eadem mutatione.

10. Altera vero conclusionis pars, suppositis præcedentibus, et supposita communi doctrina ac distinctione prædicamentorum, necessario consequitur, quia necesse est admittere aliquam distinctionem inter actionem et passionem; cum ergo non sit realis, nec ex natura rei, oportet esse rationis. Rursus non potest esse distinctio voluntaria, et gratis conficta, quia distinctio prædicamentorum in rebus ipsis aliquo modo fundata est; ergo est hæc distinctio fundata in ipsis rebus, non quod in rebus ipsis præcedat actualiter, sed virtualiter, et per intellectum vario modo concipientem et definientem percipiatur; hoc ergo sensu recte dicitur illa distinctio rationis ratiocinatæ; quod si hæc eadem est quæ ab aliis vocatur distinctio formalis, de voce non contendimus. Præterea, hoc etiam probat ratio supra facta de distinctione potentiæ activæ et passivæ, quæ sæpe in re distinguuntur; et licet aliquando in una re conjungantur, ut in potentiis animæ, tamen ibi etiam saltem ratione ratiocinata distinguuntur, ut supra visum est; ergo actus harum potentiarum aliquo modo distinguuntur saltem ratione ratiocinata; nam ex parte ipsarum potentiarum, et ex diverso modo quo reducuntur in actum, sumitur sufficiens fundamentum ad prædictam distinctionem rationis inter actionem et passionem. Nec vero intercedit major distinctio, quando potentiæ activa et passiva realiter et subjecto distinguuntur; nam actus potentiæ activæ non actuat illam, ut in qua fit, sed ut a qua fit, et e converso, actus potentiæ passivæ actuat illam ut in qua existit; unus autem et idem actus in re utrumque munus necessario exercet, etiamsi potentiæ in re maxime distinguantur, et ideo tunc etiam intercedit distinctio rationis propter diversos respectus, nunquam vero invenitur major distinctio. Atque ita satisfactum est fundamentis aliarum opinionum.

SECTIO II.

Quomodo passio ad motum vel mutationem comparetur, et quid tandem passio sit.

1. Quamvis tractatio de motu, peculiari ratione sit propria naturalis philosophiæ, quatenus motus in rebus corporeis physice seu materialiter fit, tamen abstractior consideratio mutationis sub metaphysicam considerationem cadit, quia in rebus omnibus, etiam materia carentibus, et in omni passione et actione creaturæ intercedit, et ideo aliquid etiam de illo nobis dicendum est. Et aptissime in hunc locum cadit de illo disputatio, quoniam, ut arbitramur, nihil fere inter motum et passionem differt, si cum proportione comparentur.

De distinctione inter passionem et motum quædam sententia communis.

2. Solet communiter dici motum tribus iodis spectari posse : primo, ut est ab alio, sic vocari actionem. Secundo, ut in aliquo :cipitur, et sic esse passionem; tertio, ut t forma, seu terminus in fieri, seu fieri ipus formæ, seu fluxus tendens in perfectio-:m formæ, et sic habere rationem motus, stinguique formaliter tam ab actione quam passione. Hæc est satis communis sententia 3 Phys. Potestque probari, quia passio ut ssio constituit determinatum prædicamen-m, motus autem ut motus nullum constiit ; ergo necesse est distinguantur, saltem tione formali. Major supponitur ex divine prædicamentorum. Minor probatur, imo ex Aristotele in Prædicamentis, ubi m passionem inter prædicamenta numesset, de motu agit in Postprædicamentis. cundo, ex eodem Arist., 2 Physic., text. 4, i ait, motum non esse præter res ad quas motus, ideoque sicut nullum prædicamenn est commune omnibus rebus ad quas est otus, ita motum non esse extra ea prædinenta ad quæ ejus termini pertinent. tio, quia passio cum sit unum genus, unie dicitur ; motus autem non est quid unium, sed analogum, ut omnes docent, onentes Aristot. locis citatis; ergo non tinet ad prædicamentum passionis. Quar-quia motus dicit quid incompletum et perfectum, quia solum dicit ipsum termin, ut partim acquisitum, partim acquidum ; ergo per se non constituitur in præmento, sed reducitur ad prædicamentum næ perfectæ ad quam tendit. Quinto, a alia est definitio motus quam passionis, motum definit Aristoteles, esse *actum s in potentia, prout in potentia*, 3 Phys., . 6; de actione autem et passione subdit, . 22, esse affectiones ipsius motus, et ionem, esse *actum ipsius passivi;* quæ m definitione differunt, saltem distinitur ratione formali.

. Quocirca comparari censentur actio et sio ad motum tanquam duo modi forma-diversi ad unum quasi materiale subum, quod afficiunt, quod plane significat t. his verbis : *Omnino autem neque doctio rie idem est, quod disciplina, neque acidem quod passio, sed motus cui hæc in-, nam hujus in hoc, et hujus esse actum ioc, diversum est ratione.* Unde qui putant actionem et passionem esse modos ex natura rei distinctos inter se, consequenter existimant eodem modo distingui a motu ; qui autem solam distinctionem rationis ponunt inter actionem et passionem, similem ponunt inter passionem et motum ; sed utrique conveniunt, quod actionem et passionem condistinguunt ut modos inter se diversos; a motu autem tanquam a re materiali, quæ ab eis modificatur.

Nonnulla in quibus motus et passio conveniant explicantur.

4. In hac tamen sententia, quantumvis communi, illud semper mihi visum est difficile, quia non video in quo constituatur differentia inter passionem et motum, si cum proportione et secundum completas rationes suas sumantur. Voco autem *cum proportione*, quod passio successiva ad motum successivum, passio vero instantanea ad mutationem instantaneam, et perfectiva ad perfectivam, corruptiva ad corruptivam, et sic de cæteris comparentur. Ut autem difficultas aperiatur, numeranda erunt omnia quæ in passione et motu reperiri possunt. Et imprimis suppono, tam motum quam passionem tendere in aliquem terminum, et intrinsece dicere respectum transcendentalem ad illum. Quod de motu apud omnes indubitatum est, quia motus intrinsecus est via et fluxus, via autem intrinsece respicit terminum ; et ideo Aristoteles docet motus distinguendos esse per terminos. De passione vero probari potest eisdem rationibus quibus id de actione probavimus. Nam omnis passio est passiva acquisitio et receptio in fieri; non possunt autem hæc intelligi sine ordine ad formam, quæ fiat vel acquiratur. Unde certius est passiones specificari et distingui ex terminis, quam actiones, ut D. Thomas aperte docet 1. 2, q. 1, art. 3. In hoc ergo motus et passio conveniunt.

5. Et consequenter etiam utrique commune est distingui aliquo modo a termino, non quidem ut rem a re, sed saltem ut modum. Quod quidem de motu fere omnes docent in 3 Physicorum, ubi Aristoteles, textu 4, non obscure id significat, et D. Thomas, et 5 Physic., textu 9, ubi idem tenet Averroes, Alexand., Themist., et alii. Est autem eadem ratio de passione, ut iidem sentiunt, quia distinctio aliqua in re necessaria est; major autem nec est necessaria, nec intelligi potest. Primum patet, quia potest forma manere in subjecto

absque tali motu, vel passione, ut ex se constat; ergo distinguuntur aliquo modo ex natura rei, juxta principium sæpe a nobis repetitum. Secunda vero propositio probatur, quia nullum est signum majoris distinctionis, cum e converso fieri non possit ut talis motus vel passio sine tali termino existat. Deinde, non esse necessariam majorem distinctionem facile probatur, quia cum forma aliqua fit in subjecto, in illa est dependentia qua simul pendet a subjecto, et a principio a quo manat, quæ una et eadem est; a forma quæ dependet, solum distinguitur ut motus, ex natura rei, ut constat ex supra dictis de eductione formæ de potentia materiæ; sed ex vi hujusmet dependentiæ ut receptæ in passo, passum ipsum patitur, et recipit formam; ergo passio nihil aliud est quam hæc dependentia, seu hoc ipsum fieri passivum ut receptum in passo, et afficiens ipsum; sed hæc dependentia non est nisi modus quidam ipsius termini; ergo non est necessaria alia res distincta a termino ad veram rationem passionis, et ad munus ejus intelligendum.

6. Imo hinc etiam concluditur non esse possibilem talem rem distinctam, quia tum passum et reciperet formam, quæ est terminus passionis, et reciperet dependentiam ejus (supponimus enim esse talem dependentiam, quæ ex subjecto fit), et præter hæc reciperet illam aliam rem realiter distinctam; ergo in qualibet passione necessario essent duæ receptiones, et duæ res receptæ, quod est absurdum; et tunc etiam una res non est receptio alterius. Item si essent res distinctæ, posset Deus quamlibet sine alia conservare; ergo et posset recipi terminus cum suo fieri sine alia re realiter distincta, et ita tunc pateretur subjectum sine passione, ut e converso posset conservari illa res, quæ est passio, sine altera quæ est terminus. Dices: simili argumento probaretur, neque ex natura rei distingui formam a passione, quia non potest forma recipi sine passione. Respondetur negando consequentiam, quia, licet non possit hæc forma recipi sine aliqua passione, quia non potest esse sine aliquo modo dependentiæ et receptionis, potest tamen conservari sine hac receptione seu passione, qua in principio facta vel recepta est; potest etiam in ipsa conservatione plures dependentias variare, quod est sufficiens signum distinctionis modalis, non tamen majoris, ut sæpe dictum est.

7. Tertio, conveniunt motus et passio, quia utrumque respicit subjectum, et idem subjectum sub eadem capacitate passiva, seu potentialitate. Probatur, nam de passione certum est dicere intrinsecam habitudinem ad passum; nam omnis actus actuans, ut talis est, dicit habitudinem ad potentiam, cujus est actus; sed passio est actus passi, ut passum est; ergo dicit habitudinem intrinsecam ad illud; habitudinem (inquam) transcendentalem, sicut supra diximus de habitudine actionis ad agens, quod eadem proportione explicandum est, et rationes ibi factæ hic a fortiori procedunt. De motu vero, quod similem habitudinem dicat ad passum seu mobile, probatur ex Aristotele definiente motum, quod sit *actus entis in potentia, prout in potentia*, ubi aperte definit motum per habitudinem ad subjectum. Deinde creatio passiva, ut supra ex doctrina D. Thomæ vidimus, ideo non est vera mutatio, quia non est actus alicujus subjecti; ergo est de ratione mutationis ut dicat habitudinem ad subjectum, quod per eam mutatur. Præterea mutari propri[e] dicitur id quod se habet aliter quam prius, teste Aristotele; ergo necesse est ut motus dicat respectum ad aliquod subjectum, quod formaliter facit aliter se habere quam prius; nam terminus non proprie dicitur aliter se habere quam prius, cum prius non esset, sed illud proprie mutari dicitur, quod prius erat sub uno termino motus, et postea est sub alio. Denique motus essentialiter est actus, quo formaliter constituitur res, quæ actu movetur in ratione motæ; ergo motus ut talis est, dicit intrinsecam habitudinem ad talem effectum et ad subjectum in quo illum habet.

8. Instari autem solet de motu locali [1], q[ui] non est in subjecto, quod moveri dicitur, s[ed] in corpore circumstanti; nam motus est [in] subjecto, in quo est terminus ejus; locus a[u]tem qui est terminus motus localis, non e[st] in corpore, quod movetur vel locatur, sed [in] circumstante. Sed ad hoc facile respondet[ur] negando assumptum: nam motus localis i[n]trinsece inhæret mobili; alias quomodo ill[ud] vere ac realiter mutaret? Ad argument[um] autem respondetur [2], intrinsecum termin[um] motus non esse locum circumstantem, s[ed] Ubi intrinsece, quod realiter intrinsece est

[1] Lege Fonsecam, lib. 5 Met., c. 15, q. [...] sect. 5.

[2] Vide Conimbric., lib. 3 Phys., c. 3, q [...] art. 2.

ipso locato, ut infra ostendemus; unde illud argumentum potius probat oppositum. Igitur in universum motus et passio etiam conveniunt in hoc, quod dicunt habitudinem ad subjectum, quod intrinsece et formaliter afficiunt.

9. Quod vero passio et motus proportionaliter sumpta respiciant idem subjectum, et secundum eamdem capacitatem et potentialitatem, probatur tum inductione, tum declarando et applicando definitionem motus ab Aristotele datam. Nam calefactio, passio et motus calefactionis, prout fiunt in aqua, actuant illam secundum capacitatem quam habet ad recipiendum calorem, et quatenus secundum illam capacitatem supponitur esse in potentia, id est, carens calore, et reduci de tali potentia in actum. Hoc est enim quod Aristoteles dicit, motum esse actum entis in potentia, prout in potentia. Duobus enim modis solet illa particula explicari: primo, quod motus sit actus quidam imperfectus, qui ita actuet mobile, ut illud relinquat in potentia secundum quam magis ac magis actuetur. Atque hoc modo convenit definitio tantum motui successivo, de cujus ratione est, ut dum est, partim sit acquisitus, partim aliquid ex eo supersit acquirendum, et ideo ex ea parte, qua jam est, est actus entis habentis potentiam ad ipsum; quatenus vero aliquid ex eo superest acquirendum, relinquit suum subjectum in potentia, ut amplius actuari possit; et quia subjectum ita actuatur per motum, ut per illum semper tendat in ulteriorem perfectionem, ideo dicitur motus esse actus entis in potentia, prout in potentia. Hoc autem totum convenit passioni, ut passio successiva est (jam enim diximus hæc esse cum proportione comparanda), nam hæc etiam passio actuat passum, quatenus habet potentiam ad acquisitionem alicujus formæ; et si est passio successiva, ita actuat, ut semper relinquat subjectum in potentia ad ulteriorem perfectionem, et in illam tendat; ergo in hoc etiam convenit cum motu.

10. Alio modo potest illa definitio quoad ultimam particulam exponi, scilicet, motum esse actum entis in potentia, prout in potentia, id est, prout primo transit ab esse in potentia adesse in actu; est enim in potentia passiva, quamdiu habet aptitudinem ad actum, et illo caret; reducitur autem in actum, quando illum recipit; hæc autem reductio inchoatur ab ipso fieri, seu acquisitione passiva illius formæ, quæ est proprius actus talis potentiæ; unde, quia motus consistit in actuali termini acquisitione, ut est verior et communior sententia, ideo primus actus, quo incipit actuari subjectum, prout existebat in potentia, est ipse motus. Quo sensu mihi non displicet, quod ex Alexandro refert Simplicius, 2 Phys., com. 8, *motum esse primam mutationem ejus, quod est in potentia, ut tale est*, quamvis melius dixisset, *primam actuationem*, ne definitum in definitione ponere videatur. Nam juxta hunc sensum, definitio illa non solum successivo motui, sed etiam mutationi instantaneæ convenit. Nam omnis mutatio est actus entis habentis potentiam ad illam, et per illam primo reducitur de potentia in actum, et ideo omnis mutatio instantanea est actus entis in potentia, prout in potentia. Hoc autem totum convenit etiam passioni, universe et proportionate sumptæ. Nam tunc primo incipit subjectum reduci de potentia in actum, cum primo pati incipit, atque ita passio est prima actuatio potentiæ passivæ, et dicitur prima, respectu formæ, ad quam terminatur, quæ actuat etiam, sed non jam per modum fieri vel passionis, sed in esse jam quieto et perfecto juxta capacitatem suam. Atque hoc in omni passione, tam successiva quam instantanea, tam perfectiva quam destructiva reperitur. Igitur quacunque ratione motus dicitur actus entis in potentia prout in potentia, passioni etiam convenit; ergo nihil superest in quo vera aliqua differentia inter motum et passionem assignari possit.

11. *Satisfit objectioni.* — Dicetur fortasse de ratione motus seu mutationis esse, ut per illam subjectum primo reducatur de potentia in actum, quia mutari dicitur, quod se habet nunc aliter quam prius; hoc vero non esse de ratione passionis; nam quamdiu subjectum aliquid recipit, vere pati dicitur, etiamsi illud de novo non recipiat, sed antea etiam illud ipsum vel aliquid simile recepisset. Verumtamen hæc differentia et ad summum potest esse in vocibus, et de tali usu et differentia vocum non satis constat. Primum patet, quia primo instanti vel tempore quo aliquod subjectum incipit acquirere formam, sicut mutatur, ita etiam patitur, et utramque denominationem recipit ab eadem acquisitione seu fluxu, prout actuante illud; quod si illa receptio aliquo tempore duret per successionem partium, sicut continue patitur, ita etiam continue movetur, et e converso. Neque ibi habet locum differentia posita, nam ut res moveatur nunc, non est necesse ut an-

tea non moveretur, sed quod non secundum eamdem partem motus. Si vero illa receptio duret aliquo tempore per durationem perseverantem ejusdem acquisitionis, ut fit in aeris illuminatione, tunc sicut in re durat realis passio et receptio, ita etiam durat realis mutatio in primo instanti facta; quod si illa postea non vocatur mutatio, solum est quia nomen mutationis, sicut nomen productionis, connotat, quod immediate antea non fuerit; quod fortasse non connotat nomen passionis, sicut nec nomen conservationis; ergo, sicut supra dicebamus, productionem et conservationem in re non distingui secundum aliquam rationem positivam, ita dicendum est de passione et motu.

Resolutio de vera differentia inter passionem et motum.

12. *Passio a motu nulla distinctione in re differt.*— Hæc quidem argumenta, posteriori loco facta, videntur in re ipsa convincere quod intendunt; ne tamen videamur deserere communem loquendi modum sine ulla explicatione, sequentibus assertionibus videtur hæc controversia definienda. Primo enim dicendum est, passionem et motum non distingui actualiter a parte rei, nec realiter, neque ex natura rei, seu modaliter. Hoc probant apertissime omnia quæ diximus. Et a fortiori etiam probari potest ex dictis superiori sectione de actione et passione; nam minus inter se distinguuntur passio et motus, quam actio et passio; sed actio et passio non distinguuntur actu ex natura rei; ergo.

13. Secundo dicendum est passionem et motum proprie et complete sumptum, secundum positivas rationes formales non distingui etiam ratione ratiocinata, sed appellatione tantum. Hanc etiam conclusionem satis persuadent ultima argumenta facta. Unde Aristoteles definit motum esse actum mobilis, quatenus mobile est, 3 Phys., text. 15, et tamen statim, text. 22 et 23, definit passionem esse actum patientis ut patiens est. At vero ex parte subjecti, esse mobile seu mutabile, et esse receptivum seu patibile (ut sic dicam), si hæc duo proportionate sumantur in ordine ad positivam receptionem, vel mutationem, non sunt duæ potentiæ vel capacitates passivæ etiam ratione distinctæ, ut per se notum videtur; ergo neque actus ipsi sunt inter se distincti.

14. *Qua ratione distinctione differant passio et motus.* — Dico autem tertio : si motus secundum aliquam præcisionem aut abstractionem, aut etiam secundum connotationem alicujus negationis sumatur, sic potest aliquo modo ratione distingui a passione. Declaratur, nam, ut sæpe dixi, in termino aut forma, quæ fit in aliquo subjecto, tantum sunt duo in re distincta modaliter, seu ex natura rei, scilicet, forma ipsa quæ inducitur, et dependentia ejus ab agente. Et forma quidem non dici potest motus ipse aut passio (quanquam nonnulli ita loquantur cum Averroe, 5 Phys., com. 9, sed non recte), quia forma est terminus motus, et si sola maneat sine alio fluxu, jam non est motus, et quoad hoc eadem ratio est de actione et de passione. Itaque fluxus ipse seu dependentia formæ est quæ recipit has omnes denominationes. Potest ergo intellectus fluxum illum præcise considerare, ut est via ad terminum, abstrahendo præcisive ab hoc quod afficiat aliquod subjectum, vel manet ab aliquo principio, et fluxus ille ac conceptus potest motus appellari, et, sub hac ratione conceptus, ratione distinguitur, tam ab actione quam a passione, et quodammodo in utraque includitur, vel tanquam quid superius et transcendens, vel tanquam materialis et inadæquatus conceptus utriusque. Quomodo videtur Aristoteles, 3 Phys., textu 25, motum sumpsisse, cum sub distinctione dixit, *motum esse actum activi aut passivi.* Verumtamen hæc acceptio motus valde impropria est, quia motus et mutatio sumpta secundum communem animi conceptionem, essentialem dicunt habitudinem ad subjectum quod mutatur. Item secundum eam significationem, in creatione passiva erit mutatio, quia ibi etiam est fluxus aut passiva dependentia termini; id tamen, proprie loquendo, non admittitur, ut supra vidimus. Nihilominus tamen, quia conceptio et præcisio motus non est omnino intensiva apud philosophos, secundum eam potest dici motus ratione distinctus a passione. In ea vero significatione motus analogice dicitur, et multo proprius pertinet ad passionem quam ad actionem.

15. Alio item modo potest distinctio rationis inter motum et passionem declarari per connotationem. Nam motus, ut sic, et quatenus denominat mobile mutari aut moveri, connotat negationem talis motus vel mutationis immediate ante præcessisse in subjecto, quia mutari est aliter se habere quam prius; passio vero ut passio non videtur in suo conceptu includere hanc connotationem, ut supra dictum est. Addi etiam potest, mutatio-

m ut sic abstrahere ab eo quod fiat per sitivam rationem, vel per solam carentiam eexistentis formæ; nam interdum datur itatio pure privativa, ut amissio luminis in e; at vero passio proprie solum dicitur positiva acquisitione alicujus formæ, seu di positivi. Verum hæ duæ postremæ dif- entiæ minus videntur usitatæ, et secundum non fit proportionalis comparatio inter sionem et mutationem, sed secundum res ersas, et ideo non videntur ita propriæ. ma vero differentia habet majus funda- ntum in præcisione, quam potest facere llectus propter diversam habitudinem dem dependentiæ ad varios terminos, at- ita secundum illam videntur loqui aucto- qui hæc distinguunt, illamque ad sum- n probant rationes in principio factæ; qua- is vero contra primam aut secundam as- ionem nostram procedere possunt, a no- breviter solvendæ sunt.

Responsio ad argumenta.

. Ad primum, respondetur motum, ut rie significat actum mobilis, pertinere ad dicamentum passionis, vel tanquam spe- quamdam ejus, si sumatur pro motu ico aut successivo, juxta ea quæ statim n sect. 4, vel ut summum genus, si in nuni sumatur pro mutatione ut sic. Mo- utem præcise sumptus pro fluxu ad ter- um, non pertinet ad speciale prædica- um accidentis, non solum quia est quid rfectum, ut multi volunt, sed maxime non est forma alicujus subjecti, neque consideratur secundum eam præcisio- sed solum ut via ad terminum, et ideo itur ad prædicamentum sui termini, si- tiam supra diximus agentes de creatione va.

Aristoteles ergo, in primo loco citato ex rædicam.; fortasse locutus est de motu dum dictam considerationem ac præci- m, seu prout aliquo modo quid com- est ad actionem et passionem; ibi solum tractat de distinctione motus, et llis ejus proprietatibus, et omnia quæ communia esse possunt, tum actioni, etiam passioni, cum proportione. Imo loquitur de motu ut abstrahit a muta- substantiali et accidentali, et a positiva vativa, nam inter species motus ponit ationem et corruptionem. Quo sensu n est, motum esse quid generalius, at- a ratione distinctum a passione, ut est proprium genus cujusdam prædicamenti. In secundo autem loco clare loquitur de motu præcise ut est via ad terminum, et ut sic dicit reduci ad prædicamentum sui termini.

18. Ad tertium respondetur, motum quidem in ea generalitate sumptum, qua Aristoteles de illo disserit in Postprædicament., analogum quid esse, ut ex dictis patet. Existimo tamen etiam passionem posse sumi in ea generalitate, in qua sit etiam quid analogum. Nam ut omittamus mutationem privativam, quæ suo modo passio etiam dici potest, quamvis revera proprius dicatur mutatio, tamen loquendo de passionibus, et mutationibus quas eis comparamus, etiam passio ut est communis ad substantialem et accidentalem, fortasse est quid analogum, eadem ratione qua et actio. Et consequenter probabile est, passionem, quæ fit in materia per substantialem generationem, non pertinere ad passionem, ut constituit speciale prædicamentum accidentis. Et præter rationes supra allatas de actione, occurrit hic alia, quæ videtur probabilis, nam prædicamenta accidentium distinguuntur semper ab Aristotele in ordine ad primam substantiam et denominationes varias quas illi tribuunt, et secundum quas de illa prædicari possunt, ut supra dictum est; at vero generatio passio nec inhæret alicui substantiæ primæ, sed tantum materiæ, neque etiam substantiæ tribuit denominationem per modum affectionis aut passionis, sed tantum per modum fieri; dicitur enim substantia generari non per modum subjecti, sed per modum termini; sub qua ratione ista generatio ad prædicamentum termini reducitur, ut supra dictum est. Materia autem ipsa non dicitur proprie generari; nam, licet Scotus, et Antonius Andreas, 7 Metaph., quæst. 8, 9 et 10, dicant materiam generari per modum subjecti, tamen illa locutio valde impropria est et inusitata, ut Soncinas et Javellus eisdem locis notarunt. Et ideo illa passio probabiliter non censetur ex iis quæ accidentium rationem induunt, ideoque reducenda videtur ad prædicamentum substantiæ. Quod necesse est sentiant, qui putant nullum accidens proprium esse in materia prima. Itaque passio sub hac generali ratione analogum quid est. Juxta quam sententiam, passio, quæ est unum ex supremis generibus accidentium, solum sit ea quæ est positiva passio realis et accidentalis.

19. At vero si motus vel mutatio cum eadem restrictione sumatur pro reali et acci-

dentali actu mobilis ut mobile est, non video cur non sit æque univocum, nam etiam dicit rationem communem æque inventam in multis, et eodem modo contrahibilem ad eadem inferiora. Denique motus, sub ea ratione, non dicit, ut opinor, diversum conceptum a conceptu passionis.

20. Ad quartum respondetur, etiam passionem dicere quid imperfectum, et, si successiva sit, dicere acquisitionem partim factam, partim faciendam, quare quoad hoc eadem est ratio de passione et de mutatione, si cum debita proportione sumantur. Ob eam ergo imperfectionem non potest excludi motus quin prædicamentum constituat, quia quod est imperfectum simpliciter vel in uno genere, potest esse perfectum in alio, et secundum eam rationem proprium prædicamentum constituere; neque enim omnia genera prædicamentorum sunt absolute entia perfecta. Unde motus, sub ea consideratione qua ratione distinguitur a passione, non ob solam imperfectionem non constituit speciale prædicamentum, sed vel ob analogiam, vel ob alias rationes supra datas. Ad quintum jam declaratum est quomodo definitio motus etiam passioni conveniat, si secundum completam et proportionatam rationem realem comparentur. Declaratum etiam est quomodo motus possit præscindi ab actione et passione, et quid hæ intelligantur addere motui sic concepto; non enim addunt modos ex natura rei distinctos, sed respectus quosdam transcendentales, qui sunt veluti differentiæ, aut potius modi etiam transcendentales ratione distincti, complentes cum ratione fluxus seu viæ rationem actionis, seu passionis.

21. *Dictorum omnium conclusio.* — Atque ex his satis explicatum manet quid passio sit, et qua ratione genus speciale constituat, et, ut Gilbertus Porretanus dixit, omnia, quæ de actione dicta sunt, eadem convenire possunt in passionem, habitudine tantum mutata, et ideo ea hic repetere necessarium non erit.

SECTIO III.

Utrum de essentia passionis sit actualis inhæsio, vel aptitudinalis tantum.

1. Quamvis hæc quæstio videatur communis omnibus accidentibus, habet tamen specialem difficultatem in passione, a paucis tractatam, quam prætermittere non debuimus.

Rationes dubitandi.

2. Ratio ergo dubitandi est, quia supra dictum est non esse de ratione accidentis ut sic actu inhærere, sed aptitudine; sed passio est quoddam accidens; ergo de ratione ejus non erit actu inhærere, sed aptitudine. Responderi potest passionem non esse tale accidens, quæ sit forma aut res distincta a cæteris, sed esse tantum realem modum; de modis autem dictum est supra, non aptitudinalem tantum, sed etiam actualem inhæsionem essentialiter includere. Hoc vero non satisfacit, nam modus solum includit essentialiter actualem conjunctionem cum illa re aut forma cujus est modus, non vero cum subjecto, cui illa forma inhæret, nam ab illo realiter distinguitur, et ita etiam poterit realiter ab illo separari, et sine illo conservari; non ergo includit essentialiter actualem inhæsionem ad tale subjectum. Exemplo res declaratur, nam figura tantum est modus quantitatis, et ideo respectu illius essentialiter includit actualem unionem, non vero respectu substantiæ, cui inhæret quantitas. Sic ergo calefactio passio est quidem modus caloris, et inde recte concluditur essentialiter includere actualem conjunctionem ad calorem, ita ut sine illo esse non possit; non vero propterea includet essentialiter actualem inhæsionem ad subjectum caloris, respectu cujus est passio; ergo passio, ut passio, solum dicet aptitudinalem conjunctionem ad subjectum.

3. In contrarium autem est, quia actio ut actio dicit habitudinem actualis dependentiæ ad agens, et non tantum aptitudinalis; ergo et passio dicit actualem actuationem passi, et non tantum aptitudinalem. Patet consequentia, quia ita comparatur passio ad passum sicut actio ad agens, secundum proportionalitatem; nam sicut actio est actus a quo, ita passio est actus ejus in quo; non potest autem passio actuare nisi inhærendo; ergo actualis inhærentia, et non tantum aptitudinalis, est de ratione ejus.

4. *Nomen passionis actualem inhærentiam importat.* — In hac re, si vim nominis passionis et passi spectemus, non est dubium quin statim præ se ferant actum, et non tantum aptitudinem; non enim vocatur patiens nisi qua aliquid patitur; pati autem actum significat, et non tantum aptitudinem patienti; ergo passio etiam in rigore significat eam formam quæ actu constituit patientem

Unde ponamus Deum producere calorem extra omne subjectum, et illam productionem calefactionem vocemus, certum videtur non posse calefactionem illam proprie vocari passionem; nihil enim per illam patitur, nam terminus non patitur per productionem, sed fit. Quamvis autem ita statim appareat ex vocis significatione, nihilominus non est in illa tantum sistendum, sed res ipsa intimius perscrutanda. Diximus enim sæpe, in forma, quæ fit in subjecto et ex subjecto, præter entitatem formæ reperiri dependentiam, qua mediante illa forma emanat et pendet ab agente, quam dependentiam, prout unitam passo, et efficientem illud, dicimus esse passionem. Inquirimus ergo an sicut in forma, quæ fit in subjecto, distinguuntur duo ex natura rei distincta, scilicet, forma et unio, ita in ipsa dependentia duo similia distingui possint, scilicet, dependentia ipsa secundum se, prout tendit ad formam, et unio ejus ad subjectum. Nam si hæc duo distinguuntur in dependentia, sicut forma est separabilis ab unione actuali ad subjectum, ita et dependentia illa erit similiter separabilis; est enim eadem ratio et proportio, et ex ipsa distinctione modali, necessario hoc sequitur.

5. Atque hinc fit ulterius, ut (quidquid sit de voce passionis) modus ille, seu forma quæ est passio, non dicat essentialiter unionem ad subjectum, quandoquidem ab illa distinguitur ex natura rei, et est separabilis ab illa; ergo tantum dicet essentialiter aptitudinem, id est, ut sit talis forma apta ad constituendum subjectum patiens, quamvis illud non sic constituat, nisi quando est illi unita, quamvis fortasse nomen passionis sumptum sit ex ipsa actuali affectione passi, et non ex aptitudinali tantum. Sicut etiam in universum nomen accidentis sumptum videtur ex actuali inhæsione, seu quia accidit, et nomen formæ, quia informat, quamvis, in re significata, essentialis ratio non consistat in actu, sed in aptitudine. Quod autem in dependentia formæ distinguenda sint illa duo ex natura rei, scilicet, substantia dependentiæ, et unio ejus ad subjectum, sicut distinguuntur in forma, probari potest, tum a paritate rationis, tum etiam quia dependentia habet totum suum esse in ordine ad terminum, et cum illo realiter identificatur; ergo si in termino aliud est substantia, aliud unio, etiam in dependentia illa duo sunt ex natura rei distinguenda.

De ratione passionis esse actualem inhæsionem.

6. Nihilominus dicendum censeo passionem ut sic essentialiter dicere actualem unionem et conjunctionem ad terminum, et ad subjectum cujus est passio, ita ut illa affectio formæ vel dependentia, qua aliquod subjectum patitur, essentialiter talis sit, ut non possit esse nisi unita subjecto. Ut hanc assertionem probem, distinguo duplicem, vel potius triplicem passionem: una est pure unitiva formæ præexistentis vel tempore, vel natura, ad subjectum; alia vero est et unitiva et factiva formæ. Omitto aliud membrum de actione productiva et non unitiva formæ, nam illa non potest habere rationem passionis, ut statim dicam.

7. De passione prioris generis, id est, pure unitiva, evidens est non posse fieri sine actuali unione ad subjectum, et essentialiter illam includere, quia per illam formaliter nihil de novo fit, nisi unio formæ ad subjectum; sed illa unio fieri non potest, nisi subjecto ipso actu recipiente et patiente, quia unio non potest esse sine actuali terminatione ad ea quæ uniuntur; ergo hæc passio essentialiter includit actualem affectionem subjecti, quod per eam unitur. Exemplum hujusmodi passionis in naturalibus solum est in generatione hominis, quia nulla alia forma naturaliter præexistit, et fit per aliam actionem natura priorem ante compositum, nisi anima rationalis; in supernaturalibus autem est simile exemplum de hominis resurrectione, et adjungi potest aliud de unione humanitatis ad Verbum. Illa ergo passio, quæ fit in materia, cum illi unitur anima rationalis, manifesto pendet essentialiter a materia; nam si in illa non fiat, nihil per eam fiet, quia non fiet unio formæ ad materiam; hæc enim unio fieri non potest ad materiam, nisi ipsa materia illam passionem unitivam recipiat; si autem non fiat unio, nihil fiet, quia jam forma supponitur facta, et sola unio erat formalis terminus illius mutationis. Et hæc ratio procedit in omni simili exemplo vel unione. Neque contra hoc procedit difficultas in principio tacta, quia per hanc mutationem non fiunt forma et unio, sed unio tantum, ut ex philosophia constare potest.

8. Præterea, quando passio talis est, ut per eam simul et forma fiat, et uniatur subjecto, si forma illa est, ut non sit propria res distincta a subjecto, sed modus tantum illius,

tunc etiam manifestum est passionem illam essentialiter includere actualem unionem ad subjectum. Præcipuum exemplum hujus rei est in passione illa, quæ fit per motionem localem, per quam solum fit modus quidam in subjecto quod movetur, nempe localis præsentia, ut infra latius constabit circa prædicamentum Ubi; et ideo impossibile est intelligere, ut illa passio fiat extra subjectum; idemque est in omni re simili. Ratio autem hic est, quia in termino hujusmodi passionis non distinguitur unio ab ipsa forma, sed de ratione illius modalis formæ est actualis unio ad subjectum, et ideo passio proportionata est termino. Atque hic ita etiam cessat ratio dubitandi in principio posita.

9. Superest igitur tertius modus, nimirum, quando passio in subjecto talis est ut per eam fiat et forma, quæ sit vera res distincta a subjecto, et unio ejus ad subjectum; et de hac etiam passione dicimus, essentialiter et in substantia sua includere quod sit non tantum aptitudinalis, sed etiam actualis affectio subjecti. Ratio a priori est, quia hujusmodi passio essentialiter est passiva eductio de potentia materiæ; hujusmodi autem eductio essentialiter includit unionem actualem ad materiam. A posteriori vero declaratur, quia impossibile est illam passionem conservari, quoad substantiam ejus (ut sic dicam), separatam a subjecto, et absque unione, in quo magnum est discrimen inter illam et formam ipsam; ergo signum est includere in essentia sua actualem unionem. Assumptum declaratur, nam hoc ipso quod calor fiat extra subjectum, dependentia et dimanatio illius caloris a sua causa non est ejusdem essentialis rationis cum dependentia, qua fit calor ex subjecto, et, ut alibi ostendi, hoc ipso quod quantitas conservatur separata a substantia, fit seu conservatur per dependentiam essentialiter distinctam ab alia, qua erat in subjecto. Hujus autem ratio est, quia passiva creatio, et eductio de potentia subjecti, sunt dependentiæ essentialiter diversæ; sed, hoc ipso quod dependentia separatur a subjecto, jam non est eductio, sed creatio, vel conservatio ejusdem rationis cum creatione; ergo mutatur essentialiter dependentia ex vi separationis a subjecto; ergo illa dependentia, quæ habet rationem passionis, quatenus afficit subjectum, essentialiter includit actualem unionem ad subjectum.

10. *Objectio solvitur.* — Dicet fortasse aliquis, in forma materiali, vel accidente separato a subjecto, duplicem dependentiam intelligi posse. Una est, quæ natura sua essentialiter postulat independentiam a subjecto, et talem esse dependentiam creativam, cui repugnat afficere subjectum et induere rationem passionis; alia vero intelligi potest, quæ postulet quidem natura sua dependentiam a subjecto, non tamen ita essentialiter quin possit per potentiam Dei absolutam illa privari, et aliter conservari, supplente Deo aliter illam dependentiam, et tunc dependentia illa, etiamsi sit actu separata a subjecto, non erit dependentia creativa, quia ex se nata est dependere a subjecto; atque ita talis dependentia ex se erit vera passio aptitudine, quia ex se est affectiva subjecti, etiamsi, cum ponitur separata per potentiam Dei, actu non afficiat.

11. Verumtamen hæc responsio non satisfacit: repugnat enim actualem dependentiam natura sua pendentem in suo esse, seu fieri, a subjecto, conservari actu separatam a subjecto, in quo est magna differentia inter dependentiam, et formam quæ pendet. Et ratio differentiæ est, quia dependentia non pendet per aliam dependentiam, sed seipsa, et ideo nec potest conservari sine influxu omnis causæ, a qua per se et realiter pendet seu causatur, nec illa naturalis dependentia, quam habet a materiali causa, posset per aliud genus actionis suppleri, eo quod ad actionem non sit actio. Secus vero est de forma, quæ pendet, quia et pendet per dependentiam a se distinctam, et illa dependentia, quam habet a subjecto, potest per aliud genus actionis suppleri. Quo fit ut nulla actio vel dependentia possit terminari ad formam per se stantem, et separatam a subjecto, quin talis actio sit creatio, seu conservatio creativa, quia si fit sine materiali concursu subjecti, ergo est productio formæ absque eductione d[e] potentia subjecti; ergo est creatio; nam inte[r] hæc non est medium. Neque hic habet locu[m] distinctio de actuali vel aptitudinali depen[-] dentia a subjecto; nam, hoc ipso quod act[io] non fit actu ex subjecto, necesse est ut act[io] fiat ex nullo subjecto, et in hoc consumm[a]tur ratio creationis. Quapropter, licet il[la] eadem forma possit talis fieri ex subject[o], tamen illa met actio nullo modo potest esse [ex] subjecto. Et ideo nec etiam potest depe[n]dentia illa unquam induere vel habere rati[o]nem passionis, quia nunquam potest ipsam subjectum afficere. Unde tandem concluditur nullam dependentiam posse habere rationem passionis, nisi quæ actu fit in subjecto et [...]

ubjecto, et consequenter afficit illud; et e onverso nullam esse dependentiam actu seaaratam a subjecto, quæ nata sit eademmet fficere subjectum, et induere rationem pasonis. Ergo in universum passio in essenali ratione sua includit actualem unionem l subjectum, neque potest unquam salvari um sola aptitudinali.

Responsio ad rationes dubitandi.

12. Ad rationem ergo dubitandi in princio positam respondetur, passionem ex peiliari ratione sua postulare hanc actualem hærentiam, non ob illam præcisam ratioem, quod est quidam modus, sed quia est lis modus, quo mediante educitur forma de otentia subjecti, seu passive fit forma ex ibjecto, quæ ratio essentialiter includit acalem unionem ad subjectum. Ad alteram ro difficultatem respondetur, esse disparem tionem inter formam et dependentiam quoad cludendam actualem unionem ad subjecm, ut dictum est. Et licet fortasse in ipsa pendentia possit aliquo modo distingui unio endentia in formam, nihilominus respectu jius dependentiæ seu passionis, illa duo esntialiter conjuncta sunt, ita ut unum sine alio inere non possit propter rationem datam. qua re videri possunt quæ dixi in 1 tom. tiæ partis, disput. octava, sect. prima.

SECTIO IV.

um successiva passio, et momentanea, ad genus assionis pertineant, et quomodo sub illo differant.

l. Omnes divisiones, quas de actione denus, locum habent in passione, præter il1 de actione ex subjecto, aut sine subto; in passione enim hæc divisio non ha- locum, eo quod passio intrinsecum orem dicat ad subjectum, atque ideo repug- dari passionem extra subjectum, ut satis et ex dictis sectione præcedenti. Ex aliis o divisionibus, quæ ad passionem, ut dixi, ommodari possunt, nulla indiget nova exsitione, præter eam quæ in titulo hujus secnis proposita est.

Quæstionis resolutio.

!. De qua primo certum est recte dividi sionem in momentaneam et successivam. 1 est enim dubium, quin hæc duo genera sionum inveniantur, et quod sufficienter idant passionem in tota latitudine sua. Primum patet inductione, nam passiones perfectivæ, ut sunt intellectio, volitio, illuminatio, per se loquendo, in instanti fiunt, ut in 9 Metaphys., omnes docent, et Theologi, 1, dist. 17, ubi late Major, quæst. 5; estque aperta sententia Aristot., et per se satis clara, ut supra tetigimus tractando de actibus immanentibus. Ex actionibus etiam physicis generatio substantialis in instanti fit. Aliæ vero sunt successivæ, ut est res clara, quam ex philosophia suppono. Secundum patet, quia illa duo membra includunt immediatam contradictionem, ratione cujus adæquate partiuntur divisum. Nam per passionem seu receptionem aliquam, aut simul recipitur tota forma, quæ acquiri potest, vel paulatim et per partes, nec potest inter hæc duo membra medium reperiri. Quando ergo passio priori modo fit, est instantanea, quia fit tota simul et indivisibiliter; quando vero fit posteriori modo, est successiva, quia una pars ejus fit prius quam alia. Recte ergo et sufficienter data est illa divisio. Nec dubitari potest quin utraque ex his passionibus, præsertim si accidentalis sit, ad hoc genus pertineat, cum utraque sit actus patientis quatenus tale est, seu quatenus tendit in aliquem terminum. Illud enim *tendere*, neque dicit intrinsece successionem, sed transitum de potentia passiva in actum, seu in acquisitionem ejus. Neque etiam per se et intrinsece repugnat illi successio. Passio ergo prædicamentalis ut sic indifferens est ad illos duos modos, eosque sub se complectitur.

3. *Passio instantanea dupliciter fieri potest.* — Sed circa singula membra aliquid occurrit advertendum. Circa primum notandum est, passionem instantaneam duobus modis fieri posse: primo, ita ut duret per solum instans, quomodo fit generatio substantialis, quatenus est passio, seu transmutatio materiæ ab una forma in aliam, quando fit simul in certa et determinata portione materiæ, et a causa univoca, a qua non pendet effectus in conservari, sed in fieri tantum; illa enim actio, et consequenter etiam passio, et unico momento fit, quia simul fit, et unico etiam momento durat, quantum est ex se, quia non conservatur ab agente; unde vocari potest illa passio instantanea transiens. Alia vero est permanens, quæ licet in momento fiat, durat tamen quamdiu effectus durat qui a tali causa procedit, quia nimirum ab illa pendet in fieri et in conservari; et hujusmodi est illuminatio, intellectio, etc. Est autem

de nomine quæstio, an talis passio nomen illud mereatur pro toto tempore quo durat, vel solum pro primo instanti; nam res jam satis constat, ut in superioribus adnotatum est.

4. Hoc vero discrimen inter has actiones accidentale est, quia solum sumitur ex perseverantia majori vel minori in eodem esse; quæ differentia est tantum accidentalis, imo includit quamdam extrinsecam denominationem, ut constabit clarius ex iis quæ infra dicemus de durationibus rerum. Quælibet ergo ex dictis passionibus ex se nata esset durare quolibet tempore, si ab agente conservaretur; quod vero interdum duret, interdum non duret, provenit ex conditione agentis, nimirum, quod sit univocum, vel æquivocum, vel certe quod naturaliter vel libere agat, quæ conditiones per se non variant essentialiter passiones ex actionibus resultantes. Ex quo etiam fit ut, licet hæ actiones et passiones ex se aptæ sint fieri in instanti nostri temporis, propter quod instantaneæ vocantur, nihilominus tamen eis non repugnat fieri coexistendo tempori nostro, vel ex libertate agentis, vel certe quia contingit non aliter fieri applicationem passi ad sphæram activitatis agentis. Illa vero coexistentia non est per coextensionem partium: id enim repugnat passioni, quæ supponitur esse indivisibilis, et tota simul; sed est per coexistentiam totius mutationis indivisibilis in toto aliquo tempore, vel in qualibet parte, vel quolibet instanti intrinseco ejus. Quapropter, licet talis passio vel mutatio per coexistentiam dicatur esse in tempore, tamen secundum intrinsecam durationem semper fit in instanti, ut latius constabit in disputatione de durationibus.

5. *Duplex modus successivæ passionis.* — Circa aliud membrum considerandum est, duobus modis intelligi posse passionem fieri paulatim et per partes. Primo, continuo fluxu, qualem experimur in motu locali, ut apertissime, verbi gratia, in motu solis; ex quo etiam fit ut passiva illuminatio aeris ab initio diei continue crescat usque ad perfectum diem. Alio modo potest intelligi illa successiva passio fieri discrete, vel (ut aiunt) per interruptas morulas, sive singulæ earum in seipsis instantaneæ sint, sive successivæ et continuæ, ut si fingamus aquam paululum calefieri, et statim quiescere, et post breve tempus iterum calefieri, etc. Hic posterior modus successionis manifeste est accidentarius, præsertim in passionibus physicis, quidquid sit de angelicis, de quibus tamen idem opinamur, ut attingemus etiam in disputatione de durationibus. Ratio vero est, quia hæc successio discreta non est nisi multiplicatio plurium passionum, quarum una post aliam fit sine ulla unione earum inter se; et ideo talis successio erit eis per accidens; sicut accidentarium est uni homini, quod alius antea fuerit genitus, vel postea futurus sit. Quapropter, licet respectu termini vel subjecti quælibet earum passionum dicatur partialis, quia per eam vel solum patitur subjectum secundum unam partem, vel solum acquiritur terminus secundum partem, tamen respectu alterius mutationis nulla est partialis proprie et actualiter, quia actu non componunt aliquam mutationem per se unam, sed solum numerum quarumdam mutationum, quæ in genere mutationis est unitas per accidens; quidquid sit an in genere quantitatis vel numeri sit vel concipiatur potius tanquam quid per se unum. Hæc ergo successio discreta, cum per accidens sit, non refert ad variandam speciem seu essentialem rationem passionis. Prior vero successio videtur esse magis per se, quia ob continuitatem fluxus est aliqua unio inter partes talis mutationis, et consequenter aliqua unitas per se in tota mutatione, et ideo de illa est nonnulla major difficultas.

Differantne essentialiter momentanea et successiva passio.

6. *Aliquorum sententia.* — Hinc ergo nascitur dubium, an illa duo membra essentialiter dividant passionem ut passio est, quod idem tractari solet de mutatione in communi, et potest etiam tractari de actione. Videtur ergo nonnullis philosophis illa duo membra semper esse essentialiter diversa. Et potest probari a simili de motu, vel potius ex identitate: nam diximus motum, secundum completam et proportionatam rationem suam, non differre a passione; in motu autem esse successionem, vel esse mutationem instantaneam, sunt differentiæ causantes diversitatem essentialem; ergo et in passione. Probatur minor, quia motus qui est successivus, essentialiter est successivus, et mutatio instantanea etiam essentialiter est instantanea, quia et huic intrinsece repugnat habere successionem, et illi esse totum simul. Et confirmatur, nam motus essentialiter est tendentia quædam

ndentia autem sine fluxu et successione in-
lligi non potest. Et confirmatur secundo,
im alias nullum esset ens essentialiter suc-
ssivum; nam maxime tempus; quod non
ibet successionem nisi ratione motus; ergo
aliquod est ens essentialiter successivum,
n est nisi motus.

7. *Opposita sententia.* — Alii vero contra-
im sentiunt, illa, scilicet, duo passionum
nera solum accidentaliter differre, nisi ex
rminis vel aliunde sumatur differentia es-
ntialis. Ratio est, quia passio successiva so-
n differt ab instantanea in hoc, quod par-
ejus sint simul, vel una post aliam; sed
c est valde accidentarium ad variandam
entiam passionis. Nam sicut in ipsamet
ma quæ fit, accidentarium est, quod una
rs ejus prius fiat quam alia, nec minus es-
accidentarium, si dum una pars succe-
, alia corrupta esset, ut in nutritione, seu
generatione fortasse contingit, ita in ac-
tione talis formæ, quæ idem est cum pas-
ne, videtur accidentarium, quod una pars
t aliam vel omnes simul fiant. Et confir-
tur argumento supra insinuato, nam quod
sio breviori aut longiori tempore fiat, ac-
entarium est actioni, si alioquin idem esse
eam acquiritur; ergo etiam erit acciden-
ium, etc.

. *Auctoris sententia.* — In hac re oportet
rimis cavere ne committatur æquivocatio.
enim est dubium quin passionem esse
cessivam, vel instantaneam, sint modi ita
ersi, ut si formaliter comparentur, possit
s dici essentialiter diversus ab alio, sicut
ctus est essentialiter distinctus a linea,
instans a tempore, aut relatio propinqui-
s, vel simultatis, a relatione distantiæ.
circa, si inter passionem successivam et
mentaneam fiat comparatio in sensu for-
i, vel composito (ut ita dicam), non est
ium quin possint dici specie differre, si-
album, ut album, differt specie a nigro;
eumdem enim modum, successivum, ut
cessivum, potest dici specie differre ab
antaneo. Unde si supponatur nomen ali-
d significare passionem successivam qua-
us talis est, ut, verbi gratia, nomen *motus*,
nen autem *mutatio* significare passionem
antaneam, quatenus talis est, sic dici po-
nt in prædicto sensu motus et mutatio
cie differre, et in eodem saltem erit ve-
successionem esse de ratione motus for-
liter sumpti, sicut albedo est de essentia
i, ut album est. Verumtamen hic sensus,
licet satis vulgaris videatur, non suffi it ad
rem, de qua agimus, explicandam. Nam po-
tissime inquirimus an illi duo modi, scilicet,
successive fieri, vel in instanti, accidentales
sint passionibus, vel actionibus quibus con-
veniunt, an vero sint ita intrinseci, ut cau-
sent, vel indicent in eis essentialem diversi-
tatem, non tantum in prædicto sensu formali
aut composito (id enim nullius fere momenti
est), sed simpliciter inter ipsasmet passiones
secundum se.

9. In hoc ergo sensu distinctione mihi
utendum videtur. Quandocumque enim pas-
sio aliqua successive fit, necessaria est in ter-
mino ejus aliqua latitudo, sive intensionis,
sive extensionis, ratione cujus habere possit
locum talis successio. Interdum igitur potest
hujusmodi successio esse omnino intrinseca
mutationi, vel passioni, ex vi et repugnantia
quam partes ejus habent ex natura sui ter-
mini; aliquando vero non est successio ita
intrinseca ex vi termini, sed ex parte agen-
tis provenit, quia non potest simul vincere
suum contrarium, vel non valet æque trans-
fundere actionem am in distans et proxi-
mum.

10. *Dubii resolutio.* — Dico ergo, passio-
nem non esse diversam in specie ex hoc præ-
cise quod successiva sit, vel instantanea;
nam si hæ conditiones seu duo modi non
proveniant ex intrinseca natura termini per
se considerata, accidentalia sunt, et ideo non
variant essentialiter passionem vel mutatio-
nem; si vero proveniant per se ex intrinseca
natura ipsius termini, tunc quidem passio-
nes erunt essentialiter diversæ, non tam ob
successionem vel carentiam ejus, quam ob
diversitatem terminorum. Exemplis hæc om-
nia declarantur, nam illuminatio vel calefac-
tio intensiva potest fieri successive et in in-
stanti, ut suppono, et in illuminatione est res
manifesta, etiam experientia; est autem si-
milis ratio de calefactione, nam licet ob re-
sistentiam contrarii frequentius fiat succes-
sive, tamen si contingat fieri in passo non
resistente, simul fiet tota; quia ex parte ipsius
qualitatis non repugnat fieri simul; sicut non
repugnat esse simul, agens autem simul agit
quantum potest, quando non est resistentia.
Hinc ergo constat, hujusmodi termino extrin-
secum et accidentarium esse, quod succes-
sive fiat; igitur etiam ipsi mutationi vel pas-
sioni accidentarium est ita fieri. Et quoad
hanc partem recte convincunt rationes pos-
terioris sententiæ. Idemque est in successio-

ne, quæ secundum extensionem subjecti esse solet in alteratione vel aggeneratione; nam ex parte terminorum non repugnaret totam illam qualitatem vel formam simul introduci in omnes partes subjecti, vel materiæ, quia simul in omnibus manet, et successio solum provenit ex defectu virtutis agentis, vel applicationis passi. Quin etiam non repugnat, ut eadem numero actio, vel passio, quæ successive inchoata est, tota simul perseveret, et duret. Ut sol successive illuminat hunc aerem, vel intensive, quia quo propinquius accedit ad eamdem partem, eo intensius illam illuminat, vel extensive, quia quo plus ascendit, eo ad ulteriores partes illuminandas attingit; et nihilominus eadem actione, qua successive produxit sex gradus luminis, illos simul conservat aliquo tempore vel instante. Sicut ergo illa successio accidentaria est ipsi lumini, ita etiam illuminationi; est ergo ejusdem speciei, sive fiat simul, sive successive. Et eadem ratione ignis, quatenus habere potest successionem secundum extensionem.

11. At vero quando inductio formæ est instantanea, et indivisibilis ex intrinseca natura et necessitate talis formæ, tunc talis passio secundum eam rationem essentialiter diversa erit a passione successiva. Ut generatio substantialis ex intrinseca ratione sui termini est indivisibilis quoad intensionem, et ideo postulat fieri (si in determinato subjecto fiat) tota simul et in instanti intrinseco, et ideo essentialiter differt ab actione vel mutatione, quæ vel habet, vel habere potest successionem secundum intensionem. Idemque erit de quacumque mutatione ad qualitatem, si etiam sit indivisibilis secundum intensionem. Ratio autem hujus diversitatis non oritur ex præcisa carentia successionis, sed ex eo quod forma, natura sua indivisibilis intensive, diversa est specie a forma intensibili natura sua, et ideo acquisitiones talium formarum etiam sunt natura sua specie diversæ.

12. Pari modo philosophandum est, si datur aliqua passio vel mutatio quæ ex intrinseca natura termini necessario postulet successionem, nam illa erit essentialiter diversa, tum a mutatione necessario indivisibili ex vi termini, quam ab illa quæ indifferens est ad successionem et carentiam ejus, quantum est ex parte termini, quia licet sola successio non indicet diversitatem essentialem, tamen intrinseca necessitas ejus satis illam significat. Non invenio autem inter puras mutationes, ad qualitatem vel substantiam tendentes, aliquam quæ hujusmodi intrinsecam successionem necessario habeat. Idem est de acquisitione quantitatis propria, nam semper comitatur aliquam alterationem et aggenerationem. Solum in locali corporum mutatione videtur hujusmodi genus successivæ passionis intervenire, quia terminus illius motus talem habet extensionem et latitudinem, ut repugnantiam saltem naturalem involvat, quod in momento acquiratur aut pertranseatur. Quanquam si attente consideretur illa repugnantia, quæ ibi intervenit, non est tantum ex parte termini, sed etiam ex parte ipsius mobilis, quod neque secundum se totum, neque secundum aliquam sui partem potest simul locum proximum et distantem occupare; unde in substantiis spiritualibus cessat aliquo modo ea repugnantia, ut disputat. 51 attingemus. Quacumque autem ex parte illa tam intrinseca successio oriatur, satis indicat essentialem diversitatem inter illud genus mutationis seu passionis, et omnes alias, quæ in instanti fiunt, aut fieri possunt.

DISPUTATIO L.

DE PRÆDICAMENTO QUANDO, ET IN UNIVERSUM DURATIONIBUS RERUM.

Ubicunque de generibus accidentium Aristoteles disputat, nihil fere dicit de hoc genere, sed tantum significationem vocis interpretatur, *quando*, idem esse in tempore, seu tempus ipsum, de quo tempore ex professo ipse disputavit in 4 Physic. Quia vero sub altiori et abstractiori hæc omnia in præsenti consideramus, ab universaliori etiam principio sumenda est hæc disputatio. Tractandum enim est in ea de durationibus rerum omnium, nam hoc est prædicatum quod rebus singulis attribuitur, et videndum an substantiale sit, vel accidentale, et an respectu aliquarum rerum speciale genus constituat, atque ita constabit quid nomine *quando* significetur, et quomodo speciale genus sit.

SECTIO I.

Utrum duratio in re distinguatur ab esse rei durantis.

1. Quod duratio aliquid in rebus sit, per se notum est, ideoque in eo probando non immorabimur, nam ex dicendis etiam ma[...]

estum fiet. Deinde supponimus durationem ion attribui vere ac proprie, nisi rebus ctu existentibus. Dicitur enim durare res, uæ in sua existentia perseverat; unde dura-o idem esse censetur, quod permanentia ı esse; sicque dicitur Deus perpetuo durare, uia semper existit, creaturæ vero non emper, sed tunc durare dicuntur, quando xistunt; res autem fictæ, aut entia rationis, ere ac proprie non dicuntur durare, quia on existunt; sed eo modo quo finguntur, el apprehenduntur ac si vere existerent, oncipiuntur etiam ac si durarent, et hoc sum convenit vel attribuitur eis quatenus urat et existit actus mentis, quo finguntur, el cui objiciuntur. Igitur in universum, *urare* solum tribuitur rei actu existenti, et out existens est. Ex quo etiam constare otest durationem aliquid rei esse, quando-uidem solum convenit rebus existentibus, unicuique pro mensura existentiæ. Hinc rgo nascitur difficultas, quomodo duratio ad xistentiam comparetur, an, scilicet, sit ali-uid distinctum ab ipsa re, aut prorsus idem t.

Tractatur et refellitur prior sententia.

2. In qua re primus dicendi modus esse otest, durationem et existentiam esse rea-er distinctas in rebus creatis; de his enim æcipue agimus. Hunc non invenio expresse ud aliquem auctorem, quamvis Bonaven-ra et alii, quos infra referemus, tractantes duratione Angelorum, illum significent. otest autem suaderi hæc sententia, præ-rtim juxta opinionem asserentem, in rebus eatis distingui realiter existentiam ab es-ntia; nam si existentia distinguitur realiter essentia, ergo etiam duratio; probatur ec consequentia, nam sicut existere est tra essentiam creaturæ, ita et durare. em, quia durare non convenit rei existenti, existens est, ut supra dicebamus; ergo si istentia est res distincta ab essentia, multo agis duratio. Unde D. Thom., 1 parte, quæst. , art. 2, ait, in omni re creata, distingui rationem a re, quia in omni illa distin-uitur esse ab essentia. Rursus quod exis-ntia et duratio inter se sint etiam distinctæ, obatur, quia in re ipsa una est separabilis al a, et vicissim altera ab altera; ergo t signum distinctionis realis inter eas, xta principia supra tradita de distinctioni-is rerum. Antecedens probatur, nam im-imis existentia videtur separari a duratione in primo instanti productionis rei, nam in eo res existit, nondum autem durat. Duratio autem videtur separari ab existentia, in humanitate Christi, verbi gratia, in qua non est existentia creata, juxta illam opinionem; non videtur autem posse negari quin sit in ea duratio creata, quia non est ejus duratio æterna aut infinita, sed temporalis et finita. Et si Verbum dimitteret illam humanitatem, eamdem durationem continuaret, et eamdem temporis mensura metiretur; sed tunc haberet durationem creatam; ergo eamdem antea habuit.

3. Hæc opinio mihi non est probabilis, primum quidem, quia infra ostendemus, durationem et existentiam non distingui in re, nedum realiter; deinde, quia hæc multiplicatio entitatum, quæ vix possunt intelligi per sese, est fugienda, quando efficaciter non ostenditur. Item, quia fundamentum ejus et supponit falsum principium, scilicet, quod existentia distinguatur realiter ab essentia creata, de quo supra dictum est, et ex illo male colligit, quia etiamsi existentia distingueretur ab essentia, non esset duratio ab existentia distinguenda, et ita auctores illius opinionis eas non distinguunt. Illud autem exemplum de humanitate Christi, potius confirmat veram esse sententiam quam aliis locis tradidimus, scilicet, non carere illam humanitatem propria existentia creata ipsius creatæ naturæ, quam quod duratio creata inveniatur sine existentia creata, quod revera intelligi nullo modo potest; nam quod in illa humanitate sit creata duratio, satis efficaciter probare videtur discursus factus. Quanquam, qui contrariam tuentur opinionem, dicere possent, sicut humanitas Christi existit increata existentia, ita etiam durare increata duratione, et consequenter per ipsam æternitatem, et nihilominus non æterne durare, quia unio ad illam æternitatem non fuit ex æternitate, sed ex tempore; tamen quamdiu illa unio permanet, durationem æternam habet illa humanitas. Quæ evasio eam habet probabilitatem, quæ in ea sententia esse potest, non tamen satisfacit, tum quia statim occurrit interrogatio de ipsa unione, quæ creata est, et temporalem habet durationem ex parte initii, et posset etiam habere finem de potentia absoluta; occurrit (inquam) interrogatio, quæ sit duratio ipsius unionis, et quomodo non sit creata et finita. Tum etiam quia ratio facta videtur ostendere, etiamsi dissolveretur unio, eamdem

durationem mansuram in humanitate, quoad ipsam entitatem naturæ. Itaque, et facilius et verius fatemur esse in illa humanitate durationem creatam, non tamen sine existentia creata.

Tractatur alia sententia.

4. Secunda sententia est, durationem distingui ab existentia ex natura rei, ut realem modum ejus, quam sententiam videntur supponere Bonaventura, et alii, qui dicunt esse posse in duratione extensionem et variationem, etiamsi non sit in ipsa existentia; quorum sententiam infra tractabimus; idem sentiunt nonnulli Thomistæ [1], super primam partem D. Thomæ. Fundamentum hujus sententiæ esse potest, quia in duratione creata ut sic necessario includitur aliqua successio; in existentia autem creata nulla successio necessario includitur; ergo distinguuntur saltem ex natura rei. Minor certa est in rebus permanentibus, et præsertim in incorruptibilibus. Major autem probatur, quia omnis duratio creata recipit magis et minus, et non secundum intensionem, ut per se notum est; ergo secundum extensionem; sic enim Angelus magis duravit hodie quam heri. Hæc autem extensio cum non sit in quantitate permanente, non potest esse sine successione aliqua. Secundo, quia etiam in motu successivo distinguitur ex natura rei tempus, quod est duratio motus, ab ipso motu; ergo in universum omnis duratio distinguitur eodem modo a re durante. Consequentia tenet, vel a paritate rationis, vel etiam a fortiori, quia cum tempus et motus sint successiva, et nihilominus inter se distinguantur ex natura rei, cumque omnis duratio videatur aliquam successionem includere, multo magis distinguetur ex natura rei a qualibet re permanente. Antecedens autem probatur, quia motus potest esse tardior et celerior, tempus autem minime, teste Aristotele in 4 Physicor.; nam celerior motus ille est, qui in æquali tempore fit per majus spatium. Unde in motu cœli et in motu horologii unius horæ, æquale est tempus, licet non sit æqualis motus, nec celeritas ejus. Tertio, de ratione durationis creatæ est aliqua conservatio; de ratione autem existentiæ creatæ non est conservatio, sed sufficit productio; ergo distinguuntur duratio et existentia, saltem ex natura rei; nam, sicut conservatio addit productioni permanentiam quamdam, ita et duratio addit existentiæ permanentiam et continuationem; permanentia autem et continuatio distinguitur a re, quæ permanet, saltem ut modus ejus. Quarto, quia mensura realis distinguitur ex natura rei a mensurato; sed duratio est mensura rei durantis; ergo ex natura rei distinguitur.

[1] Bannes, 1 part., quæst. 3, art. 4, dub. 1, ad 3.

Resolutio quæstionis.

5. *Duratio et existentia sola ratione distinguuntur.* — Dicendum vero est, durationem et existentiam non distingui ex natura rei, sed tantum ratione. Hanc opinionem tenet Ocham, in 2, quæst. 10; et Gabriel, in 2, dist. 2, quæst. 1, art. 1; et eamdem significat Scotus ibidem, quæst. 1; et Capreolus, q. 2, art. 1, concl. 5 et 6, art. 2, præsertim in solutionibus argumentorum contra 2 part. sextæ conclus., ubi etiam Soncinas post conclusionem septimam; qui auctores potissime loquuntur de duratione permanente, nam de tempore et motu aliter sentire videntur, quod postea videbimus; nunc enim sine restrictione et absolute intelligo conclusionem positam. Quam ut declarem, adverto imprimis hic esse sermonem de duratione reali et vera; nam duratio imaginaria, quæ a nobis concipitur, etiamsi res non existant, per modum cujusdam successionis perpetuæ, in qua possunt res existere, et magis et minus durare, illa (inquam) duratio nihil reale est, et ita neque est proprie idem cum rebus, nec distinguitur ab illis, nisi tanquam non ens ab ente, de qua imaginaria successione, quid sit, inferius dicam. Deinde adverto, non esse sermonem de duratione extrinseca unius rei, quæ potest ad aliam comparari, ut mensura ejus, ut infra videbimus. Sic enim clarum est durationem extrinsecam esse posse aut rem aut modum ex natura rei distinctum ab alia re, ad quam comparatur; imo, ut sit mensura apta ex natura rei, necessaria est talis distinctio, quæ interdum realis est, interdum modalis esse potest juxta naturam et habitudinem rerum quæ comparantur ut mensura et mensuratum, ut ex discursu disputationis constabit. Est ergo sermo de duratione intrinseca, per quam res proprie durare dicitur; nam per extrinsecam durationem non durat res, sed dignoscitur duratio ejus. Unde in omni re existente necessaria est hæc intrinseca duratio, quia, seclusa omni extrinseca duratione, unaquæque res vere ac proprie durare dicitur, etiamsi sola ipsa in suo esse

rmaneat : sic Deus ex sua æternitate da-avit, etiamsi nihil præter ipsum esset, et si num solum Angelum, vel cœlum creasset, iam duraret sua duratione creata. Igitur rare non est denominatio extrinseca, sed trinseca a duratione qua unaquæque res trinsece existit, et de hac intrinseca dura-ne sermo est in præsenti.

6. Jam ergo prior pars, nimirum duratio-m non esse aliquid ex natura rei distinc-m a re, quæ durat, seu ab existentia ejus, od perinde est, probatur ex Ocham, loco ato, quia si duratio est aliquid distinctum, l est substantia, vel accidens. Primum dici n potest universe de omnibus rebus quæ rant, cum etiam accidentia durent; quod pecialiter id dicatur de substantiis, jam in conceditur quod argumentum intendit; no enim dicet substantiam aliquam esse ationem alterius substantiæ distinctæ; o, si duratio est substantia, non erit alia ter ipsammet substantiam, quæ durat. undum etiam dici non potest, quia duratio ue est quantitas, neque qualitas, neque tio, et sic de cæteris prædicamentis acci-tium. Verumtamen hic discursus eludi est altero e duobus modis : primo, di-do durationem esse modum existentiæ, sicut existentia non constituit speciale dicamentum, ita et durationem reduci ad gula prædicamenta; nam duratio substan-est quidam modus substantialis, et sic de eris rebus. Vel secundo dici potest dura-em esse accidens, et constituere speciale dicamentum, hoc nimirum de quo agi-, scilicet, *quando;* quæ posterior respon-probabilis quidem est, ut videbimus, ne-ob eam rationem sit necessaria distinc-ex natura rei, nam minor sufficit ad dis-tionem prædicamentorum, ut supra vi-us.

. Probatur ergo aliter, quia ex vi solius tentiæ absque ulla alia re, vel modo dis-to superaddito, res durat; ergo duratio distinguitur ab existentia ex natura rei. ecedens probatur, nam res existens aut cipitur, aut consideratur præcise in illo o instanti, in quo intrinsece incipit exis-, aut ut permanet, et perseverat in esse. ri modo considerando rem existentem, stio est an pro illo instanti dicenda sit du-, necne, quod licet ad modum loquendi tare videatur, nunc autem supponamus robabilius, non ita tunc durare sicut exis-, nam intrinsece incipit existere, extrinsece autem durare, quod infra latius decl[a]-bimus. Posteriori autem modo considerando rem, omnes sine controversia admittunt non posse rem permanere in esse, quin duret, imo et durationem nihil aliud esse quam permanentiam in esse, quia durare nihil aliud est quam in esse permanere. Ergo res hoc modo considerata habet quod duret ex vi ipsius esse permanentis; sed permanentia ipsius esse non est aliqua res, vel modus realis superadditus ipsi esse; ergo nec duratio. Minor videtur per se manifesta, nam ut ipsum esse permaneat (loquor in rebus permanentibus), non est necesse ut ei aliquid addatur; hæc enim non esset sola permanentia, sed augmentatio quædam; ergo rem permanere, nihil aliud est quam eamdemmet existentiam retinere; igitur permanentia nihil rei addit existentiæ.

8. Et confirmatur ac declaratur a simili, nam supra cum D. Thoma diximus, actionem et conservationem non distingui in re, sed sola ratione, quia conservatio (per se loquendo) non est aliud quam eademmet actio perseverans in suo esse; ergo eadem proportione, in ipsa existentia, permanentia ejus non distinguitur in re ab illa, si existentia ipsa vere permanens sit. Tandem argumentor, quia existentia inseparabilis est a parte rei a sua duratione, et e contrario duratio est inseparabilis ab existentia; et in unaquaque re utraque est æque variabilis vel invariabilis; ergo a parte rei non distinguuntur. Consequentia est nota ex his quæ supra dicta sunt de distinctionibus in communi. Major vero patet, quia impossibile est rem durare, nisi dum existit, ut supra ostensum est; et e converso etiam dum existens permanet, necessario durat; quod vero in primo instante dicatur existere, et non proprie durare, non indicat majorem distinctionem quam rationis, ut patet ex adducto exemplo de productione, et conservatione, et infra latius dicetur. Denique nulla res magis potest existere sine propria existentia, quam durare sine propria duratione; sunt ergo hæc duo mutuo inseparabilia. Minor item probatur, quia si existentia est omnino necessaria, etiam duratio; si illa est incorruptibilis vel corruptibilis, hæc similiter; si altera permanens, etiam altera; et si una successiva, etiam altera; ergo sunt æque invariabiles aut variabiles; quod magis constabit ex solutionibus argumentorum.

9. Altera vero pars, scilicet, durationem, et rem, quæ durat, seu existentiam ejus, dis-

tingui saltem ratione, communis est; et patet ex significatione ipsarum vocum, nam existere et durare non sunt voces synonymæ; ergo significata earum saltem ratione distinguuntur. Hoc etiam probant rationes supra adductæ in favorem secundæ sententiæ, et præsertim illa, quod ut minimum distinguuntur duratio et existentia, sicut conservatio et productio, de qua infra latius. Item, quod motus et tempus ex sententia omnium ad minimum distinguuntur ratione, et tamen tempus nih ialiud est, quam duratio motus. Magisque urget, quod etiam in Deo ipso distinguitur ratione æternitas ab existentia; multo ergo majori ratione distinguuntur in creaturis; nullæ enim perfectiones possunt esse magis unitæ in aliquo ente participato quam in primo. Antecedens vero patet, quia æternitas est attributum quod de divina existentia demonstratur per immutabilitatem; ergo oportet hæc saltem ratione distingui.

10. Argumenta secundæ sententiæ in sequentibus sectionibus tractabuntur fusius. Nam in primo sumitur, in omni duratione creata esse successionem, quod falsum est, ut infra late dicetur; in secundo tangitur quæstio de distinctione motus et temporis, in sequenti vero sectione id magis explicabimus, et solvemus rationem ibi tactam. Tertium vero argumentum ad summum probat distinctionem rationis, quia non est major inter conservationem et productionem. In quarto, falsa est minor, scilicet, durationem esse mensuram rei durantis, ut ostendam sectione sequenti.

SECTIO II.

Quæ sit formalis ratio durationis, et quomodo secundum eam distinguatur ratione ab existentia.

1. Hæc duo ita sunt conjuncta, ut simul explicanda videantur. In qua re auctores etiam varie sentiunt, quorum opiniones breviter discutiam, ac deinde rem exponam.

Variæ sententiæ.

2. Est ergo prima opinio Ochami et Gabrielis supra dicentium durationem distingui ab existentia, quia existentia significat absolute et simpliciter rem esse extra suas causas, duratio vero dicit existentiam connotando successionem, cui vel coexistat, vel possit coexistere res, quæ durare dicitur; vel aliter, quod duratio dicat existentiam, quatenus apta est ad coexistendum successioni. Unde consequenter dicent, rem permanentem in primo instante in quo existit, non durare, sicut in eo non dicitur conservari, sed produci.

3. *Instans vere est duratio. — Objectio solvitur.* — Hæc vero sententia multis non probatur, quia, licet verum sit durationis nomen sumptum esse ex permanentia in esse, quam nos non concipimus, nisi per modum cujusdam extensionis, et successionis, vel saltem coexistentiæ ad successionem veram, vel imaginariam, tamen non propterea necesse est ut totum hoc includatur in significatione vocis. Quia, licet nos concipiamus res simplices ad modum compositarum, et ita imponamus voces ad illas significandas, tamen non propterea in ipsa significatione vocis includitur aut connotatur modus concipiendi noster, aut concomitantia alterius rei. Sic igitur quamvis fortasse res, quæ nomine durationis significatur, concipiatur a nobis per modum successionis, vel per comparationem ad successionem, non propterea necesse est ut in ipsa vocis significatione includatur modu[s] concipiendi noster, seu coexistentia successionis. Adde, non videri necessarium ut duratio addat existentiæ, quod ei coexistat ve[l] possit coexistere aliqua realis successio. Nam ut est tritum axioma, aliud est a quo nome[n] imponitur ad significandum, aliud ad quo[d] significandum imponitur. Quamvis ergo d[u]rationis nomen tractum sit ex duratione su[c]cessiva, quæ nobis familiarior est, non tame[n] est impositum ad significandam solam dur[a]tionem successivam, neque rem, aut existe[n]tiam illi coexistentem. Præterea, philosophic[e] loquendo, res durare dicitur a primo instan[ti] et momento, in quo est, si usque ad ultimum in quo est, fortasse talis sit, ut intrinsece i[n]cipiat per primum, et desinat per ultimu[m] sui esse. Unde simpliciter censetur res d[u]ratione prior, etiamsi per solum insta[ns] aliam antecedat, ut cœlum dicitur duratio[ne] prius suo motu. Item generatio substantia[lis] dicitur durare tantum per instans, quanqua[m] non sit apta ad coexistendum successioni a[li]cui; ergo duratio ut sic non significat a[ut] connotat successionem formalem aut virtu[a]lem. Tandem instans ipsum est duratio a[li]qua. Dices: sicut punctum non est linea, [ne]c quantitas, sed principium lineæ aut quanti[ta]tis, ita neque instans erit duratio, sed prin[ci]pium durationis. Respondetur, quantitat[em] formaliter includere extensionem, aut div[isi]bilitatem, durationem vero ut sic non dic[er]e extensionem vel successionem, et ideo r[a]

sse similem rationem; recte autem comparatio fieret inter instans et tempus, nam stans non est tempus, sed principium temporis; duratio autem universalior est quam mpus, et abstrahit a permanentia successi- divisibili, et indivisibili, et ideo licet instans n sit tempus, est tamen duratio, nam quod r instans durat, nonnihil durat. Non ergo stinguitur recte duratio, et existentia per nnotationem successionis in se, vel in alio istentis. His vero objectionibus non obstanus, hæc sententia probabilis est, ut infra clarabo.

4. *Aliorum explicatio distinctionis inter rationem et existentiam. — Expenditur.* — i vero aiunt durationem distingui ab esse, a de formali dicit negationem superadm ipsi esse. Nam esse ut sic solum dicit ere entitatem actualem extra causas suas; are autem formaliter addit negationem, irum, quod illud esse non sit destructum, permaneat. Nec refert quod hæc negatio llo positivo virtute contineatur, quia aliud virtute contineri, aliud formaliter signi- i; et ad distinctionem rationis hoc suffi- sic enim distinguimus ens et unum, mvis negatio indivisionis, quam formalidicit unum, virtute in ipso ente continea- Quæ sententia quoad aliqua claram cont veritatem. Primum in hoc, quod in i re, quæ durat, existentia cum illa neone intelligi potest, nam etiam de ipso verum est dicere, ita existere, ut non ruatur, cum nec destrui possit; et de re, tantum per instans durat, etiam dici po- ita pro illo instanti existere, vel extitist pro eodem destructa non fuerit, imo destrui potuerit, eo sensu composito, quo ur res quando est necessario esse. Unde ius etiam verum est, omnem rem, quæ it sub illa negatione, durare; et ad conndam rem ut durantem, satis esse con- e illam ut existentem, et non destruc- quia, ut ex dictis constat, duratio nihil ivum addit supra existentiam; ergo si addatur illa negatio, qua circumscris permanentiam in esse, satis superque d concipiendum rem durare.

Illud vero incertum est, scilicet, quod ad piendam formaliter durationem, necesse llam negationem formaliter concipere; od inde sequitur, per vocem durationis negationem formaliter significari; nam io, positiva vox videtur, et permanenn esse, quam significat, non videtur consistere in negatione, sed in positiva continuitate ipsius esse. Deinde, cum dicimus Deum ab æterno durare, non significamus formaliter ab æterno non fuisse destructum. Præterea sequitur tempus formaliter consistere in negatione, quod est præter communem omnium conceptum; et sequela patet, quia tempus est duratio quædam. Tandem quia rem destrui, est privari esse; ergo rem non esse destructam, nihil aliud est quam non esse privatam suo esse; ergo hæc negatio nihil addit supra ipsum esse. Ut si quis dicat, motum durare, nihil aliud formaliter esse quam non cessasse, per hanc negationem nihil diceret, nisi ipsum motum, quia negatio cessationis nihil aliud est quam negatio quietis, quæ nihil est præter motum.

6. Ad hæc vero et similia juxta prædictam sententiam non difficile responderi potest, quod in his conceptibus metaphysicis et simplicibus, quamvis positive significari videantur, sæpe non est distinctio, nisi per adjunctam seu conceptam negationem, quæ licet in re non exprimat nisi rem positivam, tamen in modo differt, quatenus positivum declaratur per negationem; quæ licet interdum sit negatio alterius privationis, tamen formaliter, ut sic concepta, ratione differt a positivo, et mens nostra, quasi per reflexionem quamdam ea negatione utitur ad declarandam identitatem vel existentiam ejusdem rei. Quæ omnia constare possunt ex iis quæ dicta sunt de unitate, et simplicitate. Hæc enim vox, *simplicitas*, etiam videtur positiva, sicut *duratio*, et tamen de formali negationem dicit, quamvis per illam perfectio quædam positiva declaretur: idem igitur de duratione satis verisimiliter dici potest. Quod ex parte attigit Capreolus, in 2, dist. 2, quæst. 2, artic. 3, ad 1 et 6 contra secundam partem sextæ conclusionis, ubi durationem inquit dictam esse ipsam existentiam *in quantum non raptim transit*. In quo significat rem pro primo instanti sui esse non habere proprie durationem, vel saltem ipsum esse non habere rationem durationis, nisi ut est sub illa negatione, non subito transeundi; sentit igitur durationem de formali dicere negationem. Quod si hoc verum est, satis commode explicatur per illam negationem destructionis vel mutationis in ipso esse. Nec enim permanentia in esse ultra ipsum esse aliquid aliud addere potest; neque etiam cum dicimus Deum ab æterno durasse, aliud significamus, quam Deum semper ita permansisse in suo

esse, ut in eo nec destrui, nec minui potuerit. Quid vero de tempore dicendum sit juxta hanc sententiam, inferius explicabimus.

7. Reliqua vero, quæ contra illam objiciebantur, solum probant, per hanc negationem nihil aliud in re declarari præter ipsum esse positivum rei, quatenus actu est; non tamen hoc obstat, quominus per illam negationem speciali modo et per distinctum conceptum declaretur. Nec vero dicit hæc sententia durationem consistere in sola negatione, sed in ipso esse, ut concepto sub tali negatione; atque ita probabiliter explicat distinctionem rationis inter existentiam et durationem, saltem in rebus permanentibus; quid autem definite sentiendum sit, infra dicam.

Tertia sententia refellitur.

8. Alii vero hæc distinguunt per rationem mensuræ; dicunt enim durationem addere ipsi esse rationem, seu relationem mensuræ, et hoc modo dicunt, illa duo ratione distingui. Quæ opinio insinuatur etiam a Capreolo supra, et videtur satis communis inter Thomistas, ut constabit ex his quæ de singulis durationibus dicemus. Potest autem duobus modis intelligi. Primo, de mensura active, seu mensurante; secundo, de mensura passive, seu mensurabili; neutro autem modo videtur vera illa sententia. Nam imprimis, si duratio ut sic dicitur mensura active, vel intelligitur quod sit mensura ipsius rei cujus est duratio, vel alterius; neutrum autem dici potest; ergo duratio ut sic non dicit mensuram activam. Minor quoad posteriorem partem nota videtur, quia esse mensuram extrinsecam accidit uni durationi respectu alterius, et in utraque supponit rationem durationis, estque denominatio quædam ipsius durationis in ordine ad rationem, quæ omnia confirmabuntur a fortiori argumentis statim faciendis. Probatur ergo minor quoad priorem partem, quia quantitas non mensurat substantiam in qua inest, ut recte notarunt Albert., in 1, dist. 8, art. 8, ad 11, et Durandus, in 3, dist. 2, quæst. 5, sed potius reddit illam mensurabilem alia quantitate; ergo nec duratio est mensura ejus rei cujus est duratio. Secundo, quia si duratio est mensura ejus rei cujus est duratio, quidnam in illa mensurat? Dicetur fortasse mensurare illius esse. Sed contra: nam vel mensurat perfectionem ipsius esse, et hoc non, tum quia perfectio rei non consistit in duratione, neque inde augetur aut minuitur, formaliter loquendo, tum etiam quia potiu perfectio durationis mensuratur ex perfec tione ipsius esse; vel mensurat aliam quan titatem ejus, et hoc non, ut per se mani festum est; vel denique mensurat duratio nem illius, et hoc perinde est ac si diceretu durationem esse mensuram suipsius, quo dici etiam non potest. Nam, ut notavit Scot in 2, dist. 2, quæst. 2, § *Ad secundam partem* mensura semper est aliquid extrinsecum, qu utimur ad cognoscendam rei quantitatem a perfectionem, sumiturque ex Aristotele, 1 Metaph., c. 2 et 3, dicente, *mensuram es id quo cognoscitur quantum;* non cognosc mus autem quantitatem rei per seipsam, se per aliam illi applicatam. Unde ibidem a Aristoteles, mensuram debere notiorem ess mensurato. Quocirca, si contingat magnitu dinem alicujus quantitatis seipsa cognosc verius dicetur cognosci sine mensura, qua per seipsam mesurari, aut per se tanqua per mensuram sui ipsius cognosci.

9. Atque hinc facile probatur altera par nam, licet omnis duratio saltem creata re dat mensurabilem sub ea ratione rem dura tem, tamen non potest prima ejus ratio co sistere in hac mensurabilitate (ut sic dicam ergo neque distinctio inter existentiam et d rationem primo ac per se consistit in h ratione mensuræ. Antecedens patet, q rem esse mensurabilem, nihil aliud est qu esse cognoscibilem per aliam quantitatem ad modum quantitatis. Nam, sicut Aristote dixit mensuram esse, quo cognoscitur qu tum, ita mensurabile passive illud est, q est cognoscibile ad modum quanti per plicationem alterius quanti notioris. Sed e cognoscibilem hoc modo non potest esse ma ratio durationis, imo nec alicujus r tum quia esse cognoscibile supponit ration entis, quæ cognoscenda est, tum etiam q esse cognoscibile tali modo vel per tale r dium est valde extrinsecum ipsi rei. Et c firmatur primo, nam ob hanc rationem d mus, esse mensuram hoc modo, non p esse primam rationem quantitatis, sed summum assignari posse ut proprieta ejus; ergo idem dicendum est de durati reali. Confirmatur secundo, quia mensu bile ut sic supponit in re eam rationem cundum quam est mensurabilis, ut me rabile in magnitudine supponit in re ex sionem quantitatis, et mensurabile in pe tione supponit in re perfectionem; similiter mensurabile in duratione supp

in re durationem; non ergo constituitur formaliter duratio per hujusmodi rationem mensuræ. Tandem mensura passiva dicit respectum ad activam: si ergo duratio mensurabilis est, quo, quæso, est mensurabilis? non certe nisi duratione, quia mensura et mensurabile debent esse homogenea, teste Aristotele; ergo ratio durationis, ut sic, communis est mensuræ activæ et passivæ; ergo in neutra earum consistit ratio durationis, sed illæ sunt relationes, aut quasi proprietates quædam durationi attributæ.

Quæstionis resolutio.

10. Inter has ergo opiniones, duæ priores videntur probabiliores, et in re parum differre. Possumus vero nos addere, durationem proprie sumptam dicere de formali positivam permanentiam in existendo, quæ ratione tantum, vel connotatione aliqua intrinseca ab existentia differt. Hoc ut declarem, suppono nullam rem proprie durare in primo instanti nostri temporis, in quo incipit esse. Est enim hoc valde consentaneum propriæ et rigorosæ significationi vocis et communi modo concipiendi, quæ duo in hac re magni momenti sunt, quia tota hæc distinctio maxime fundata est in modo concipiendi nostro. Verbum ergo *durandi*, si latinam vim spectemus, permanentiam aliquam in re, vel actione inchoata significat; cum ergo res in unico instanti nondum habeat permanentiam in existendo, non potest proprie dici durare pro eo instanti. Atque ita videntur etiam communiter sentire Theologi. Nam fere omnes censent durationem requirere aliquam perseverantiam in esse. Neque admittent generationem substantialem proprie durare, sed fieri, et subito transire. Idemque dicetur de quolibet instanti, quod per se non auget durationem, sed terminat illam, sicut lineam punctus.

11. *Res successivæ quoad durationem cum permanentibus comparantur.*—Hoc ergo supposito, dicitur facile existentiam et durationem distingui ratione, sicut productionem et conservationem, nam existentia dicit actualitatem rei extra causas suas absolute, et non connotando præexistentiam aliquam; duratio vero dicit perseverantiam aliquam in eadem existentia, quæ perseverantia non est aliquid distinctum ab ipsa existentia, sed connotat secundum nostrum concipiendi modum præexistentiam ejusdem existentiæ, seu quod talis existentia concipi possit ut existens ante quodlibet instans, pro quo durare dicitur. In quo est notanda differentia inter rem successivam et permanentem; nam res successiva dicitur durare aut perseverare per additionem realem, quia semper aliquid novi in ea fit, eique additur; res vero permanens, per se loquendo, non dicitur durare, quia ei aliquid additur, sed quia eadem in eodem esse perseverat. Atque ita videtur illa differentia inter existentiam et durationem solum in rebus permanentibus habere locum, nam in successivis duratio aliquid rei addere videtur existentiæ ejusdem rei. Sed quamvis hoc ita appareat quoad loquendi modum, tamen si attentius rem spectemus, eadem est ratio in successivis; nam quia res successivæ non existunt, nisi dum fiunt, ideo existere dicuntur, etiamsi non omnes partes rei successivæ factæ sint, et hinc provenit ut durare dicantur quamdiu novæ partes fiunt, quæ factæ nondum erant. Tamen in re ipsa cum novæ partes adduntur, ipsum esse talis rei crescit et consummatur. Quapropter duratio nihil rei addit supra ipsum esse talis rei, sed ipsummet esse tale est, ut per fluxum et additionem suarum partium sit in rerum natura, et ideo eodem modo durat. Atque ita tam in successivis, quam in permanentibus verum in universum habet, quod duratio supra existentiam nihil rei addit, sed connotat tantum præexistentiam vel secundum rationem, si sit in toto esse, ut in rebus permanentibus; vel secundum rem, si sit tantum secundum partem, ut in successivis.

12. *Existentiæ cum duratione collatio.*—Et quoad hoc æquiparantur aliquo modo existentia et duratio inter se, sicut productio et conservatio inter se; nam, sicut conservatio in re non distinguitur a productione, sed tantum in connotatione quadam, ut supra declaratum est, ita duratio distinguitur ratione ab existentia secundum quamdam connotationem, ut diximus. Est autem discrimen aliquod in hac comparatione; nam productio connotat negationem existentiæ immediate præcedentis, et conservatio connotat, quod ipsamet actio sub ratione productionis præcesserit. At vero existentia et duratio non omnino ita comparantur, nam, licet duratio etiam connotet vel includat aliquam præexistentiam seu antecessionem in existendo, quia dicit perseverantiam in existendo, perseverare enim supponit esse, at vero existentia, ut sic, seu existere non connotat negationem existentiæ quæ præcesserit, sed

præscindit, et absolute dicit quod res sit actu, sive antea fuerit, sive non. Et hinc est, ut res, quæ conservatur post primum instans, non dicatur produci, sed conservari tantum; res vero quæ durat, quandiu durat, semper dicitur existere, et non tantum in primo instanti, quia existere non includit carentiam existentiæ, quæ immediate præcesserit, sicut productio, ut dictum est. Addo etiam, existentiam et durationem latius patere quam productionem et conservationem; habent enim locum etiam in re, quæ nec producitur, nec conservatur. Divina enim natura existit et durat perpetuo sine ulla effectione vel conservatione. Illa ergo comparatio sumenda est quoad quamdam proportionem, non secundum omnimodam similitudinem.

13. Atque hæc sententia sic exposita, vera et facilis esse videtur, et in re parum differt a prima sententia Ocham et Nominalium; solum est discrimen, nam quod illi declarant per coexistentiam ad successivam durationem, vel actualem vel possibilem, nos explicamus per solam permanentiam in existendo, et per formalem aut virtualem præsuppositionem existendi, quam includit duratio, ut duratio, et non ut existentia. Hoc autem discrimen in re fere nullum est; solumque pertinet ad modum concipiendi nostrum, quia, hoc ipso quod nos concipimus permanentiam durationis secundum quamdam habitudinem prioris et posterioris, jam concipimus ad modum successionis veræ vel imaginariæ. Nihilominus tamen verum est hunc modum concipiendi nostrum non includi in significato illius vocis, licet nos aliter illum explicare non valeamus, quod, ut existimo, Ocham et alii non negabunt, et hoc solum probant priora argumenta quæ ibi facta sunt contra eamdem sententiam.

14. *Duratio rei permanentis incipit per ultimum non esse.* — Posteriora vero argumenta, quibus probari intenditur rem durare in primo et ultimo instanti, si incipiat et desinat per primum et ultimum sui esse, quoad eam partem de ultimo instanti ea facile admittimus. Quia si in ultimo instanti res tota existit vel permanet sicut antea, proprie ergo durat. De primo vero instanti non est similis ratio, quia ante primum instans res non existit, ut in eo possit dici perseverare in esse. Unde, sicut res dicitur quiescere in ultimo instanti, non tamen in primo in quo cessat moveri, quia in ultimo se habet eodem modo quo prius, quod est quiescere, in primo vero non ita, sed potius se habet aliter quam prius, ita in ultimo instanti dicitur proprie durare, non autem in primo; nam duratio se habet ad modum quietis, quatenus est permanentia in esse. Quo fit ut, licet res permanentes (in quibus hæc maxime locum habent) incipiant existere per primum sui esse, durare autem proprie solum incipiant per ultimum non esse; sicut licet creatio rei alicujus incipiat per primum esse, conservatio tamen ut sic incipit per ultimum non esse. Quapropter in primo instanti, in quo res existit, non dicitur proprie jam durare, sed dici potest incipere durare, non intrinsece, sed extrinsece, ut dictum est. Unde res, quæ per solum instans aliam excedit in existendo, non dicetur proprie magis durare, quam alia, licet possit dici prior in existendo. Et similiter generatio, quæ unico tantum momento existit, non dicitur proprie durare, sed fieri, aut existere in instanti. Quod si interdum dicitur hujusmodi res durare per solum instans, sumitur late verbum *durandi* tanquam synonymum cum verbo *existendi*, nam quia inter horum verborum significata parva est differentia, ideo facile unum pro alio usurpatur. Atque in hunc modum facile satisfit illis argumentis, quæ ultimo loco fiebant contra primam sententiam, et contra suppositionem quam hic posuimus, nimirum rem non dici proprie durare in solo primo instanti indivisibili nostri temporis, in quo primo incipi[t] esse, quanquam, quia hæc multum penden[t] ex modo loquendi, possit etiam alia probabilis ratio respondendi et loquendi excogitari ut statim patebit.

15. Dicere enim posset aliquis: si existen[tia] rei permanentis incipit per primum s[ui] esse, et duratio per ultimum non esse, erg[o] distinguuntur plusquam ratione. Imo ulteriu[s] sequi videtur, omnem durationem esse suc[c]essivam, quia ille est modus incipiendi r[e]rum successivarum. Respondetur, argume[n]tum aperte instari in creatione et conserv[a]tione. Dicendum ergo est, cum duratio a[ut] conservatio dicitur incipere per ultimum n[on] esse, intelligendum esse non quoad incepti[o]nem alicujus rei, sed talis denomination[is] qua denotetur eamdem rem jam præextitis[se] vel per instans. Et ideo ex illo diverso mo[do] inceptionis, nec potest inferri major distinc[tio] quam rationis, cum hæc sufficiat ad illas [di]versas denominationes; nec etiam potest [in]ferri successio, sed potius negatio success[io]nis et variationis in esse rei permanentis, t[...]

infra latius explicabimus. Estque accommodatum exemplum in quiete, quam philosophi dicunt incipere per ultimum non esse, non quia successiva sit, sed potius quia consistit in privatione successivi motus. Dici autem aliter posset, durationem permanentem dupliciter accipi posse: uno modo quoad sufficientiam tantum, et hoc modo solum dicere ipsam existentiam, quatenus de se sufficiens est ad diu permanendum in esse, et sub hac consideratione seu denominatione durationem incipere simul cum tali existentia, ut per primum sui esse. Alio vero modo sumi durationem, ut exercet actum durandi, vel perseverandi in esse, quod propriissime videtur significari per verbum *durandi ;* et quoad hoc dicimus durationem incipere per ultimum sui non esse ; tamen hic actus seu hoc exercitium durandi non addit aliquid positivum et reale ultra sufficientiam durationis, sed dicit eamdem existentiam eodem modo se habentem. Quod si aliqua est existentia alicujus rei, quæ nec actu permanet, nec sufficiens est ad permanendum in esse, illa non meretur nomen durationis, sed poterit dici principium aut terminus durationis.

16. Rursus hic modus explicandi durationem non multum discrepat a secunda sententia supra relata ; quin potius, quoad rem ipsam, eodem redeunt. Nam illa permanentia, quam exposuimus, quatenus actu exercetur in re, nihil addit existentiæ, nisi negationem variationis, mutationis aut destructionis, vel etiam cessationis. Quod optime declaratur exemplo supra adducto de quiete ; nam sicut quies dicit permanentiam in eodem loco, ita duratio dicit permanentiam in eodem esse ; ergo sicut quies in re non addit, nisi privationem motus, ita duratio non addit, nisi negationem. Consequenter vero loquendo juxta nostram sententiam, illa negatio destructionis vel desitionis, quam includit duratio, non debet referri, quasi in sensu composito, ad esse rei pro eodem instanti indivisibiliter concepto, modo nostro concipiendi, sed ad ipsum esse absolute, et in sensu diviso (ut aiunt), atque adeo ut potest concipi tanquam præexistens. Quanquam si quis velit ita loqui, ut dicat rem etiam pro uno instanti durare et includere dictam negationem priori modo, non loquetur omnino improbabiliter. An vero sub hac voce *durationis*, et sub conceptu illi correspondente, formaliter importetur illa negatio, vel solum per illam explicetur ipsa permanentia positiva existentiæ ; res parvi momenti esse videtur, et utrumque facile defendi potest, quanquam ille modus explicandi hanc rem per negationem expeditior et facilior videatur. Sicut identitas licet explicari possit per modum habitudinis positivæ, et relationis rationis ejusdem ad seipsum, facilius tamen explicatur per negationem divisionis. In hunc ergo modum facile possunt prima et secunda sententia ad verum sensum revocari.

17. Tertia vero intellecta de mensura activa, nullo modo declarat propriam rationem durationis, ut sic, quia esse mensuram extrinsecam est valde accidentarium et extrinsecum durationi ut sic ; esse autem mensuram intrinsecam non pertinet ad mensuram activam, ut ostensum est. Intellecta vero illa sententia de mensurabilitate passiva posset ad nostram expositionem revocari, si non sit sensus, formalem rationem durationis consistere in illa relatione mensuræ, sed per eam, ut per quamdam proprietatem declarari. Sic enim perinde est ac si diceretur, existentiam, quatenus apprehenditur ut mensurabilis in actu suo exercito existendi, ut sic habere rationem durationis, nam secundum permanentiam suam sic mensurabilis est. Et hoc quidem verum est, præcipue in durationibus finitis ; quomodo autem in infinitam seu æternam convenire possit, aut ei applicari debeat, inferius declarabimus.

18. *Quare Ubi distinguatur in re a constitutis in loco, non vero duratio a durantibus.*— Una vero superest difficultas circa dicta in hac et præcedenti sectione ; nam in omni re creata, Ubi est quidam modus realis ex natura rei distinctus ab ipsa re cujus est modus, ut nunc supponimus ex dicendis disputatione sequenti ; ergo etiam duratio est modus ex natura rei distinctus. Probatur hæc consecutio, nam ad explicandas præsentias locales, et durationes rerum, duo spatia infinita a nobis concipiuntur : unum quasi permanens, et undique infinite extensum sine termino ; aliud quasi successivum, quod ab æterno in æternum protenditur, et utrumque horum quasi repletur actualiter et necessario a Deo, illud quidem prius, immensitate ; hoc vero posterius, divina æternitate. Ubi ergo in rebus creatis ideo est modus ex natura rei distinctus a creatura, quia est definita quædam præsentia ad determinatam partem prioris spatii. Unde etiam fit ut ipsum Ubi in eadem re varietur, quatenus eadem res nunc potest

exhibere præsentiam suam ad unam partem illius spatii, nunc vero ad aliam. Igitur eadem ratione seu proportione duratio erit modus ex natura rei distinctus a re creata durante, quia non est nisi veluti præsentia quædam ad illud posterius spatium successivum, non quidem adæquata illi, quia non est infinita, sed ad aliquam determinatam partem ejus, quæ proinde variabitur prout diversis partibus illius spatii correspondet aut exhibetur; ergo est eadem proportio inter hæc duo. Atque hinc ulterius inferri videtur contra dicta, quod sicut res dicitur esse alicubi et habere proprium Ubi, etiamsi non exhibeat præsentiam suam alicui parti illius spatii, sed tantum puncto indivisibili, ita res dicenda sit durare, hoc ipso quod realiter est præsens posteriori spatio, etiamsi non correspondeat illi secundum aliquam partem divisibilem ejus, sed tantum secundum instans indivisibile.

19. Ad hanc objectionem respondendum est, non disputando modo, ut illa spatia vere cogitentur aut fingantur a nobis ad explicanda alia tempora, aut loca intrinseca rerum, qualia cogitanda sint; de hoc enim infra occurret commodior dicendi locus; nunc autem supponimus, illa spatia non esse veras aliquas res, quia nec sunt res increatæ, ut per se constat; neque etiam sunt entia creata, cum apprehenduntur tanquam æterna, et per se necessaria. Concipiuntur ergo ut capacitates quædam vel corporum, vel motuum; nam spatium locale concipitur ut aptum repleri corporibus; spatium vero temporale (ut sic dicam), ut aptum repleri motibus; et hinc etiam concipimus priori spatio non solum corpora, sed etiam res alias posse esse præsentes locali præsentia unicuique commodata; et similiter posteriori spatio, seu tempori imaginario, non tantum motus, sed etiam res alias existentes posse esse suo modo præsentes et quasi coexistentes illi. Quoad hæc ergo est nonnulla similitudo ac proportio; est tamen discrimen, quia in id spatium, quod apprehenditur quasi successivum, quod vocari solet infinitum tempus imaginarium, in illud (inquam) incidit res esse ex vi existentiæ actualis, etiamsi nihil aliud ei superadditum intelligatur; at vero in aliud spatium locale non incidit ex vi solius existentiæ, sed ex vi alterius præsentiæ, quæ rei existenti superadditur. Cujus signum et sufficiens argumentum est, quod eadem res, et eamdem retinens existentiam, potest mutare præsentiam ad quodlibet determinatum spatium locale, non per mutationem alterius, sed per mutationem sui; non tamen ita potest res mutare præsentiam ad aliud spatium, seu tempus imaginarium, si eamdem retinet existentiam; sed si aliquid per modum mutationis ibi concipitur, solum est ex parte alterius extremi, scilicet, quia ipsum tempus imaginarium, ut fluens concipitur.

20. Propter hanc ergo differentiam non tenet consecutio argumenti; nam præsentia localis est modus superadditus existentiæ rei, eo quod res creata ex vi solius existentiæ suæ non dicit respectum ad locum, neque habet (ut ita dicam) quod repleat aliquam partem spatii localis imaginarii. Duratio vero non dicit modum additum existentiæ, quia res quælibet ex vi suæ actualis existentiæ, ut sic, incidit necessario in tempus ipsum imaginarium, vel in aliquid ejus, et quantum est ex se, si eadem existentia immutata perseveret, potest coexistere toti illi, etiamsi in infinitum successive extendatur, seu extendi concipiatur. Ex hoc enim ipsa existentia in se nec minuitur, nec augetur, quod in locali præsentia locum non habet. Non enim potest eadem præsentia vel contineri intra indivisibile punctum, vel extendi ad divisibile spatium, nisi in se mutetur, vel augeatur, vel minuatur. Ratio autem hujus differentiæ ex eo etiam reddi potest, quod spatium illud, cui præsentia localis correspondet, concipitur ut permanens et immutabile, et ideo non potest res creata esse præsens majori vel minori spatio, nisi in ipsa fiat mutatio quoad augmentum vel diminutionem præsentiæ; aliud vero spatium temporale apprehenditur quasi fluens, et ideo existentia etiam creata, immutata perseverans, potest per seipsam adesse majori et majori parti illius spatii seu temporis imaginarii. Atque ita ex illa comparatione aut proportione non solum non improbatur, verum etiam explicatur magis proposita sententia de ratione durationis, et ex his quæ de singulis durationibus in particular dicemus, magis declarabitur.

SECTIO III.

Quid sit æternitas, et quomodo a duratione creat distinguatur.

1. Primo ac præcipue dividitur duratio in creatam et increatam. Duratio increata est æternitas simpliciter dicta, seu per essentiam; creata vero duratio est omnis illa quæ non est vera æternitas.

Dari durationem increatam.

2. Circa quam divisionem primo advertendum est in ea supponi, dari durationem veram et increatam, quod negare visus est Aureolus apud Capreolum, in 1, dist. 9, art. 2, in argumentis quæ quarto loco objicit contra sententiam D. Thomæ, quibus probare contendit in Deo nullam esse durationem; ex quo plane fit nullam esse durationem increatam. Sequitur deinde æternitatem aut non esse durationem, aut non esse in Deo, neque esse aliquid reale, sed solum infinitum illud spatium temporis imaginarii, cui nos concipimus divinum esse coexistere. Fundamentum Aureoli est quia putat de ratione formali durationis esse successionem. Nihilominus contraria sententia certa est. Primo, quia Deus vere ac proprie dicitur ex æternitate realiter durasse; ergo per durationem realem, et non in alio existentem; ergo per durationem increatam existentem in ipso Deo. Item Deus semper realiter extitit, ita ut nunquam in eo signari potuerit initium existendi, et in eo esse realiter permansit ac permanet; ergo realiter duravit et durat sua intrinseca duratione, quæ non potest esse nisi increata. Tandem si ab æterno cœlum fuisset motum, realiter durasset; sed Deus ita existit et permanet in suo esse, ut ex se sufficiens sit ad coexistendum vel (ut sic dicam) condurandum illi infinito tempori; ergo habet in se veram durationem realem et increatam qua duret. Ad fundamentum autem Aureoli negandum est assumptum, de quo sect. seq. plura dicturi sumus.

3. Secundo, quod ad nomen æternitatis attinet, observandum est, hoc nomen varie accipi, et interdum attribui durationibus creatis, quæ aliquo modo infinitæ sunt, vel longissimæ; dicitur enim æternum, quasi extra terminum, seu sine termino existens; et ideo quod existit ita ut nunquam finiendum sit, solet dici æternum; et idem esset si aliquid creatum sine principio durationis extitisset. Et inde quasi per exaggerationem extenditur illa vox ad significandum quod per multa sæcula durat; sicut enim quod difficillimum est, solet dici impossibile, et quod est ingentis magnitudinis, solet dici immensum ac infinitum, ita quod longissime durat, vocari solet æternum, ut sumitur ex Dionys., cap. 10 de Divinis nominibus. Hæ vero significationes minus propriæ sunt, nam illa sola duratio vere ac proprie est extra terminum, quæ ex se est incapax termini, et in sua intrinseca ratione infinitatem in duratione includit; et ideo illa sola proprie et simpliciter vocatur æternitas. Talis autem duratio non potest esse nisi increata, quia nulla alia est ex se et ab intrinseco sine termino, nam omnis creata potest et inchoari et finiri. Merito ergo dictum est, durationem increatam, esse propriam æternitatem. Hæc ergo duratio est a qua Deus solus vocatur æternus. Unde disputatio de hac duratione non pertinet ad hunc locum, sed ad eum in quo supra egimus de attributis primi entis; nam hoc loco, ut ex methodo hujus operis constat, jam solum agimus de accidentibus, seu attributis accidentalibus rerum creatarum; æternitas autem per essentiam est attributum solius Dei, quod illi per se et essentialiter convenire supra demonstratum est, disp. 29, sect. 9. Ex illo tamen loco in hunc remisimus declarandum quid sit hæc duratio, quæ æternitas dicitur, eo quod, nondum explicata communi ratione durationis, satis ibi declarari non poterat; et ideo quid sit æternitas, breviter hoc loco declarandum est.

Differentia æternitatis ab aliis durationibus.

4. *Prima opinio refutatur.* — Primo ergo dubitare solent Theologi, quo differat æternitas ab aliis durationibus. Neque enim satis videtur, si dicamus differre in eo quod æternitas increata est, aliæ vero durationes sunt creatæ. Hæc enim differentia quasi materialis est; nunc vero inquirimus propriam et formalem diversitatem intra rationem durationis. Quidam ergo antiqui existimarunt primam et per se differentiam æternitatis ab omni alia duratione esse, quod ipsa sola est duratio permanens, aliæ vero omnes sunt aliquo modo successivæ. Sed hæc opinio, in rigore et proprietate intellecta, prout a Bonaventura et aliis asseritur, falsa est, nam etiam inter durationes creatas sunt aliquæ permanentes, ut ex discursu disputationis constabit. An vero possit hæc sententia ad aliquem verum sensum reduci, statim declarabo.

5. *Secunda opinio refutatur.* — Alii dixerunt æternitatis proprium esse carere principio ac fine, atque ita esse durationem infinitam, differreque ab aliis, quod omnes habent principium, et aliquæ etiam habebunt finem, ut tempus omnisque duratio corruptibilis. Verumtamen, si hæc differentia secundum id tantum, quod jam factum est, intelligatur,

non satis declarat propriam differentiam æternitatis ab aliis durationibus, quia, licet de facto secundum fidem nostram nulla alia duratio sit absque principio, tamen absolute non repugnat esse, ut in superioribus est dictum. Unde si Deus creasset Angelum vel cœlum ab æterno, non esset in eo durationis principium, et nihilominus duratio ejus creata esset, et essentialiter differens ab æternitate. Quo sensu dixit Richardus Victorinus, lib. 2 de Trinitate, c. 4, aliud esse sempiternum, aliud æternum; nam sempiternum dici potest quid caret principio et fine, æternum vero ultra hoc requirit immutabilitatem; Isidorus autem, l. 7 Etym., illas duas voces eamdem putat habere significationem, et in rigore ita videtur; Richardus vero eas accommodavit, ut diversitatem rerum significatarum indicaret; sic etiam dixit Augustinus, lib. 83 Quæstionum, 19, *licet omne æternum sit immortale, non tamen omne immortale satis subtiliter æternum dici; quia etsi semper aliquid vivat, tamen si mutabilitatem patiatur, non proprie æternum appellatur.* Solet quidem in communi modo loquendi dici creaturam fore æternam, si ex æternitate creata sit; tamen in rigore verius dicetur talis creatura durare ex æternitate, non tamen duratione, quæ sit æternitas. Si autem differentia illa non tantum de facto, sed de possibili etiam intelligatur, videlicet, ut æternitas sit illa duratio, quæ nec principium, nec finem habet, nec habere potest, et a cæteris in hoc distinguatur, quod omnis alia duratio vel finem vel principium habet, vel saltem habere potest, in hoc (inquam) sensu hoc discrimen verum est, ut ex dicendis constabit.

6. *Discrimen quod assignat D. Thom. inter æternitatem et alias durationes. — Descriptio æternitatis.* — Aliter exponit hoc discrimen D. Thom., 1 part., q. 10, art. 5. Nam æternitas (inquit) est talis duratio, quæ nullam successionem admittit, neque in esse, neque in propriis et internis actibus, seu operationibus rei æternæ; omnis autem alia duratio talis est, ut vel in seipsa successionem habeat, vel saltem illam habeat adjunctam in aliquibus operationibus, vel motibus ejusdem suppositi. Quæ differentia quoad utramque partem verissima est. Et priorem indicavit satis Boetius [1], in recepta illa definitione æternitatis, quod sit *interminabilis vitæ tota simul, et perfecta possessio.* Nam in eo quod dicitur *tota simul*, significatur carentia successionis; cum vero dicitur *interminabilis vitæ*, etc., significatur carentia omnis mutationis possibilis in ipso esse, quia idem est illi esse et vivere; cum denique additur *perfecta possessio*, indicatur, illam carentiam successionis esse debere non tantum in ipso esse, sed etiam in omni interno actu rei æternæ. Atque hac ratione solus Deus æternus est, quia solus ipse habet eam necessariam stabilitatem in esse et in omni perfectione, et interna operatione.

7. Ex quo etiam patet altera pars assignatæ differentiæ: nam omnis duratio creata talis est, ut vel in se, vel in operationibus sui suppositi successionem seu variationem admittat. Quamvis enim creari possit substantia, quæ in suo esse permanens atque immutabilis etiam sit, nulla tamen creata est, vel creari potest, quæ saltem in accidentibus, vel internis motibus aliquam variationem vel successionem non admittat. Dico autem semper *in internis actibus aut motibus*, quia, licet in externis actibus, aut denominationibus quæ ex eis resultant, possit esse successio aut varietas, hoc nihil obest veræ æternitati. Sic enim Deus creare incipit, et a creando desistit, et res in tempore movet actione etiam temporali et successiva, absque variatione vel diminutione suæ æternitatis, quia hæc successio in his actionibus vel denominationibus externis non infert varietatem in aliquo actu interno, aut propria perfectione ipsius Dei, ut recte notavit Anselmus, in Monologio, cap. 24. De ratione autem æternitatis, solum est ut omnino excludat successionem ab ipsa re æterna, et ab omni esse ac perfectione illius.

8. Sed quanquam hæc differentia a D. Thoma assignata vera sit, videri tamen potest minus conveniens, quia non sumitur ex his quæ formaliter ac per se pertinent ad rationem durationis, sed ex adjunctis et extrinsecis. Quod ita declaratur, nam, licet in re creata, Angelo, verbi gratia, alia sit duratio ipsius esse, alia vero sit duratio operationis, et in priori non sit successio, sit autem in posteriori, nihilominus illæ duæ durationes essentialiter diversæ sunt, et una non constituitur in sua ratione per aliam. sed unaquæque per suam intrinsecam rationem formalem, et per eamdem una earum differt ab alia, et ab ipsa æternitate; ergo non recte assignatur differentia inter æternitatem e

[1] L. 3 Cons., pros. 2; Ansel. in Monolog., c. 24.

alias durationes, præsertim permanentes et immutabiles, ex adjuncta successione, quam ıdmittunt; nam etiam præcisa hac succes- ;ione, necesse est, ut in suis intrinsecis for- nalibus rationibus habeant diversitatem.

9. *Approbatur differentia constituta.* — tespondetur, et quod in objectione sumitur, erum ex parte esse, et nihilominus dictam ifferentiam apte atque sapienter a D. Thoma 'aditam esse. Nam si primariam differentiam ssignare velimus, in hoc posita est, quod ·ternitas est duratio per se et ab intrinseco ecessaria, et a nullo pendens, et consequen- ·r omnino immutabilis, tam per internam ıpacitatem quam per omnem extrinsecam otentiam, quæ omnia indicantur in illa par- cula definitionis, *interminabilis vitæ.* Nulla ıtem alia duratio est ita necessaria, aut in- ·pendens, vel immutabilis, quia cum omnis ia duratio ab externa causa originem ha- ·at, et ab ea pendeat, saltem per potentiam us deficere potest. Hæc ergo est prima et axime essentialis differentia, quæ formaliter ·rtinere videtur ad rationem durationis, ut :. Nam cum duratio formaliter dicat perma- ·ntiam vel perseverantiam alicujus esse, ıod rationem et modum permanendi in esse riat, formaliter etiam distinguit durationes; vero perseverare in esse cum absoluta et trinseca necessitate est nobilissimus modus rmanendi in esse, plusquam genere diver- s ab omni alio; ergo satis formaliter ex capite assignatur discrimen inter hujus- odi durationes. Atque in hoc sensu quo- mmodo dici potest sola æternitas perma- ns duratio; nam sola illa ita stat, ut nulla- ıus cadere aut deficere possit; quomodo ıgust., serm. 38 de Verbis Domini, quasi r antonomasiam tribuit æternitati, quod *ea stabilitas sit.* Et juxta hanc differen- m præcise ac formaliter sumptam, quam- per impossibile fingeremus esse in Deo quam variationem vel successionem in in- nis actibus ejus, ut verbi gratia, in scien- · vel volendis creaturis, nihilominus duratio ıni esse essentialem rationem æternitatis ineret; nam esset nihilominus duratio in- pendens, et omnino necessaria. Et e con- ·so, quamvis fingeretur substantia creata apax accidentium, vel invariabilis in illis, ilominus duratio ipsius esse non esset ·rnitas, quia simpliciter esset dependens, mutabilis per extrinsecam potentiam. oad hanc ergo partem verum est quod in pposita objectione assumitur.

10. Nihilominus tamen merito D. Thomas differentiam hanc explicavit per carentiam omnis successionis, tam formalis, quam accidentalis, seu concomitantis (ut sic dicam), ut per hoc indicaret quamdam excellentiam æternitatis, de cujus ratione est ut sit adæquata duratio ejus rei cujus est duratio, non solum quantum ad esse ejus, sed etiam quantum ad omnia quæ in tali re sunt, vel excogitari possunt. Vel (ut proprius loquar) æternitas essentialiter est duratio talis esse, quod essentialiter includat omnem perfectionem essendi, et consequenter omnem actum seu internam operationem talis entis. Et ideo, si talis sit duratio, ut definiatur ac limitetur ad esse rei, et non se extendat ad alias perfectiones, vel operationes rei, aut e converso, si sit duratio operationis, et non ipsius esse, aut unius operationis et non alterius, non potest veram rationem æternitatis simpliciter habere. Est enim æternitas duratio ipsius esse per essentiam; unde sicut illud esse est ipsa plenitudo essendi, ita æternitas est (ut ita dicam) ipsa plenitudo durandi; et ideo de ratione illius est quod sit duratio plena et perfecta totius esse, totiusque perfectionis et operationis rei æternæ. Ac proinde recte discernitur æternitas ab omni alia duratione, quæ quantumvis permanens aut immutabilis, vel indivisibilis videatur, successionem habet adjunctam, quia hoc ipso deficit a plenitudine durationis, quam æternitas requirit.

11. *Æternitas præteriti et futuri differentias excludit.* — Et in hac ratione æternitatis sic declarata fundamentum habet, quod non tantum Theologi, sed etiam philosophi docent, in re æterna, quantum ad ipsam spectat, nihil esse præteritum, neque futurum, neque in esse ejus, neque in scientia, neque in amore, nec denique in aliqua alia perfectione. Nam si res vere æterna est, quidquid in ea est, per veram æternitatem durat; et ideo nihil horum transire potest, nec succedere in ipsa, sed semper manere. Sic Plato, in Timæo: *Erat,* inquit, *et erit, non recte æternæ substantiæ assignamus;* quem imitati sunt Patres tum Græci, tum Latini, ut Nazianz., orat. 35 et 42; et Damasc., 2 de Fide, c. 1; et Eus., lib. 11 de Præp., c. 7; et sumitur etiam ex Dionys., c. 10 de Div. nominib., August., in Psal. 2: *Ego hodie genui te,* et concione 2 in Psal. 101, circa illa verba: *In generationem et generationem anni tui;* et Gregor., lib 16 Moral., c. 21; Anselmo, in Prosolog., c. 18 et sequentibus.

12. Dixi autem, *in re æterna, quantum ad ipsam spectat, non esse has differentias præteriti aut futuri*, quia quantum pertinet ad nos, id est, ad modum quo nos rem æternam concipere et de illa loqui possumus, etiam Deo attribui solent hujusmodi locutiones præteriti et futuri. Dicimus enim et Deum fuisse semper, et esse, et futurum esse, quia nos non concipimus rem æternam prout in se est, sed nostro modo, per comparationem ad aliquam successionem veram vel imaginariam. Sic ergo dicimus Deum fuisse, quia concipimus eum ut coexistentem tempori præterito; imo et ante hoc tempus reale, quod est in motu cœli, et ante quamlibet durationem apprehensam ut temporalem et finitam, concipimus fuisse Deum. Atque hoc modo apprehendimus totam æternitatem, quæ extitit usque ad hoc instans, tanquam spatium quoddam seu latitudinem fluentem sine principio, et in tota illa concipimus extitisse Deum, et idem proportionaliter est in futuro. Re tamen vera, in ipsa æternitate Dei nullus est fluxus, et consequenter nec præteritum aut futurum, sed per denominationem extrinsecam ex coexistentia nostri temporis, juxta modum concipiendi nostrum. Quocirca, cum in his differentiis præteriti et futuri soleat includi aliquid negativum cum affirmativo, Deo non tribuuntur ratione negationis, sed affirmationis tantum; in præterito enim (præsertim perfecto) cum dicitur aliquid fuisse, indicatur jam non esse, etsi aliquando esse habuerit; et e converso in futuro indicatur nondum esse, etsi aliquando habiturum sit esse. Deo autem ita fuisse tribuitur, ut semper esse intelligatur, et ita futurum esse, ut non sit de novo acquisiturus esse, sed in esse, quod jam habet, permansurus dicatur. Et quod dictum est de esse, intelligendum est de scientia, amore, et de aliis propriis et internis actibus seu perfectionibus Dei. Atque ex his satis videtur, quantum ad rem spectat, æternitatis ratio ejusque differentia a cæteris durationibus declarata.

SECTIO IV.

Includatne æternitas in sua ratione formali aliquem respectum rationis.

1. Solet autem a Theologis subtiliter ac metaphysice inquiri, an æternitas ut sic sit attributum omnino reale, vel aliquid rationis includat; et an sit omnino positivum, vel negationem includens. Multi enim putant æternitatem non solum in re non distingui ab esse divino (quod commune est omnibus attributis), sed etiam non posse ratione distingui, nisi quatenus includit aliquod ens rationis, non quod æternitas sit ens rationis (id enim constat esse falsum, cum sit realis duratio, et magna perfectio), sed quod aliquod ens rationis includat, prout a nobis concipitur, ut ratione distincta ab esse divino.

Prima opinio constituens æternitatem per relationem mensuræ.

2. Hoc autem duobus modis excogitatum est: prior est de relatione aliqua rationis; alter de aliqua negatione. Priorem modum secutus est Ferrariensis, 1 contra Gentes, c. 15; et alii recentiores Thomistæ super primam partem D. Thomæ, q. 10. Quibus favere videtur D. Thomas ibi, art. 1, ubi ait rationem æternitatis consistere in apprehensione uniformitatis ejus, quod est extra motum; et ibidem comparat illam cum tempore, cujus ratio consistit in numeratione prioris et posterioris in motu, sub qua ratione tempus aliquid rationis includit, ut sumitur ex Philosopho, 4 Phys., text. 134. Hanc autem relationem rationis explicant esse relationem mensuræ; nam Ferrariensis putat æternitatem ut sic esse mensuram divini esse, non quidem secundum rem, cum sit ipsum esse Dei, sed secundum rationem; hanc ergo relationem mensuræ, quæ rationis est, putat includi in ratione æternitatis, et per ipsam formaliter compleri. Favetque huic opinioni D. Thom. et alii Doctores, qui sæpe appellant æternitatem mensuram divini esse, ut patet ex Divo Thom., dict. quæst. 10, art. 2, ad 3. Ubi etiam declarat esse mensuram secundum apprehensionem nostram; et art. 3 idem repetit. Idem Albert., in 1, d. 8, art. 8; et Henric., in Sum., art. 31, q. 2. Alii vero ex Thomistis conveniunt cum Ferrariensi in hoc quod æternitas complectitur rationem mensuræ, quæ est relatio rationis; differunt tamen, quia non putant illam relationem intrinsece seu in recto includi in ratione æternitatis, sed tantum connotari in obliquo, quia æternitas est attributum reale, et ideo non potest per relationem rationis formaliter constitui.

Rejicitur superior opinio.

3. Verumtamen tota hæc sententia procedit ex falso fundamento, nimirum, quod ratio durationis constituatur per relationem men

ræ; inde enim intulerunt dicti auctores, am rationem talis durationis, nempe æternitatis. sitam esse in tali ratione mensuræ; at o, sicut assumptum falsum est, ut supra endimus, ita etiam consequens. Sed ex pria etiam ratione æternitatis ostendi pot. æternitatem non constitui per rationem nsuræ, imo nec proprie esse mensuram, notarunt Ocham, in 2. q. 13; et Gabriel, ?, dist. 2, q. 1, art. 3, dub. 1. Quia vel id elligitur de mensura passiva, vel activa; e activa, aut intrinseca ipsius Dei, aut exseca aliarum rerum. Hoc postremum dici potest, quia æternitas, licet possit esse nsura perfectionis aliarum rerum, non tam mensura quasi quantitativa durationis. neque intellectus divinus, ut per se con-, neque etiam noster potest uti divina nitate ad cognoscendum quantum creadurarit, quia est ad hunc usum improionata ipsa æternitas, tum propter infinin, tum etiam propter carentiam omnis ntitatis, sine qua, aut aliquo modo ejus, non concipimus hanc rationem mensuræ. de probatur altera pars de mensura ineca, quia si æternitas est mensura Dei, in eo mensurat? Dicunt frequenter dicti ores, mensurare durationem Dei; sed recte, quia duratio Dei est æternitas: si æternitas mensurat durationem Dei, nitas mensurat æternitatem; est ergo nitas mensura suiipsius, quia non est una æternitas; consequens autem est m, quia idem non est mensura suis.

Nec satis est si quis respondeat, idem sse mensuram secundum rem suiipsius, tamen esse mensuram secundum ratio-: contra hoc enim obstat, quod saltem supponi distinctio secundum rationem, num possit secundum rationem assumi nsura alterius; ac si quis dicat bonita-Dei esse mensuram misericordiæ ejus, nid simile; at vero æternitas et duratio on distinguuntur ratione, sed sunt omdem; ergo nec secundum rationem poater hæc fingi relatio mensuræ et men-; ergo non recte dicitur æternitatem nensuram durationis Dei. Et declaratur ipsa, quia nemo utitur æternitate ut ad cognoscendam durationem Dei, sed scendo æternitatem, formalissime coit durationem Dei. Alii apparentius diæternitatem esse mensuram divini esse, se quia cognoscendo vim æternitatis, cognoscimus quantum et quomodo duret divinum esse. Sed licet hic modus loquendi sit satis vulgaris, non videtur in rigore proprius, neque verus. Primo, quia esse non potest mensurari nisi aut in perfectione, aut in duratione; ergo vel hæc responsio coincidit cum præcedenti, quæ improbata est; vel loquitur de mensura perfectionis, et sic etiam est falsa; nam, eo modo quo potest excogitari ratio mensuræ inter perfectionem divini esse et æternitatis, potius divinum esse est mensura æternitatis, quam e contra, quia ex perfectione divini esse colligimus quanta sit perfectio æternitatis, ac si diceremus, perfectionem cujuslibet essentiæ esse mensuram perfectionis proprietatum ejus. Secundo, quia per æternitatem non cognoscimus quantum duret esse divinum, tanquam per mensuram, sed tanquam per formam (ut sic dicam) qua Deus constituitur durans; ut qui cognoscit subjectum esse summe calidum, quia cognoscit vim et energiam, seu gradus caloris ejus, non dicitur proprie uti calore ut mensura ad cognoscendum calidum, nisi, late loquendo, omnis cognitio per causam seu rationem constituentem vocetur cognitio per mensuram. Qua etiam significatione admissa, non potest ratio mensuræ constituere rationem talis formæ, sed supponit illam. Ut in præsenti supponitur æternitas ut formaliter constituens Deum in ratione sic durantis, et inde provenit ut cognoscendo æternitatem, cognoscamus quantum et quomodo duret Deus. Sicut etiam cognoscendo excellentiam divinæ sapientiæ, cognoscimus quantum et quomodo sapiat Deus, et tamen nemo propterea dicet sapientiam constitui per rationem mensuræ. Nullo igitur modo constituitur æternitas per rationem mensuræ active sumptam.

5. Atque hinc etiam concluditur non posse constitui per rationem mensuræ sumptam passive; nam si Deus esset mensurabilis ratione suæ æternitatis, qua mensura metiendus esset? Non æternitate, nam ostensum est æternitatem non esse mensuram activam Dei. Neque etiam tempore aut alia creata duratione, tum quia omnes sunt improportionatæ, cum sint inferioris rationis, et distent plus quam genere; tum maxime quia nec divinus intellectus potest uti tali mensura, ut per se constat, neque etiam creatus, quia vel uteretur tali mensura per solam applicationem seu comparationem simplicem, et hoc non, quia inter res adeo inæquales non potest sufficere talis mensurandi modus, vel

uteretur illa per repetitionem, ut per diem mensuramus annum; et hoc modo impossibile est metiri æternitatem, eo quod fine et principio careat. Et hæc est ratio a priori, ob quam æternitas mensurabilis non est, quia, scilicet, est infinita in ratione durationis; quod autem infinitum est, quatenus tale est, immensurabile est.

6. Dices : etsi non sit mensurabile mensura finita, potest tamen mensurari infinita per quamdam adæquationem ; ut si fuisset tempus ab æterno, per illud possemus mensurare infinitam durationem æternitatis; et nunc per comparationem ad illud tempus ut possibile, mensuramus nos et concipimus æternam Dei durationem. Respondetur : imo si tempus fuisset infinitum ab æterno, non possemus illud secundum se totum mensurare, sed tantum secundum partem, quod non cadit in æternitatem, quæ partes non habet. Cum ergo integra quantitas ipsius mensuræ seu temporis non esset nobis nota, sed ad summum confuse cognita, non possemus per illam mensurare æternitatem, sed solum possemus cognoscere, illa duo semper coextitisse, quod non esset mensurare unum per aliud, sed esset tantum ex cognitione extremorum cognoscere relationem coexistentiæ resultantem, quidquid illa sit, quæ, per se loquendo, diversa est a relatione mensuræ. Ille autem modus cognoscendi aut explicandi æternitatem per habitudinem seu coexistentiam ad infinitum tempus imaginarium, non spectat ad rationem mensuræ, cum tempus illud nihil sit, sed neque sit medium ad cognoscendam æternitatem, sed potius deservit ut per negationem omnis successionis uniformitatem æternitatis concipiamus, ut D. Thomas supra indicavit.

7. Ac denique, quidquid sit de illo modo concipiendi nostro, et quovis nomine appelletur illa coaptatio seu comparatio æternitatis ad infinitam successionem imaginariam, constat rationem æternitatis non consistere in eo quod cognoscibilis sit sub illo respectu ad successionem imaginariam, cum hoc sit valde extrinsecum et accidentarium illi. In quo hallucinatus est Gabriel supra, dicens æternitatem includere respectum coexistentiæ ad infinitam successionem veram vel imaginariam, attribuens ipsi rei modum concipiendi nostrum, quod est occasio erroris. Alias multa falsa tribueremus Deo, quoties instar creaturarum illum concipimus. Licet ergo æternitas revera talis sit, ut quantum est ex se sufficiens sit ad coexistendum infinitæ successioni, ejusque infinitas per hunc modum a nobis concipiatur aut explicetur, tamen in sua ratione non includit hos respectus, sive mensuræ, sive coexistentiæ tantum, sive in recto, sive in obliquo connotatos, cum omnes proveniant ex solo modo concipiendi nostro, qui extrinsecus est ipsi æternitati secundum se.

8. Et hinc etiam obiter constat æternitatem non proprie appellari mensuram divini esse; quod si interdum auctores graves ita loquuntur, usi sunt late nomine mensuræ, solumque intendunt significare, æternitatem esse quasi adæquatam et proportionatam durationem divini esse, in quo potius significant tale esse immensurabile esse, sicut est ipsa æternitas, vel sicut Deus, ut cognoscibilis a se, dicitur ab Augustino finiri a sua cognitione, quo loquendi modo solum significatur cognitionem esse æque infinitam, ac est ipsum cognoscibile.

Secunda opinio asserens æternitatem negation[e] compleri.

9. Alius modus explicandi ens rationis i[n]clusum in æternitate, est per negationem al[i]quam, quæ etiam est ens rationis. Hanc sen[]tentiam, quod æternitas includat negationem tenet Scot., Quodl. 6; et Cajetan., 1 part quæst. 10, art. 2, et multi alii. Tamen in n[e]gatione hac explicanda, est diversitas. Q[ui]dam enim putant illam esse negationem me[n]suræ, seu potius mensurabilitatis, ita ut æte[r]nitas formaliter dicat durationem immens[u]rabilem, atque in hoc sensu dicatur *intern[i]nabilis*, id est, quæ nulla mensura defin[iri] aut terminari potest. Sed licet verum sit æt[er]nitatem esse durationem immensurabile[m], non tamen puto hanc negationem formali[ter] importari nomine aut conceptu æternita[tis]. Primo, quia supra ostensum est ration[em] mensuræ aut mensurabilis non esse de f[or]mali ratione durationis ut sic, quod verum etiam in durationibus finitis, ut rationes factæ probant; ergo nec duratio infinita, q[uæ] est æternitas, constituetur formaliter per [ne]gationem mensuræ. Secundo, quia mens[ura] ad mensurabile formaliter dicit relation[em] rationis; aut ergo illa negatio est tantum [ne]gatio ejusmodi relationis quasi actualis hoc non, quia talis negatio est, hoc ipso q[uod] intellectus non concipit talem relationem intelligitur de negatione capacitatis seu [fun]damenti talis relationis; et hæc supp[onit] aliam negationem realem, quæ est neg

principii et finis; ergo potius illa includetur in ratione æternitatis, et illa magis significatur per illam vocem *interminabilis*.

10. Scotus ergo hanc negationem intelligit ormaliter includi in ratione æternitatis; sicut nim in attributo infinitatis includitur negaio termini perfectionis, ita in attributo æteritatis formaliter includitur negatio termini urationis. Quia vero carere principio et fine urationis communicari potest durationi innitæ, quæ non sit æternitas, addit Scotus anc negationem non solum esse actualis esitionis aut inceptionis, sed etiam negatioem capacitatis, seu possibilitatis desitionis, uæ negatio non convenit aliis durationibus. t propter hanc causam putat dictum esse a ion., cap. 5 de Divinis nominibus; *Deum se ævum ævorum, et regem sæculorum.* A qua ntentia non multum discrepat Cajetanus, um ait, æternitatem consistere in uniformite divini esse. Uniformitas enim nihil aliud se videtur quam carentia omnis varietatis successionis. Nam, ut ipsum nomen præ se rt, uniformitas nihil aliud est quam unitas forma, id est, in dispositione seu habitune rei seu in modo se habendi. Ut enim cte Cajetanus advertit, nomen uniformita analogum est, et latissime patet; nec som rebus permanentibus, sed etiam ipsi moi attribuitur; imo et ipsi difformitati, si iiformiter et cum proportione fiat; Deo aum per antonomasiam attribuitur perfectisna uniformitas in omni eo, quod concipitur r modum formæ seu perfectionis Dei, id t, in esse, in scientia, etc. Sicut autem unis negationem includit, ita et uniformitas. t enim quædam unitas contracta ad form; si ergo æternitas consistit in uniformtate divini esse, includit in suo conceptu m negationem, quam uniformitas dicit. de D. Thom., in 1, dist. 19, quæst. 2, a. 1, n est usus nomine *uniformitatis*, sed *unita-*, dicens, *permanentiam actus, secundum od intelligitur in ratione unius, esse de rane æternitatis.* Includit ergo, juxta hanc tentiam, æternitas negationem omnis sucsionis actualis et possibilis in toto esse rei rnæ; et sic includit negationem prioris et terioris, et negationem principii et finis, n solum actualis, sed etiam possibilis, quia is et principium esse non possunt nisi cum qua successione, saltem inter ipsum esse t non esse, vel e contrario, inter non esse t esse, quam etiam successionem negat iformitas divini esse. Includit denique negationem omnis successionis concomitantis in quolibet intrinseco actu, aut perfectione Dei, quia est uniformitas simpliciter in toto esse Dei; nam in eo includitur omnis forma, omnisque perfectio Dei.

11. Addidit vero ulterius Cajetanus, æternitatis rationem consistere in ratione uniformitatis, ut uniformitas habet rationem mensuræ; et ita videtur amplecti utramque sententiam positam, tam de negatione quam de relatione rationis. Sed rationes, quæ probant æternitatem non compleri per rationem mensuræ, probant etiam æternitatem non includere illam relationem simul cum negatione. Unde quoad hanc partem non amplectimur sententiam Cajetani.

Quæstionis resolutio.

12. Quoad alteram vero partem, existimo imprimis recte Cajetanum interpretari, D. Thom. dicentem, *rationem æternitatis consistere in apprehensione uniformitatis*, intelligendum esse non de apprehensione formali nostri intellectus, sed de objectiva, id est, de uniformitate apprehensa, seu quam nos apprehendimus in divino esse; non quod apprehensio nostra pertineat ad rationem æternitatis, id enim impossibile est; alias, nisi nos divinum esse apprehenderemus, aut per nostram apprehensionem aliquid ei attribueremus, in Deo non esset æternitas, quod ridiculum est. Propter quam rationem generaliter censeo, nullum ens rationis, quatenus pendet ex apprehensione nostri intellectus, includi posse in formali ratione æternitatis. Cum ergo D. Thomas mentionem facit apprehensionis uniformitatis, solum explicat rationem æternitatis per conceptum objectivum correspondentem nostræ apprehensioni, quando concipimus æternitatem.

13. Deinde existimo, hujusmodi uniformitatem et rationem æternitatis recte explicari per negationem superius declaratam. Neque inde fit attributum æternitatis non esse reale, aut non convenire Deo nisi per nostrum intellectum, quia illa negatio realis est eo modo quo potest hoc negationi convenire, id est, realem imperfectionem et successionem excludens. Sicut etiam simplicitas attributum reale est, quamvis negationem induat, et de duratione in communi supra etiam dicebamus optime per negationem explicari, quamvis permanentia durationis in re ipsa sit; at quo divina duratio simplicior est et permanentior, ac sibi semper similior, eo majori

ratione per negationem a nobis concipitur et explicatur. Denique esse a se, licet sit attributum Dei, et reale, tantum formaliter negationem independentiæ includit; at vero æternitas in suo conceptu includit, quod sit duratio simpliciter necessaria, atque adeo independens ab alia, ut etiam docuit D. Thomas, in 1, dist. 19, ubi supra. Sic igitur recte dicitur æternitas, quatenus attributum distinctum ab aliis est, aliquam negationem includere.

14. *Æternitas ab immutabilitate distincta est.* — Neque hinc fit ut attributum æternitatis cum attributo immutabilitatis confundatur; quanquam enim hæc attributa sint propinquissima, et ideo sæpe pro eodem usurpentur, ut videre licet præsertim apud Isidor., lib. 7 Etymolog., c. 1, et August., lib. de Natura boni, c. 39, tamen secundum rationem distinguuntur, etiam in negationibus quas includunt. Nam, sicut motus et tempus, licet in re sint idem, nihilominus ratione distinguuntur, ita negatio mutationis, quam dicit immutabilitas, secundum rationem distincta est a negatione successionis temporalis, seu omnis successionis durationis creatæ, quam includit æternitas.

15. Tandem censeo per hanc negationem circumscribi aut declarari a nobis perfectionem positivam divinæ durationis, quam perfectionem per æternitatem significamus. Hoc per se notum est ex omnibus similibus attributis Dei, et præsertim in attributo simplicitatis id supra explicuimus; omnes enim hæ negationes habent fundamentum in perfectione divina, quam nos neque adæquate, neque prout in se est concipere possumus; et ideo et pluribus et negativis conceptibus illam declaramus. Quæ autem sit illa perfectio positiva, quæ per hanc negationem explicatur, controverti solet; nam quidam aiunt esse solam intensivam perfectionem illius durationis, a qua provenit ut divinum esse et plenum ei immutabile sit, et consequenter ut nullam variationem aut definitionem in se possit admittere, atque ita sentit Scotus supra. Alii vero volunt esse infinitam perfectionem quasi extensivam, non quod in ipsamet æternitate sit extensio, sed quod in ea sit eminens quædam perfectio, ratione cujus ex se sit sufficiens ad coexistendum omni extensioni, quantacumque illa sit. Verumtamen dissensio est parvi momenti, et de modo loquendi; nam tota illa eminens perfectio unde æternitas habet vim coexistendi cuilibet successioni, quatenus positivum quid est, non aliud a perfectione intensiva divini esse, a qua provenit ut illud esse, simul et ex se atque immutabiliter habeat totam perfectionem suam, et in hoc consistit positiva permanentia omnino necessaria ipsius æternitatis, ratione cujus habet illam vim coexistendi. Et hæc sufficiant de æternitate, quantum ratione investigari potest.

SECTIO V.

Quid sit ævum, et quomodo a successivis durationibus distinguatur.

Variæ divisiones durationis creatæ, quibus supponitur ævum esse.

1. Post explicatam primam divisionem durationis, ac præcipuum membrum ejus, consequens est ut aliud membrum subdividamus, atque ita ad singulas durationes pertractandas descendamus. Duratio igitur creata dividi potest primo in permanentem et successivam; permanens dicitur, quæ tota simul perseverat absque partium successione; successiva autem dicitur, quæ non permanet, nisi quandiu una pars ejus alteri succedit. De qua priusquam subdivideretur, quæri posset an detur aliqua duratio creata vere permanens. Sed quia frequentius tractari hoc solet in speciali de ævo, ideo explicando rationem ævi, commodius generalis illa quæstio definietur. Dividitur ergo ulterius duratio creata permanens in durationem immutabiliter natura sua permanentem, quæ ævum appellatur, et in eam, quæ licet permanens sit, tamen ex se non habet permanentiam immutabilem, sed natura defectibilem, quæ duratio non habet commune nomen usu omnium receptum, ab aliquibus tamen vocatur instans discreti temporis, de quo dicemus in sectione sequenti; nunc ratio ævi explicanda est.

2. Et primo quod ad nomen attinet, supponendum est interdum accipi pro æternitate, quia in græco nomen non est diversum, interdum pro diuturna duratione, eadem ratione qua de æternitate idem diximus. Propri vero ex usu Theologorum sumitur pro du ratione rerum incorruptibilium. Quod erg sit aliqua duratio quæ merito ævum appe letur, supponendum est; id enim demonstr tum relinquetur, explicata essentiali ratior ipsius ævi prout significat durationem reru creaturarum incorruptibilium. Nam quod h res durent, evidens est, cum in suo es reali permaneant; habent ergo suam reale

rationem. Quod vero illa duratio sit dis-
ıcta a reliquis, ideoque merito nomine ævi
gnificetur, ex peculiari natura et modo es-
ndi talium rerum facile intelligi potest ; nstabit vero amplius declarata ratione ip-s ævi.

Sitne ævum duratio permanens.

3. *D. Bonaventuræ opinio.* — His ergo positis, imprimis inquiri solet an convenınter ævum sub genere permanentis duonis numeretur, id est, an vere sit pernens, nullaque in eo sit realis successio. qua re est opinio celebris D. Bonaventu- in 2, dist. 2, art. 1, quæst. 3, qui negat m esse durationem permanentem, etiamt duratio rei permanentis. Distinguit enim licem durationem : unam, quæ nullam essionem aut variationem habet, neque e, neque in esse cujus est duratio vel d mensurat (ut multi loquuntur), vel quod ro modo concipiendi afficit, seu formaliconstituit in ratione durantis, et hanc disse æternitatem. Aliam, quæ et in se et o esse cujus est duratio, habet succesem et varietatem, et hanc vocat tempus. n vero quasi mediam, quæ in se quidem ationem et successionem habet, non ta- in illo esse cujus est duratio. Quod si inıs quomodo possit in duratione esse vas, si non est in esse, respondet Bonaven- quia idem esse potest continue fluere a rincipio, sicut lumen a sole. Aliter enim it) egreditur lumen a sole quam aqua nte ; nam aqua continue egreditur a , ita tamen ut semper alia et alia ma- lumen vero idem manens continue litur e sole ; unde, licet in esse luminis sit varietas, tamen in egressu ejus a est continuitas et successio. Ita ergo git in omni esse creato respectu Dei ; ita ratione emanationis continuæ esse a Deo, potest in duratione ejus esse va- . etiamsi non sit in ipso esse. Hanc opim nullus fere Scholasticorum secutus uamvis Scotus et Richardus, infra ci- probabilem eam censeant. Aureolus qui, ut ex Capreolo supra refereba- censuit de ratione durationis ut sic successionem, a fortiori idem diceret ratione rerum incorruptibilium, si tan ævis veram durationem admitteret.

Opinio Bonaventuræ suadetur.

4. Inde primum potest hæc opinio fundari generali ratione, scilicet, quia nulla creata duratio ut sic potest esse omnino permanens. Quod probatur, quia nulla est duratio quæ non recipiat magis et minus secundum extensionem durationis; ergo nulla est quæ non sit quanta et extensa successive. Probatur consequentia, quia inter res indivisibiles, ut tales sunt, non potest intelligi comparatio secundum magis et minus. Antecedens vero patet, quia comparando Angelos inter se, verum est dicere æqualiter durasse; comparatione vero Dei minus durasse ; comparatione autem hominum vel rerum corruptibilium plus durasse. Imo, si Deus nunc Angelum de novo crearet et conservaret, minus durasset, quam alii, qui jam creati sunt, et si aliquem ex creatis annihilaret, minus ille durasset quam cæteri.

5. Secundo, id præcipue probat Bonaventura, quia repugnat durationi creatæ esse totam simul, quoniam alioqui simul in ea essent præsens, præteritum et futurum, sicut sunt in æternitate ; hoc autem est impossibile ; ergo. Sequela videtur manifesta, quia si illæ differentiæ essent successivæ in duratione creata et non simul, jam non esset illa duratio permanens, cum non habeat partes simul, sed unam post aliam ergo, ut duratio permanens sit, necesse est ut illæ tres differentiæ, quæ a nobis concipiuntur ut distinctæ et habentes inter se ordinem, in tali duratione simul et indivisibiliter sint. Minor autem seu falsitas consequentis probatur, quia alias impossibile esset talem durationem semel existentem, non semper esse, quod convenire non potest durationi creatæ, ut certissimum est; nam saltem per divinam potentiam potest non esse ; sequela vero patet, nam impossibile est facere, ut quod fuit, non fuerit, vel ut quod est, in sensu composito non sit pro eodem instanti in quo supponitur esse ; ergo, si aliqua duratio creata talis est, ut in duratione de præsenti simul includat fuisse et futurum esse, impossibile est quin si semel supponatur esse, etiam fuerit et futura sit. Rursus si in ipso esse includit fuisse et futurum esse, non includit hæc intra aliquos definitos terminos; nulli enim assignari possunt, cum talis duratio semper possit magis et magis durare ; ergo talis duratio includit semper fuisse, semperque futuram esse ; ergo, sicut postquam supponitur esse de præsenti, non potest pro illo præsenti non esse, ita etiam non potest non semper esse, seu fuisse, ac futuram esse, quia in illa supposi-

tione de præsenti æque includitur suppositio totius præteriti, totiusque futuri.

6. Unde ulterius et consequenter infert Bonaventura, talem durationem necessario debere esse infinitam in actu, in ratione durationis. Patet sequela, tum quia illa duratio actu includit semper durare, et quidquid in præsenti vel futura duratione concipi potest; at hoc est infinitum in genere durationis; ergo. Tum etiam quia hodierna duratio Angeli potest etiam esse cras et postridie, et sic in infinitum; vel ergo nunc habet actu durationem crastinam, et omnem aliam, et sic habet actu infinitam durationem; vel solum habet hodie in potentia crastinam durationem et sequentes, et ita fit, illam durationem non esse permanentem, neque totam simul, quandoquidem est in potentia, ut successione durationis augetur.

7. Ultimo id confirmat S. Bonaventura testimoniis Sanctorum, qui ubique significant, divinæ æternitati proprium esse totam simul esse absque successione præteriti et futuri; sentiunt ergo id non posse communicari durationi creatæ. Antecedens probatur a Bonaventura ex Hieronym., epist. 186 ad Marcel., dicente : *Tantum Deus est, qui non novit fuisse aut futurum esse;* sed ea verba non reperiuntur ibi, reperiuntur tamen in Glossa ordinaria, Exod. 3, quæ illa sumpsit ex Isidor., lib. 7 Etymolog., c. 1. Sed est notandum Isidorum non ponere illam exclusivam *tantum*, ita ut cadat in Deum, et excludat omnem creaturam, sed ita ut cadat in esse Dei, et excludat fuisse vel futurum esse ; sic enim ait Isidorus : *Deus autem tantum esse novit, fuisse vel futurum esse non novit;* quo sensu nullam fere vim habent illa verba in præsenti. Glossa tamen, a qua videtur Bonaventura illa sumpsisse, in prædicto sensu illa protulit, et videtur Isidorus eumdem intendisse; nam prius dixerat id convenire Deo, quia immutabilis est, et postea subdit, solum Deum esse incommutabilem. Eadem locutio sumi potest ex August., lib. 9 Confess., c. 10. Præterea affert Bonavent. Anselm. in Prosolog., c. 20, ubi in hoc ait æternitatem Dei superare æternitatem creaturarum, quod æternitas Dei est tota præsens, creatura vero nondum habet de sua æternitate, quod venturum est, sicut jam non habet quod præteritum est. Possumus præterea addere Augustinum, quem contra se affert Bonavent., lib. 11 Confess., cap. 14; in eo tamen favet, quod ait : *Præsens, si semper esset præsens, nec in præteritum transiret, jam non esset tempus, sed æternitas.* Scotus item similia fere verba affert ex Boet., 1 de Trinitat., *scilicet, quod tantum divinum nunc idem semper perseverat; nam nostrum semper fluit.*

Secunda sententia opposita, et vera.

8. Secunda sententia huic contraria est communis Theologorum ; eam tenet D. Thomas, 1 p., quæst. 10, art. 4 et 5, et Quodlib. 10, art. 4 ; Capreol., in 2, dist. 2, quæst. 2 ; Cajetan. supra, et alii Thomistæ. Et in eamdem inclinant Richard., 2, dist. 2, art. 1, quæst. 3 ; et Scot., quæst. 1 ; et Gabr., quæst. 1 ; Durand., quæst. 3 ; Ocham, in 2, quæst. 20. Eamdem tenet Alens., 1 part., quæst. 12, memb. 9, a. 3 ; Albertus, de Quatuor coævis, quæst. 2, art. 6 ; Henric., Quodl. 5, quæst. 12 ; Ægid., in tract. de Mensura Angelor. Et hæc sententia mihi videtur vera et certa ; ut tamen fundetur, et argumenta in contrarium facta dissolvantur, distinctius explicare oportet tum rem ipsam, tum modum concipiendi nostrum, ex quo oritur modus loquendi, qui sæpe est occasio errandi, attribuendo rebus id quod solum est in modo apprehensionis nostræ, quod in præsenti quæstione maxime cavendum est.

Notationes ad resolutionem quæstionis.

9. Igitur imprimis distinguere oportet veram et realem successionem ab imaginaria seu concepta. Ut enim sæpe dictum est, spatium seu intervallum illud, quod nos ut coexistens toti æternitati apprehendimus, per modum cujusdam successionis a nobis cogitatur; tamen in re nihil est, nec veram successionem realem habere potest. Unde de illo nunc non est sermo, quia illud non est intrinseca duratio alicujus rei; neque etiam coexistentia ad illud potest duratio successiva appellari, nisi in ea sit intrinseca et realis successio. Tum quia illa non est vera et realis coexistentia, sed ita concepta ac si esset, tum maxime quia ex coexistentia solum resultat extrinseca denominatio, quæ potest esse successiva, sine reali et intrinseca successione in re denominata. Ex hoc igitur modo concipiendi nostro præcise sumpto ad summum habetur, concipi a nobis durationem per modum successionis; hic vero inquirimus an vere et realiter in ævo sit.

10. Deinde considerandum est dupliciter posse a nobis intelligi successionem : unam negativam seu privativam ex parte alte

ꞏtremi; alteram positivam ex utraque parte. ıppono enim successionem veram esse non ꞏsse nisi inter duo, quæ aliquo modo sint re ipsa distincta; nam successio vera non t, nisi quando unum jam non est, sed fuit; ꞏiud vero vel est, vel futurum est. Sicut auꞏm non potest idem secundum idem esse et ꞏn esse, ita non potest in eodem secundum ꞏm esse vera successio. Oportet ergo ut ꞏccessio vera sit, aut inter duo entia, aut ꞏer duas partes ejusdem entis, vel actionis, t motus, vel certe inter esse, et non esse ısdem rei. Et hanc ultimam voco successioꞏm privativam ex parte alterius extremi, ꞏæ non est propria successio in ipsa re poꞏiva, sed solum per respectum et habitudiꞏm ad privationem sibi oppositam.

11. *Conservatio rei creatæ propriam habet ꞏdalem durationem.* — Tandem, quoniam ꞏnaventura distinguit inter esse rei creatæ, ꞏconservationem ejus, advertendum est ex ꞏtis in superioribus de causa efficiente, conꞏvationem esse veram efficientiam et acꞏıem ex natura rei distinctam a termino esse conservato per illam, quo fit ut ipꞏıet conservatio, sicut est modus quidam ꞏlis distinctus in re a forma seu entitate ꞏservata, ita etiam habeat suum proprium ꞏ modale (ut ita loquar) simili modo disꞏtum ab esse termini seu rei conservatæ, ꞏa doctrinam generalem superius traditam ꞏesse existentiæ rei creatæ.

ꞏ2. Ex quo ulterius necessario infertur, in ꞏservatione rei, et re conservata, duas esse ꞏıtiones ex natura rei distinctas. Patet ꞏıo ex dictis sect. 1, quia duratio in re non ꞏnguitur ab existentia perseverante; ergo, ꞏt sunt duæ existentiæ ex natura rei disꞏæ in conservatione et re conservata, ita durationes. Secundo, quia conservatio ꞏter durat, et similiter res conservata forꞏter durat, et hæc non durat formaliter ꞏillam, quia nihil durat per aliquid ex naꞏ rei distinctum a se et sua essentia, ut ꞏa probatum est; ergo unaquæque durat ꞏsuam propriam durationem. Et inde fit ꞏmutata conservatione, et consequenter ꞏn duratione ejus ablata, res conservata ꞏaliam actionem possit eadem perseveraꞏ eodem esse, et in eadem permanentia ꞏıdi, atque adeo in eadem intrinseca duꞏne. Denique, sicut comparatur actio ad ꞏinum, ita duratio actionis ad durationem ꞏini; habent ergo in re eamdem distincꞏm.

Prima assertio.

13. Dico jam primo: impossibile est in aliqua re esse positivam successionem veram et realem, nisi in aliquo esse existentiæ talis rei sit realis successio et varietas. Debent autem hæc cum proportione sumi; nam si in ipsa entitate rei dicitur esse successio, etiam erit in esse entitativo (ut sic dicam) ejusdem rei; si vero successio sit in aliquo modo rei, etiam in esse modali erit successio; si vero sit in aliquo accidente, similiter erit successio in aliquo esse accidentali. Atque hoc sensu dixit D. Thom. (et merito) implicare contradictionem, esse in aliquo successionem absque variatione in esse, seu (quod idem est) absque innovatione in esse, videlicet, si hæc duo cum proportione sumantur, ut declaratum est. Nec fortasse Bonaventura vult huic assertioni contradicere; non enim sine causa distinxit esse a conservatione, ut illam successionem attribuere posset alicui rei vel modo reali, quem forte non negaret habere suum proprium esse modale; alioqui nihil esset distinctum ex natura rei ab alio; unde non magis posset esse in illo successio quam in alio. Ratio autem conclusionis est, quia realis successio positiva non est nisi in aliqua re aut modo positivo; ergo necessario esse etiam debet in esse talis rei aut modi. Patet consequentia, qaia res non distinguitur a suo esse, nec etiam modus a suo proportionali esse. Secundo, quia duratio et existentia idem in re sunt; ergo si in duratione reali est successio realis, etiam in aliqua existentia reali debet esse realis successio. Denique idem ostendi potest inductione: nam si in substantia rei est successio, etiam in esse substantiali; si in operatione, etiam in esse operationis, et sic de cæteris, ut magis constat ex sequentibus.

Secunda assertio.

14. *Duratio aliqua etiam creata caret omni successione.* — Hinc ulterius infero, et dico secundo: non solum durationi ut sic, verum etiam nec durationi creatæ repugnat ut sit permanens, carensque vera et intrinseca reali successione. Probatur aperte ex dictis, quia non repugnat dari esse existentiæ, in quo nulla sit realis varietas aut successio, ut de divino esse est certissimum et evidentissimum; ergo non repugnat dari durationem, in qua nulla sit realis varietas aut successio. Patet consequentia, quia illud esse suam intrinsecam durationem habet, ut præcedenti

sectione ostensum est; et in duratione non potest esse varietas, si non sit in esse; ergo. Idemque discursus applicari potest ad durationem creatam, quia non repugnat dari esse creatum, in quo nulla sit varietas et successio; et illud habet suam intrinsecam durationem, cum vere ac realiter permaneat in esse; ergo in illa duratione nulla erit intrinseca et realis successio, cum hæc inseparabilis sit a variatione ipsius esse cujus est duratio, ut ostensum est. Antecedens autem hujus rationis tam est evidens, quam notum est dari entia creata, permanentia multo tempore absque ulla variatione in esse, vel substantiali, vel aliquo accidentali, quod quidem in rebus incorruptibilibus, de quibus nunc agimus, evidentior est. Et si Bonaventura consequenter loquatur, non potest negare hanc assertionem; nam ipse concedit in esse substantiali cœli aut Angeli non esse successionem, quia in eo non est mutatio nec variatio, solumque ponit successionem in conservatione illius esse; ergo jam admittit aliquod esse creatum, in cujus permanentia intrinseca nulla sit successio; ergo necessario admittere debet aliquam durationem creatam, in qua non sit successio, nam ostendimus, durationem ipsius esse distinctam esse a duratione conservationis.

15. Dico tertio : duratio rerum incorruptibilium quantum ad esse earum, quæ ævum nominatur, est permanens absque ulla intrinseca variatione, vel successione reali quam in se habeat, vel in esse cujus est duratio. Hæc conclusio sequitur manifeste ex præcedentibus, eamque præter Scholasticos supra citatos, videtur docuisse August., 12 de Civit., c. 15, ubi discrimen constituit inter substantiam, seu (ut ipse loquitur) immortalitatem Angelorum, et operationes eorum, quod in his est successio præteriti et futuri, non vero in illa. Ex ipso etiam ævi nomine colligi potest, propterea attributum esse huic durationi, quia in hoc quamdam similitudinem habet cum æternitate, quod permanentiam habet, et intrinsecam immutabilitatem. Propter quod dixit August., lib. 83 Quæst., 19, *id quod immortale est interdum appellari æternum, quamvis minus proprie.* Ratio autem est evidens ex dictis, quia impossibile est in duratione esse realem successionem, nisi etiam sit in illo esse, cujus est duratio; sed in esse rei incorruptibilis nulla est successio, ut etiam Bonaventura concedit; ergo neque in duratione. Major probata est supra, et declaratur amplius ex motu et duratione ejus; inde enim illa duratio, quæ est tempus, habet successionem, quod motus in suo esse successionem etiam habet. Propter quod recte dixit Aristoteles, 4 Physic., cap. 12, et 5 Metaph., c. 13, extensionem aut successionem temporis oriri ex successione in motu quantum ad esse ipsius motus: ergo, e contrario, ubi in ipso esse rei nulla est successio, neque etiam in duratione ejus.

16. Præterea confirmatur eadem major, quia vel duratio et esse considerantur prout in re sunt, et sic sunt idem absque distinctione in re; ergo non potest intelligi durationem habere realem successionem, et non esse; nam hæ sunt proprietates oppositæ, scilicet, esse permanens et successivum, quæ non possunt eidem rei, prout eadem est, convenire. Vel consideratur duratio ut ratione distincta ab ipso esse; et sic concipitur vel per modum mensuræ ipsius esse (ut multi loquuntur), vel per modum cujusdam accidentis afficientis ipsum esse; ergo debet concipi ut proportionata ipsi esse; ergo, si esse concipitur ut indivisibiliter permanens, mensura vel accidens ejus debet concipi ut indivisibile, et carens realibus partibus, quas necessario requirit realis successio. Tandem ubi idem est effectus formalis, eadem est forma; sed quamdiu res idem omnino esse sine variatione retinet, idem est durans ac permanens in esse; ergo etiam duratio est omnino eadem; sicut ergo esse est idem sine variatione partium, ita et duratio.

17. Dices, quamvis esse non varietur, quia non augetur, variari tamen durationem, quia hæc fit major, atque ita etiam variari effectum formalem durationis, quia, licet sit idem durans, tamen est magis ac magis durans. Sed, ut dicemus solvendo argumenta, in hac locutione est æquivocatio; nam illud *magis ac magis*, dicit solam denominationem extrinsecam per modum concipiendi nostrum, non reale augmentum. Alioqui, si pars durationis additur durationi, ergo vel adveniente una parte, alia prior transit et desinit esse, vel simul permanent posteriores partes durationis cum prioribus. Primum intelligi non potest; nam si esse Angeli idem omnino semper permanet, ita ut nihil in eo transeat aut esse desinat, seu inveteretur, quomodo potest aliquid durationis transire ac perire, cum duratio non sit nisi permanentia in esse? Item, quia tam incorruptibilis est duratio sicut ipsum esse; ergo non m

gis potest desinere secundum partes duratio, quam esse, nec magis potest assignari causa illius transitus aut desitionis. Secundum etiam non est intelligibile, quia in nulla duratione potest simul manere nisi aliquid indivisibile secundum successionem; quod si aliquid successive factum contingit aliquando simul manere, accidentaria illi est talis successio, neque postea permanet ut successivum est, sed ut de se est permanens; ergo, si tota duratio, quæ a principio creationis usque nunc facta est in Angelo, in hoc nunc realiter manet tota simul, illa secundum se non includit successionem; ergo neque est successive facta; nulla enim est causa aut necessitas talis successionis; fuit ergo a principio tota in Angelo. Eo vel maxime, quod intelligi non potest quomodo duratio, quam nunc habet Angelus, habeat partes prius et posterius factas, cum nec ex parte subjecti, nec per modum intensionis aut extensionis permanentis possit illas habere. Non ergo potest intelligi successio aut variatio in duratione esse angelici, nisi etiam sit in ipso esse.

Quarta assertio.

18. *In Angeli conservatione et duratione ejus non est ulla successio.* — Dico quarto : in conservatione Angeli et duratione ejus nulla est etiam realis successio aut variatio ; unde etiam ex hac parte duratio Angeli est ævum natura sua invariabile. Hæc conclusio probari primo potest, quia impossibile videtur variari actionem, nullo modo variato termino, aut principio, aut aliqua alia conditione ad agendum requisita; sed nihil horum variatur in continua Angeli conservatione ; ergo illa continuitas actionis non est per variationem, neque per successionem partium actionis, sed per simplicem permanentiam ejusdem indivisibilis actionis ; ergo in esse illius actionis non est realis successio ; ergo neque in duratione ejus, juxta principia jam demonstrata. Major probatur, quia si omnia rei principia sunt eadem, non potest res variari. Minor autem etiam est nota ex dictis, quia terminus illius actionis est esse talis rei, in quo non est varietas, ut etiam Bonaventura concedit ; agens vero est idem, scilicet Deus, et cum eisdem conditionibus, ut per se constat.

19. Responderi potest, non repugnare variari actionem circa eumdem terminum, et ideo posse etiam conservationem ipsam esse continue successivam, etiamsi terminus ejus omnino idem sit. Quæ responsio est consentanea iis quæ supra diximus de causa efficiente et de actione, ubi ostendimus posse eumdem effectum una actione fieri, et altera conservari.

20. Sed circa hanc responsionem multa dicenda occurrunt. Primum est, etiamsi consideremus continuationem conservationis esse posse, vel etiam esse per variationem in sola actione, et non in termino ejus, non evitari, quin saltem duratio ipsius termini sit absque variatione, atque ita illa erit ævum, de quo agimus. Assumptum patet, tum quia ipsa duratio rei, quæ conservatur, in re ipsa est terminus actionis conservativæ ut sic ; nam conservatio tendit directe, ut res permaneat in esse, quod habet formaliter per durationem ; ergo si in termino conservationis non est varietas, nec etiam erit in duratione illius termini. Imo, etiamsi quis contendat durationem rei non esse formalem terminum conservationis, sed consequi ad esse, quod est terminus ejus, nihilominus non est cur neget tam invariabilem esse durationem sicut ipsum esse. Sicut etiam intellectus, qui consequitur terminum creationis et conservationis, invariabiliter semper est idem, etiamsi conservetur illa actione variabili; cur enim, si terminus primarius dicitur esse invariabiliter idem, etiamsi conservatio successive continuetur, non erit etiam eadem omnino duratio, et quælibet alia proprietas, quæ intrinsece comitatur talem terminum ?

21. Deinde dicitur, etiamsi demus conservationem ejusdem rei permanentis posse fieri a Deo per continuatam actionem successivam propter libertatem talis agentis, non tamen id fieri posse a causa naturaliter agente, et conservante rem, quia in hujusmodi causa, nulla potest ratio afferri, ob quam mutet seu variet actionem; quod efficaciter probat ratio facta, quia ibi concurrunt omnia principia determinantia tale agens ad hanc actionem ; ergo non potest naturaliter actio variari, nisi intercedat voluntas primæ causæ.

22. Ex quo ulterius dicitur, esto demus non esse necessarium, saltem posse Deum, eadem actione indivisibiliter permanente, conservare hujusmodi rem, cujus oppositum videtur supponere Bonaventura ; alias nihil posset ex necessaria continuatione conservationis colligere. Quod autem id sit possibile, et in voluntate Dei positum, patet, quia si omnia principia actionis considerentur, non

postulant variationem, sed potius permanentiam et identitatem; si vero ipsa actio secundum se spectetur, non repugnat illi hujusmodi indivisibilis permanentia, neque in se habet unde postulet variationem. Utrumque patet, quia illa actio indivisibilis est, sicut terminus ejus; ergo non magis ei repugnat permanentia invariabilis, quam termino, neque habet unde postulet variationem partium, cum partes non requirat. Atque hinc ulterius addo, non solum posse Deum per hujusmodi actionem rem hujusmodi conservare, sed etiam talem modum conservationis magis esse connaturalem, atque adeo debitum naturis rerum, quia natura ex se abhorret variationem, quando ex aliquo naturali principio necessaria non est. In omni enim variatione intervenit aliqua desitio, saltem ipsius actionis, vel partis ejus, quæ quantum ad id potest dici aliqualis corruptio; natura autem omnem modum desitionis vel corruptionis vitat, quantum potest.

23. Unde tandem potest confici ratio, quia actio creativa rei incorruptibilis est etiam natura sua incorruptibilis, quia nullum habet intrinsecum principium desitionis; ergo ex sola Dei voluntate corrumpi aut transire non debet; eadem ergo permanet semper dum res conservatur. Propter quod diximus superius, creationem et conservationem, per se loquendo, non esse distinctas actiones, sed eamdem indivisibiliter permanentem. Sic ergo satis probatum relinquitur, non solum esse rei incorruptibilis conservatæ a Deo, sed etiam esse ipsius conservationis esse invariabile, et consequenter utriusque durationem esse permanentem et invariabilem.

24. Ultimo ad majorem abundantiam addo, videri impossibile, conservationem rei permanentis et indivisibilis fieri actione successiva et continua, ut Bonaventura sentit. Potest quidem in conservatione ejusdem omnino rei intercedere variatio actionum discreta, ut objecto superius posita sumit ex iis quæ supra tradidimus. Voco autem successionem discretam, illam quæ est inter duas actiones totales, quarum una antecedit, et illa recedente, altera loco ejus succedit circa eumdem terminum; quomodo lumen ab una lucerna factum, illa recedente, ab altera conservari potest distincta actione. Quam successionem appello discretam, non quia inter illas duas actiones aliqua mora temporis intercedat, alias secunda actio non esset conservatio, sed nova productio; sed quia illæ duæ actiones, cum sint indivisibiles, non sunt partes unius continuæ actionis, sed utraque est actio totalis, et una alteri immediate succedit, ut paulo inferius dicemus de instantibus angelicis. Hinc vero ostenditur probabiliter non posse illam actionem conservativam fieri per continuam successionem. Quia actio creativa Angeli, verbi gratia, una actio totalis et indivisibilis est, et ideo necessario fit tota simul, nec magis potest fieri per partes, quam ipsemet Angelus; ergo non potest variari per partes, sed si varietur tota actio, in aliam totalem simul commutanda est; ergo non potest continuari conservatio per successionem continuam, sed vel per indivisibilem permanentiam ejusdem actionis, vel ad summum per successionem discretam et immediatam totalium actionum.

25. Ex utroque autem modo ulterius sequitur, ad conservationem continuam rei necessarium esse ut interveniat actio, quæ secundum coexistentiam ad nostrum tempus omnino invariata duret per aliquod tempus, quod est præcipue intentum. Declaro hanc ultimam illationem quantum ad alteram partem; nam quantum ad aliam clara est; nam si res conservetur eadem indivisibili actione invariata, in illa erit duratio permanens, ut intendimus. Si vero conservatio continua sit per immediatam successionem actionis, aut prima actio intelligitur existere in rerum natura per solum indivisibile instans nostri temporis, aut tota illa invariabilis permansit per aliquod tempus. Si hoc posterius detur, id est quod intendimus. Si autem dicatur primum (quod non est impossibile, saltem de potentia Dei), necessarium tunc est ut ali[a] actio conservativa immediate subsequens in[-] trinsece incipiat esse per coexistentiam a[d] tempus nostrum, quia in nostro tempor[e] immediate post instans non est aliud instan[s], sed tempus; ergo alia actio conservativa ne[-] cessario debet eadem invariabilis permane[re] per aliquod tempus nostrum, quod intend[i]mus. Patet consequentia, quia cum illa act[io] incipiat coexistendo tempori nostro, et in[-] sit indivisibilis, non potest tota coexiste[re] toti tempori, et pars ejus parti; ergo de[bet] tota coexistere toti, et tota singulis partib[us]; et hoc ipsum est invariabiliter durare coe[xi]stendo tempori variabili. Non recte igitur Bonaventura ex necessitate conservatio[nis] continuæ intulit successionem in ipsa cons[er]vatione, cum et possit fieri sine ulla succ[es]sione per indivisibilem permanentiam ej[us]

lem indivisibilis actionis, et non possit fieri espectu termini indivisibilis ac permanentis er propriam successionem continuam ; sed i aliqua successio aliquando intervenire po-est, necessario debet esse discreta, et in ea liqua pars necessario esse debet actio ali-ua invariabiliter permanens per aliquod empus nostrum, ut ostensum est.

Ultima assertio.

26. Dico ultimo : nulla est duratio creata a in se permanens, quin respectu oppositæ rivationis seu negationis sit capax succes-onis quasi privativæ. Sensus horum verbo-um jam declaratus est ; veritas autem hujus ssertionis patet, quia nulla est duratio crea-, quæ non possit habere initium et finem, ltem per extrinsecam potentiam ; non dici-r autem duratio habere initium, nisi quan-) habet esse proxime post non esse ; neque nem, nisi quando post esse transit ad non se ; ergo in omni duratione creata habet cum hic transitus a non esse ad esse, vel) esse ad non esse ; sed in hoc solum tran-tu consistit prædicta successio respectu ter-ini oppositi, quam privativam appellamus ; go nulla est duratio creata quæ non sit ca-x talis successionis. Dices : ergo nulla est uratio creata quæ omnino sit permanens, od est contra dicta ; et sequela patet, quia ualiscumque successio minuit seu tollit om-modam permanentiam. Respondetur primo gando sequelam de permanentia intrinse-a ; illa enim successio privativa non est pro-ria et intrinseca, sed solum per habitudinem d extrinsecum seu oppositum terminum, et leo non minuit intrinsecam permanentiam, e qua in superioribus assertionibus locuti su-us. Unde dicitur secundo, hanc successio-em non opponi permanentiæ, sed intrinse-æ necessitati, seu stabilitati permanentiæ, tque ita solum sequitur, nullam durationem reatam, esse ita permanentem, ut habeat ab ntrinseco necessitatem simpliciter perma-endi in esse, quod verissimum est, et nullo odo repugnat iis quæ hactenus diximus ; no est fundamentum ad solvenda argumen-a in contrarium facta, et quæ fieri possunt. ludque probat optime illa ratio, quam Bo-aventura insinuat, quia nulla est duratio reata quæ non pendeat ex conservatione, et eluti continua emanatione a Deo, qui potest onservationem illam, seu emanationem sus-endere. Hinc vero non sequitur emanatio-em illam, aut durationem, quæ per illam conservatur, esse successivam intrinsece, sed solum esse talem, ut possit ei succedere non esse, vel ipsa succedere post non esse.

Argumentis contrariæ sententiæ satisfit.

27. *Primo.* — Ad primum ergo argumentum, quod erat Aureoli, respondetur, si duratio omnino permanens dicatur, id est, omni ratione immutabilis in permanentia, sic verum est nullam durationem creatam esse omnino permanentem ; falso tamen id attribuitur durationi ut sic, cum divina duratio sit illo modo permanens. Si vero dicatur omnino permanens, quæ non habet intrinsecam et positivam successionem, sic non solum de omni duratione in communi, sed etiam de omni duratione creata falso negatur, esse posse hoc modo permanentem. Et ad probationem respondetur, omnes illas comparationes, quibus una duratio permanens dicitur major alia, vel (quod idem est) unam rem permanentem magis durare quam aliam, si rem ipsam spectemus, verificari non secundum majorem vel minorem extensionem positivam, sed secundum prædictam successionem negativam, secundum nostrum autem modum concipiendi mensurari per ordinem ad aliquam successionem veram vel imaginariam, et ideo etiam explicari terminis illis comparativis ad quantitatem pertinentibus.

28. Declaro singula. Nam cum duo Angeli, verbi gratia, dicuntur æqualiter durasse, nihil amplius significatur nisi simul habuisse esse, vel incepisse, et neutri eorum successisse non esse post receptum esse. Cum vero dicitur unus plus durare quam alius, significatur unum habuisse esse post non esse, altero permanente sub non esse, si inæqualitas sit ex parte initii ; si vero sit ex parte finis, significatur, in altero factam esse successionem in non esse post esse, cum in altero facta non sit. Atque ita in re per illas comparationes non significatur vera quantitas aut extensio in illis durationibus, sed diversa aut eadem habitudo ad oppositam negationem seu privationem. Quia vero nos non concipimus hæc indivisibilia prout in se sunt, illa mensuramus per coexistentiam ad nostrum tempus, ideoque illam rem dicimus magis vel minus durare, quæ majori vel minore tempore coexistit, et quæ non coexistit tempori, sed soli instanti, non tam dicitur proprie durare, quam duratione inchoare.

Unde unam ex his durationibus vocamus majorem, minorem, aut æqualem alteri, non per intrinsecam successionem et comparationem, sed per extrinsecam denominationem ad majus, vel minus, vel æquale tempus nostrum.

29. Proprie vero loquendo, licet hæ locutiones et comparationes fiant inter durationes permanentes distinctas, non tamen comparando eamdem durationem ad seipsam; ut divina duratio non est major hodie quam fuit heri, nec minor quam erit cras, quia neque illi in se aliquid durationis est additum, neque aliquam carentiam durationis aut existentiæ habuit illa duratio in una differentia temporis potius quam in alia. Nec refert quod Deus nunc hodie coexistit diei hodierno, cui heri non coexistebat; nam etiamsi id admittamus (est enim controversum), solum sequitur, in alio extremo auctam fuisse durationem, et ab illo sumi novam denominationem extrinsecam in alio extremo, non vero ejus etiam durationem crevisse. Unde, licet coexistentia possit dici major vel minor, non tamen ipsa duratio in seipsa, quia coexistentia includit extrinsecam denominationem, duratio autem minime. Comparatione autem aliarum durationum non potest æternitas dici minor, quia nunquam potest non esse quando aliæ sunt; neque etiam potest dici æqualis, quia et perfectione excedit, et de facto semper extitit, aliis etiam non existentibus. Unde major aliqua ratione dici potest, non tantum secundum perfectionem, sed etiam quia aliquando habuit illa esse, quando aliæ non habuerint; secundum proprietatem autem comparationis in extensione vel quantitate, nec major nec minor dici potest, ut ex dictis constat, sed indivisibiliter et eminenter continet omnem extensionem aliarum durationum, sive existentium, sive possibilium.

30. *Objectio diluitur.* — Dices : unus et idem Angelus, vel etiam Deus plus duravit hodie quam heri; ergo eadem duratio ad seipsam potest dici major nunc, quam antea fuerat. Respondetur, illam locutionem, in antecedente sumptam, esse impropriissimam, et attributam Deo, esse in rigore falsam, quia ipse Deus in se non plus duravit, sed ex parte alterius extremi dici potest plus temporis durasse cum Deo, seu coextitisse Deo; hinc vero per extrinsecam denominationem commutata est locutio, quæ extendenda non est, sed declaranda vel corrigenda. Respectu vero Angeli, vel cujuscumque rei creatæ habet minorem improprietatem illa locutio, quia Angelus ita duravit heri et hodie, ut simpliciter potuerit durare heri et non hodie, non tantum per denominationem extrinsecam, scilicet, quia potuit aliud extremum non coexistere, sed quia intrinsece privari potuit propria duratione pro die hodierno, etiamsi hesterno illam habuerit; et ita, dum illa hodie non privatur, dici potest aliquo modo plus durare, non per augmentum durationis, nimirum, quia ipsa in se facta sit major, sed quia illa eadem longiori tempore conservata est, et in eo non est destructa, etiamsi potuerit destrui.

Solvitur secundum argumentum, et varia incommoda, quæ in eo inferuntur.

31. Ad secundum, quod est Bonaventuræ fundamentum, negatur assumptum, nimirum, repugnare durationi creatæ esse totam simul. Ad probationem respondetur non tam proprie dici affirmative, in duratione permanente esse simul præteritum et futurum, quam negative, in ea non esse præteritum neque futurum, sed tamdiu esse, quamdiu permanet. Duobus enim modis potest attribui hujusmodi durationi permanenti fuisse vel futuram esse. Uno modo intrinsece per propriam existentiam; alio modo, extrinseca denominatione per alterius coexistentiam. Priori modo non sunt in hac duratione, *fuisse* aut *futurum esse;* ergo nec simul in ea esse possunt, quia quæ non sunt, quomodo erunt simul? Antecedens patet, quia in tali duratione intrinsece et per propriam existentiam nihil præterit, nihilve de novo advenit; ergo in ea intrinsece et secundum propriam existentiam non est fuisse nec futurum esse. Posteriori autem modo non sunt simul in tali re esse, et fuisse, ac futurum esse, sed successive, juxta successionem alterius rei coexistentis, a qua sumitur illa denominatio etiam successive; quamvis in re denominata non sit intrinseca successio, ut supra in æternitate declaratum est. Neque ex probatione sequelæ, quæ in illo argumento adducitur, aliud haberi potest, nisi quod talis duratio caret intrinseco præterito et futuro.

32. Ex hoc autem non sequuntur inconvenientia, quæ ibi inferuntur in probanda falsitate consequentis. Primum erat, quod tali duratio semper esset ex necessitate; hoc autem non sequitur, quia talis duratio licet tota sit præsens dum est, tamen, ut sit, pendet e

voluntate alterius, et ideo absolute non ex necessitate semper est. Item hinc fit ut, licet talis duratio non sit capax intrinsecæ successionis positivæ, tamen possit succedere pposito termino, seu privationi sui esse. Et dem modo solvitur aliud inconveniens ibi tum, nimirum, quod talis duratio semel tens non possit annihilari; non enim sequitur, ob eamdem causam, quia, licet duratio permanens, non tamen necessaria; et licet in ea intrinsece non sit futurum, tamen includit positive actu et simul esse in tota duratione futura possibili. Tertium inconveniens erat, quod talis duratio sit infinita, quod etiam non sequitur, sed solum quod sit indivisibilis, et si sit ævum, quod sit incorruptibile. Verum autem est hanc durationem talem esse, ut ipsamet sine ılla additione vel augmento apta sit et sufficiens ad coexistendum in infinitum durationi successivæ, aut veræ aut imaginariæ, quam sufficientiam totam simul habet a primo momento quo incipit existere. Quod si hæc ocetur infinitas, erit tantum secundum uid, quam admittere non est inconveniens; on est tamen infinitas simpliciter, etiam in atione durationis, eo quod non includat actu ılem vim seu virtutem in durando, ut ex ecessitate in se contineat indivise omnem xtensionem durativam quantumvis infiniım; et ideo melius dicitur hæc duratio esse ltioris ordinis ab omni duratione successiva el corruptibili, quam quod sit infinita. Atque a satisfactum est toti fundamento Bonavenıræ, quatenus in ratione nititur; ex dictis hoc et in priori argumento solvi facile ossunt multa alia, quæ hic multiplicari possnt; ea vero omitto, quia sunt sophismata, rocedentia solum ex locutionibus fundatis nostro modo concipiendi, quo intellecto, recte etiam expositis significationibus terinorum, ut jam declaratæ sunt, facillimam ıbent solutionem.

Ad Patrum testimonia.

33. Ad testimonia Patrum respondetur rimo, fere ea omnia verificari posse ratione utationis et successionis realis in accidentiıs et operationibus, quam secum simul adittit ævum creatum, non autem æternitas vina. Unde cum Glossa dicit solum Deum n nosse futurum esse aut fuisse, sufficienter telligitur, quia Deus neque in esse, neque scientia, neque in aliqua alia perfectione vit fuisse vel futurum esse, sed tantum esse. Unde etiam fit ut respectu scientiæ illius dicantur omnia alia esse præsentia, et non futura, neque præterita, quia semper eodem modo illi objiciuntur, ut in suis durationibus objective præsentia. At vero res creatæ, quantumvis permanentes in sua substantia, habent fuisse vel futurum esse in suis operationibus. Ex quo fit ut Angelus, verbi gratia, per scientiam suam respiciat res alias ut præteritas, vel ut futuras, et quod ad intuendas illas, aliquo modo pendeat ex reali præsentia, et existentia earum, de quo alias. Et eodem modo possunt facile exponi verba Anselmi, et Augustini, et Boetii. Secundo, possunt exponi dictæ locutiones Sanctorum de permanentia, quæ excludat successionem etiam respectu carentiæ realis existentiæ seu durationis. Est enim proprium æternitatis Dei, ut non possit vel succedere post non esse, vel ei succedere non esse, quod non potest convenire durationi creatæ, ut satis declaratum est. Atque hoc modo recte dicitur solus Deus immutabilis, non solum quantum ad operationes, sed etiam quantum ad ipsum esse substantiale; omnis enim creatura etiam in substantia sua mutabilis est, saltem per extrinsecam potentiam. Quapropter etiam æternitas, prout in immutabilitate fundatur, est propria Dei, et excludit peculiarem illam successionem, vel saltem capacitatem illius successionis, qua non potest creatura carere.

Objectio inquirens an possint in eadem re variari durationes.

34. Una vero supra superest objectio: nam si Deus potest Angelum, postquam realiter duravit, annihilare, etiam poterit illum, quem annihilavit, iterum reproducere; interrogo ergo an duratio, quam ille Angelus prius habuit, et quam posterius recipit, sit una et eadem, vel distincta; quidquid enim horum dicatur, repugnabit aliqua ex parte doctrinæ traditæ. Nam si illa duratio est eadem, sequitur primo, in eadem duratione Angeli esse prius et posterius in re; nam prius fuit ille Angelus creatus, quam annihilatus, et prius annihilatus, quam iterum productus; ergo de primo ad ultimum prius talis Angelus fuit creatus quam recreatus; ergo prius habuit durationem per creationem quam per recreationem; ergo in illa eadem duratione est prius et posterius in re, quæ cum non possint intelligi in eadem re indivisibili, sequitur plane durationem illam esse extensam et di-

visibilem. Et confirmatur, nam si duratio est eadem, ergo et actio, qua reproducitur, erit eadem cum ea qua prius fuit productus, et consequenter etiam duratio actionis erit eadem; consequens autem non videtur intelligi posse, tum ob argumentum factum, quod hic applicari potest, tum etiam quia alias sequitur posse Deum reproducere eumdem numero motum in eodem mobili per idem spatium, et consequenter posse etiam reproducere idem tempus. Si vero dicatur ibi esse duplex duratio in Angelo, sequitur multiplicari durationes in eodem esse et consequenter esse aliquam distinctionem ex natura rei inter durationem et esse, cum una duratio separetur a tali esse, et alia de novo adjungatur. Sequitur deinde dari successionem aliquam in duratione, cum non sit in esse, nam inter illas duas durationes est successio prioris et posteris, cum tamen esse sit idem indivisibiliter.

Responsio, in qua pars negans defenditur.

35. Respondetur, aliquos sentire utroque modo posse Deum reproducere illum Angelum, scilicet, vel cum eadem numero duratione, vel cum distinctis secundum numerum. Sed hæc sententia recte improbatur rationibus factis contra posterius membrum. Unde dicendum censeo, talem Angelum necessario esse reproducendum cum eadem numero duratione; sicut enim impossibile est eamdem rem numero, semel corruptam vel annihilatam, iterum reproduci cum alia existentia numero distincta, quia hæc non distinguitur ex natura rei ab entitate rei, ita fieri non potest ut eadem res numero, cum sua existentia iterum producatur, cum diversa numero duratione, quia duratio et existentia non distinguuntur a parte rei. Et ad primam objectionem in contrarium respondetur, illam esse unam et eamdem durationem quasi bis repetitam, et ideo non esse inconveniens eamdem ut prius productam, esse priorem seipsa ut posterius reproducta, vel, nostro modo concipiendi, propter coexistentiam ad prius et posterius in nostro tempore, vel melius, propter successionem, quæ in eo casu intervenit inter esse et non esse, et rursus inter non esse et esse. Illa enim annihilatio, quæ interposita fuit inter conservationem et recreationem, successionem illam effecit inter eamdem durationem prout bis factam interposita annihilatione. Neque inde fit illam durationem esse extensam, aut habere partes, quia illa successio non est continua, sed discreta; successio autem discreta esse potest inter indivisibilia, et per divinam potentiam esse potest ejusdem indivisibilis ad seipsum, si bis repetatur interposita privatione, seu suspensione ejusdem esse. Quod autem hoc verum sit, probare possumus, quia quod nos dicimus de duratione, alii sunt necessario dicturi de ipso esse talis Angeli, quod sine controversia est unum et indivisibile, et nihilominus est prius creatum, et posterius reproductum.

36. Ad alteram confirmationem respondetur, utroque modo posse fieri iteratam creationem illius Angeli, scilicet, per iterationem ejusdem actionis, et per actionem distinctam; in neutro enim modo est repugnantia, et ita ex voluntate Dei pendet, quod alterutro fiat, ut jam iterum in superioribus diximus. Si ergo recreatio fiat per actionem distinctam, habebit etiam diversam durationem a duratione prioris actionis. Neque est necesse, si duratio termini sit eadem, durationes actionum non distingui, quia esse termini est unum et idem, etiamsi fiat vel conservetur per diversas actiones. Si vero reproductio fiat iterata eadem numero actione, etiam in ipsa actione reproducetur eadem indivisibilis duratio; neque hoc est majus inconveniens, quam quod idem esse cum eadem indivisibili duratione reproducatur. Nec censeo esse inconveniens, quod ibi infertur de reproductione ejusdem numero motus; existimo enim posse fieri a Deo, si sit in eodem mobili, seu ad eumdem numero terminum, ut etiam in superioribus tactum est, et latius in 3 tomo tertiæ partis. Quid autem dicendum sit de tempore, dicam inferius.

SECTIO VI.

An ævum essentialiter differat ab aliis durationibus permanentibus et creatis.

1. Hactenus solum explicatum est genus proximum, ut sic dicam, ævi; nunc ad complendam rationem ejus, superest declaranda propria differentia, qua ab aliis creatis et permanentibus durationibus distinguitur, et in suo esse constituitur. Suppono enim dari alias durationes permanentes ab ævo distinctas, ex dicendis sectione sequenti.

Prima sententia.

2. Qui ergo in ea sunt sententia, ut existiment durationem formaliter constitui sub ratione mensuræ, putant rationem ævi com

pleri per hoc quod est duratio permanens mensurans esse rerum incorruptibilium creatarum. Ita fere loquuntur communiter Theologi, S. Thom., 1 p., q. 10, art. 5 et 6; et ibidem Cajetan., et alii Thomistæ; Capreol., in 2, dist. 2, q. 2, a. 1, ubi consentit etiam Scot., quæst. 2 et 3; et Richard., art. 1, q. 1 et 2; et Th. de Argentin., q. 1, art. 4; et quoad hanc partem de ratione mensuræ concordat Bonaventura, quæst. 1 et 2; et Alens., Albert., et Ægid. superius citati. Hæc autem sententia intelligi potest aut de mensura extrinseca tantum, aut tantum de intrinseca, aut de utraque simul. Primo modo defendere illam videntur Thomistæ, atque etiam Scotus, qui hac ratione dicunt, unum tantum esse ævum, quod mensurat esse omnium rerum incorruptibilium, esseque in suprema substantia creata et incorruptibili. In quo solum imitati sunt proportionem quamdam ad temporalia, et mensuram eorum; in his enim tantum est una extrinseca mensura durationis, quæ in motu cœli, tanquam in primo et nobilissimo, esse censetur, et sub illa habitudine constitui in ratione temporis. Addit vero Scotus, durationem cujuscunque Angeli superioris respectu inferioris esse mensuram ejus, atque ita consequenter usque ad ultimam substantiam incorruptibilem, ex quo fit ut omnes substantiæ incorruptibiles præter ultimam habeant durationem quæ sit ævum, et e converso omnes habeant mensuram sui esse, præter supremam.

3. Secundum autem dicendi modum videtur sequi Ægidius; putat enim ævum esse mensuram intrinsecam, atque ita in unaquaque substantia incorruptibili esse proprium ævum; mensuram autem extrinsecam non ponit in ipsis æviternis, sed in æternitate. Tertiam vero explicandi rationem habet Argentina; putat enim ævum indifferens ad intrinsecam et extrinsecam mensuram, atque ita in singulis æviternis multiplicari, ut mensuram intrinsecam eorum, et in uno supremo esse ut in mensura extrinseca cæterorum. Et hunc etiam dicendi modum tenent aliqui Thomistæ, sed alio sensu; aiunt enim unum tantum esse ævum in supremo æviterno, illud vero esse extrinsecam mensuram inferiorum, intrinsecam vero ipsius supremi Angeli

Improbatur opinio præcedens.

4. Hæc sententia juxta fundamentum a nobis superius positum defendi non potest. Ostendimus enim durationem ut sic non constitui ex ratione mensuræ; ex quo fit, ut nec talis duratio constitui possit in ratione talis durationis propter determinatam relationem mensuræ, nam differentiæ essentialiter contrahentes debent per se ac formaliter contrahere seu determinare divisum. Quod ulterius potest in præsenti confirmari et amplificari. Et primo, quod ratio ævi non possit consistere in ratione mensuræ intrinsecæ, probatur, quia in re non distinguitur ab illo esse, respectu cujus appellatur mensura intrinseca; ergo non vere dicitur ejus mensura, quia mensura vera et realis debet esse distincta in re a mensurato, ut supra ostensum est. Et hæc ratio probat etiam non posse consistere rationem ævi in utraque mensura simul, extrinseca scilicet et intrinseca, neque etiam indifferenter in qualibet earum, nam ex vi rationis factæ omnino excluditur talis mensura intrinseca secundum rem. Nec vero dici potest esse mensuram secundum rationem, tum quia nulla est mensura secundum rationem, nisi saltem secundum rationem et distinctionem conceptuum sit medium cognoscendi quantitatem alicujus, vel per modum quantitatis, quod hic habere non potest locum, ut patebit facile applicando superius dicta de duratione in communi, et de æternitate, et a fortiori constabit etiam ex his quæ statim dicemus. Tum maxime quia hujusmodi mensura secundum rationem est tantum secundum denominationem rationis; ratio autem ævi, quatenus est essentialiter talis duratio, est intrinseca rebus, et independens ab extrinseca cognitione. Atque hæc ratio convincit etiam, propriam differentiam ævi non posse consistere in sola ratione mensuræ extrinsecæ, quia ratio durationis intrinseca est rei duranti, ut supra probatum est, nam rem durare non est denominatio extrinseca, sed intrinseca; ergo etiam sic durare non potest esse aliquid extrinsecum. Et similiter durare non dicit aliquid respectivum, sed absolutum. Denique rationes superius factæ hic habent locum consimili proportione, et ideo breviter hæc attingimus.

5. Addo vero ulterius, non solum non consistere propriam et essentialem rationem ævi in hujusmodi mensura extrinseca, verum etiam tale genus mensuræ non videri posse habere locum in æviternis secundum se consideratis. Quod primum declaro per comparationem ad tempus, nam in duratione motus, quæ extensionem habet, facile intelligi-

tur, posse unam durationem per aliam mensurari in sua latitudine durativa, et ideo in duratione motus locum habet distinctio de duratione intrinseca, vel mensura extrinseca, et de appellatione temporis sub una vel altera ratione, ut infra declarabimus. At vero in ævo secundum se nulla est intrinseca extensio, aut latitudo durativa, et ideo, licet detur ævum intrinsecum, quod est intrinseca ac propria duratio uniuscujusque rei incorruptibilis, non tamen videtur talis duratio capax mensurationis per extrinsecam mensuram indivisibilem, et ideo nec ratio talis mensuræ activæ extrinsecæ in eo rerum ordine locum habet.

6. Quod primum ostendo hac generali ratione, quia indivisibile ut indivisibile non est mensurabile; sed ævum ut sic est quid indivisibile; ergo ævum ut sic non est mensurabile: ergo neque in ævis potest esse aliquod ævum, quod sit cæterorum extrinseca mensura, nam mensura et mensuratum correlativa sunt, unde ablato uno, etiam alterum auferre necesse est. Major patet, quia non est mensurabile nisi quantum, vel ad modum quanti, ex 10 Metaph.; aut si aliter de mensura est sermo, æquivoce utimur terminis; indivisibile autem ut sic neque est quantum, nec ad modum quanti sumitur. Et declaratur hoc amplius, nam si unum ævum est mensura alterius, aut id intelligitur de mensura perfectionis, aut de mensura permanentiæ aut durationis in esse, neque occurrit alius modus mensuræ, qui ad has res possit accommodari. Ex illis autem duobus modis prior est extra rem, quia illa ratio mensuræ non est propria durationum, sed in quolibet genere rerum locum habet, nam etiam essentia suprema in aliquo genere est mensura inferiorum essentiarum, et existentia existentiarum, et sic de cæteris attributis, quæ inde non accipiunt specialem rationem aut denominationem præter relationem rationis. Ac deinde, ut hoc modo habeant locum mensura et mensurabile, non consideratur res ut omnino indivisibilis, sed ut habens aliquam latitudinem perfectionis, secundum quam magis vel minus accedit ad perfectionem mensuræ.

7. Posterior autem modus mensuræ intelligi non potest inter durationes indivisibiles secundum se, seu prout indivisibiles sunt, quia si duo Angeli, verbi gratia, in duratione comparentur, solum dici possunt æqualiter durare, quatenus simul incipiunt existere, et unus non desinit existere absque alio; quæ relatio non est proprie mensuræ ad mensurabile, sed coexistentiæ mutuæ, quia non est relatio disquiparantiæ, sed æquiparantiæ, qualis est relatio coexistentiæ, vel æqualitatis. Cujus etiam signum est, quia, licet unus illorum sit perfectior alio, tamen quoad mutuam habitudinem æqualitatis in durando, æque inter se pendent, tam in esse quam in cognosci. Neque enim cognita duratione superioris Angeli, per illam cognoscitur, an alter æqualiter duraverit, nisi alterius duratio cognoscatur, et quod fuerint creati simul, et neuter sine alio fuerit annihilatus; quoad hanc ergo æqualitatem non intervenit ibi propria ratio mensuræ. Si vero contingat inæqualitas durationis inter Angelos, illa solum in hoc consistit, quod vel unus prius fuit creatus, vel prius annihilatus quam alius; posito autem illo casu, nemo potest metiri per ævum Angelorum quantum fuerit intervallum durationis inter unum Angelum et alium, quia ipsum ævum in se indivisibile est, et eodem modo permanet, sive illud intervallum parvum fuerit, sive quantumvis magnum; ergo non potest per ipsum ævum cognitum, ut per mensuram, cognosci quantum fuerit illud intervallum; ergo non potest cognosci quantum duraverit magis alter illorum Angelorum, sed id cognoscendum est vel simplici intuitu et comprehensione sine ulla mensura, vel per mensuram nostri temporis.

8. Et ratio est, quia illud intervallum secundum se nihil est, et ideo non potest cognosci ut majus et minus, nisi in quantum majus et minus nostri temporis in eo fit, aut fieri potest. Per indivisibilem autem durationem hoc notificari non potest, quia indivisibilis duratio tota est aut esse potest in toto illo intervallo, et in qualibet parte ejus, et in quolibet alio majori illo, et ideo non est apta ad mensurandum quantitatem ejus. Atque eadem ratione per indivisibile ævum nemo potest metiri quantum alius Angelus duraverit, si illud, *quantum*, sumatur ad modum extensionis et latitudinis durativæ; sic enim non potest ipsum ævum concipi ut quantum, nisi per habitudinem ad intervallum, in quo est vel esse potest successio temporis, ad quod, ut dixi, indifferens est quodlibet indivisibile ævum, ut possit in quolibet hujusmodi intervallo et in qualibet ejus parte totum existere; ergo non potest esse apta mensura quæ certos nos reddat de prædicta quantitate durationis.

Quæstionis resolutio.

9. Dicendum ergo est, propriam ævi diffe- ntiam, qua in sua specie durationis con- ituitur, et ab aliis distinguitur, in hoc con- stere, quod dicit durationem permanen- m, natura sua immutabilem seu necessa- um. Ita Cajet., 1 p., quæst. 10, art. 5 et 6, uem alii recentiores sequuntur, et sumitur iam ex doctrina D. Thomæ, qui distinguit vum ab æternitate, ex hoc, quod in se non mittit successionem, adjunctis autem ope- tionibus eam admittere potest; utrumque im intelligendum est secundum intrinse- m capacitatem naturalem. Et quamvis illud cundum non sit de formali ratione ævi, est nen cum illa necessario conjunctum ex tura rei, et ideo per illud explicatur. Con- t autem hæc assertio, nam imprimis dura- rerum creatarum incorruptibilium habet rinsecam immutabilitatem, quamvis de- ndentem. Probatur, quia talis est duratio, isi esse; sed esse harum rerum est in- ruptibile, et ex se necessarium, quamvis omni modo, quia dependens est, ut in erioribus est tractatum; ergo duratio ea- ejusdem ordinis est, ejusdemque immu- ilitatis. Rursus per illam differentiam dis- uitur ævum ab æternitate, ut supra de- atum est, tanquam deficiens a perfectione ; a cæteris autem permanentibus dura- ibus differt tanquam excedens illas, quo- n ipsæ ab intrinseco mutabiles sunt. Quam rentiam, essentialem esse manifestum , nam dependens et independens plus m genere differunt; corruptibile autem incorruptibile saltem differunt genere, e Aristotele.

0. Dices : quamvis hæ differentiæ indi- t satis diversitatem essentialem, non ta- videtur per eas explicari formaliter ac prie specifica et essentialis ratio ævi, nam differentiæ generales sunt, vel inter turam et Deum, vel inter substantias tas inter se. Respondetur primo, cum tio in re non differat ab esse, mirum est quod per eas differentias distingua- quæ ipsum esse primo ac per se faciunt rsum. In ipso autem esse primo absolu- icto, prima ac præcipua differentia et di- itas est, quod sit pendens vel dependens; sse autem creato, una ex differentiis es- lalibus et genericis est, quod sit corrup- e, vel incorruptibile. Deinde dicitur, illam differentiam optime declarari for- malem rationem constitutivam ævi in esse talis durationis, nam cum duratio ut sic for- maliter dicat permanentiam essendi, quæ per illam negationem existendi sine destructione declaratur, optime ex intrinseco modo talis permanentiæ et inclusionis talis negationis, propria ratio durationis constitui et specifi- cari intelligitur. In re autem ab intrinseco immutabili est specialis modus permanentiæ in essendo, nam est (ut ita dicam) essentia- liter permanentior, et habet negationem de- sitionis magis intrinsece conjunctam, ideo- que optime per illam differentiam propria ratio ævi constituitur. Habetque hæc diffe- rentia fundamentum in Patribus, qui per sta- bilitatem rationem ævi describunt. Vide Ba- sil., lib. 2 cont. Eunom.; August., lib. 83 Quæstionum, quæst. 19 et 72; Anselm., in Prosolog., c. 50; Boet., libr. 3 de Consolat., metro 9.

Corollarium ex superiori resolutione de mul- tiplicatione et varietate ævorum.

11. Atque ex his intelligitur primo, hu- jusmodi ævum multiplicari in rebus æviter- nis juxta earum numerum; sicut enim mul- tiplicantur existentiæ, ita et durationes, quia in re non distinguuntur, ut sæpe dictum est. Item, quia duratio est intrinseca rei duran- ti; ergo in unaquaque re durante est sua intrinseca duratio; ergo in unaquaque re incorruptibili est suum intrinsecum ævum. Sed quæres an, sicut multiplicatur ævum ad multiplicationem rerum, ita etiam æque dis- tinguatur ac ipsa res; id est, an in Angelis specie differentibus sit etiam ævum specie diversum, vel tantum numero; multis enim videtur non oportere esse tantam distinctio- nem in ævo, quanta est inter res vel exis- tentias quarum est duratio, quia, licet in gradu perfectionis essentialis differant quoad esse, tamen in modo permanendi in esse ha- bent eamdem uniformitatem et specificam convenientiam. Imo sunt qui existiment, tantam esse hanc similitudinem in modo per- severandi in esse, ut etiam in cœlis et An- gelis dicant, ævum esse ejusdem speciei, quanquam illorum duratio materialis sit, ho- rum vero spiritualis, quod videtur indicare D. Thomas, 1 p., q. 10, art. 6, ad 2. Sicut successio motus, vel duratio temporis ejus- dem speciei esse videtur in omnibus moti- bus, etiamsi alias in suo esse motus ipsi spe- cie differant, vel etiam genere, ut materia- lis vel spiritualis intensio. In contrarium ve-

ro est, quia si duratio in re ipsa non distinguitur ab existentia, non apparet quomodo existentiæ possint esse specie diversæ, et nihilominus durationes esse ejusdem speciei. Deinde, comparando spirituales substantias ad materiales incorruptibiles, modum habent incorruptibilitatis nobiliorem et longe diversum, nam illæ sunt incorruptibiles propter simplicitatem et actualitatem substantiæ suæ, hæ vero propter nexum indissolubilem inter partes ex quibus componuntur; unde altiorem modum immutabilitatis et permanentiæ habent substantiæ spirituales quam corporales, quantumvis incorruptibiles. Cuius etiam argumentum est, quia dependentiam habent a paucioribus causis; carent enim materiali, et consequenter etiam formali causa; unde etiam carent partibus mutuo inter se dependentibus.

12. Quare non dubito quin saltem in his sit essentialis differentia in ipso ævo. Nec D. Thomas dixit hæc esse ejusdem speciei sub hac ratione, sed solum mensurari eadem mensura, ad quod satis est quod sint ejusdem generis, si tamen ille modus mensuræ inter æviterna reperiri potest. Proportionali autem modo videtur, quod sicut Angeli differunt specie in suis simplicibus entitatibus et existentiis, ita etiam differant in modo immutabilitatis quem habent, conjunctum cum aliqua mutabilitate; ex qua conjunctione D. Thomas venatur naturam ævi; est autem unus Angelus mutabilior alio secundum specificam diversitatem, nam quo Angelus est superior, eo habet simpliciores motus, magisque uniformes; habebit ergo simplicius et permanentius ævum. Multoque majori ratione distinguetur ævum animæ rationalis ab ævo Angelorum, et ævum materiæ primæ a cæteris omnibus tanquam infimum omnium substantialium. Quantum ergo ad id, quod duratio ævi positive dicit in re æviterna, seu quantum ad fundamentum illius negationis, quæ indicatur in uniformitate ævi, non dubito quin intercedat specifica diversitas; negatio autem ipsa substantialis variationis dici potest esse ejusdem rationis in omnibus; quid vero de tempore sentiendum sit, infra dicam.

13. Ex quo ulterius addo, non solum in diversis substantiis incorruptibilibus multiplicari et diversificari ævum, sed etiam in substantia et accidentibus ejus incorruptibilibus; nam de corruptibilibus secus est, ut inferius dicemus. Probatur, quia non est dubium quin in hujusmodi substantiis aliqua sint accidentia incorruptibilia, nimirum, illa quæ ex natura rei manant et conjuncta sunt cum essenti[a] rei, vel naturali necessitate illi insunt, et no[n] habent contrarium, neque est ulla naturali[s] via per quam possint illis privari. Hujusmo[di] est lux, verbi gratia, in sole, et intellect[us] in anima vel Angelo, et alia hujusmodi. De[i]nde certum est, sicut hæc accidentia habe[nt] proprias existentias, ita etiam habere intri[n]secas durationes sibi proportionatas, et a su[is] existentiis minime in re distinctas; ergo i[n] unoquoque ex his accidentibus est durati[o] distincta a duratione substantiæ. Denique quod illa duratio sit ævum, patet ex ration[e] ævi superius declarata, quia illa duratio e[st] permanens, et natura sua immutabilis in ess[e] talis entitatis, quamvis et ab alio pendeat, [et] alioqui habere possit adjunctam variationem vel in propria operatione, vel saltem in ali[is] accidentibus ejusdem subjecti; ergo talis du[]ratio vere comprehenditur sub ævo. Erit au[]tem hoc ævum accidentale, quoad suam p[o]sitivam essentiam, magis diversum a sub[]stantiali, quam unum substantiale ab alio, [ut] a fortiori constat ex dictis.

Difficultas de duratione visionis beatificæ.

14. Sed hinc oritur Theologica difficulta[s], nam sequitur vel traditam definitionem æ[vi] non esse completam, vel visionem beatifica[m] durare etiam per ævum. Sequela patet, na[m] in illa visione est etiam duratio intrinsec[a] quæ licet accidentalis sit, tamen est ita pe[r]manens, ut in se nullam variationem ab i[n]trinseco admittat, etiamsi ab intrinseca cau[sa] pendeat; convenit ergo ei tota definitio æv[i]; ergo vel non est sufficienter tradita, v[el] illa etiam duratio ævum est. Hoc autem po[s]terius membrum consequentis repugnat r[e]ceptæ sententiæ Theologorum, dicentium v[i]sionem beatam mensurari non ævo, sed æte[r]nitate participata, ut patet ex D. Thoma, 1 p., q. 10, art. 5, ad 1, et opusc. 36, c. 1; Caj[etano] et Capreolo, et aliis Thomistis supra citat[is]. Sed nihilominus Scot., in 2, dist. 2, q. 4, [et] in 4, dist. 49, q. 6, admittit secundam parte[m] illius consequentis, ob rationem factam, q[ua] sententia supposita, cessat difficultas; con[ce]ditur enim, omnem durationem, cui data de[fi]nitio convenit, esse ævum.

15. Et addere possumus, has sententias [in] re non esse contrarias, etsi in nominibus es[se] videantur, vel quia ipsum ævum, æterni[tas] participata merito dici potest; sic enim A[u]gust., lib. 83 Quæstionum, q. 23, dicit anima[m]

ationalem sua immortalitate participare di-inam æternitatem, solumque Deum esse er se æternum, alia vero participatione qua-am. Vel certe, magisque ad mentem D. homæ, quia licet illa duratio in communi tione ævi conveniat, tamen, quia superna-uralis est, et suo modo divini ordinis, per ntonomasiam nomen æternitatis participatæ ieretur.

Exponitur D. Thomæ sententia de unitate ævi.

16. Alia objectio posset fieri contra doctri-am traditam, ex alia D. Thomæ, quæ vide-r omnino contraria, in 1 p., q. 10, art. 6, bi definit, tantum esse unum ævum, quod t in supremo Angelo, quem D. Thomas pponit esse unum tantum individuum in ecie sua, sicut est unum tempus in primo otu universi, qui est motus cœli. Respon-o, D. Thomam ibi considerasse ævum sub tione primæ mensuræ, quæ in unoquoque nere una est, qua cætera sub illo genere ntenta mensurantur. Nos autem imprimis n intelligimus in ævo aliam rationem men-ræ, præter eam quæ esse potest in ratione rfectionis, de qua etiam concedimus sim-citer esse unam, quamvis respective in qua-let hierarchia vel ordine Angelorum, su-emus possit dici mensura aliorum, et, inter llos, empyreum vel primum mobile res-ctu inferiorum. Imo, sub ea consideratione, am æternitas Dei est mensura omnium orum, ut Ægidius posuit, quod est verum mensura perfectionis, et suprema in toto dine durationum; loquendo autem de men-ra suprema et homogenea intra latitu-nem ævi, optime dicitur hujusmodi ævum se unum tantum, et esse in supremo Angelo.

17. Verumtamen nos non ita loquimur de , sed sub absoluta ratione durationis, nam i ratio mensuræ perfectionis, ut dixi, non bet peculiarem rationem in durationibus t ævo, magis quam in aliis rerum generi-s aut perfectionibus. De mensura autem rationis quantum ad permanentiam, et mo-m latitudinis, quæ concipitur, jam diximus lium ævum ut sic posse proprie habere ionem mensuræ, et ideo neque sub ea ra-ne potest ævum habere unitatem. Statim ro occurrebat inquirendum, si ævum non test ævo metiri quoad durationem, qua ensura metiendum sit. Sed hoc explica-ur commodius infra, cum de tempore emus.

SECTIO VII.

Utrum res permanentes, et natura sua corruptibiles, propriam et intrinsecam habeant durationem, et quænam, vel qualis illa sit.

Opinio D. Thomæ refertur.

1. Auctores, qui non discernunt has durationes nisi per rationem mensuræ, negant in his rebus corruptibilibus esse propriam aliquam durationem a tempore distinctam, quoniam hæ omnes res tempore mensurantur. In qua sententia videtur esse D. Thomas, 1 p., q. 10, art. 4, ubi ait, in solutione ad tertium, esse rerum corruptibilium mensurari tempore. Distinguendum vero est juxta hanc sententiam, inter res corruptibiles corporales, quæ possunt esse tam substantiæ quam accidentia, et res corruptibiles spirituales, quæ solum esse possunt aliqua accidentia vel motus aut operationes substantiarum immaterialium. Nam, licet hæ omnes res dicantur tempore mensurari, non tamen eodem, quia cum hæ res sint diversorum ordinum, debent in suis ordinibus habere mensuras proportionatas, neque res superiores debent inferiori subdi mensuræ. Et ideo præter hoc nostrum tempus, quo nos corporalia mensuramus, constituitur aliud spirituale tempus in superioribus motibus Angelorum, seu in actibus supremi Angeli, in quibus propria est successio aut duratio, qua possunt motus inferiorum Angelorum mensurari. Quia vero illi motus et continua successione fieri possunt, et discreta, ideo duplex etiam tempus in eis distinguitur, continuum, videlicet, et discretum, quibus suæ partes, suave instantia propria tribuuntur.

Eadem opinio exponitur, et has res permanentes habere propriam durationem ostenditur.

2. Sed licet concedamus hæc omnia suam habere veritatem, præcise considerando rationem communis aut extrinsecæ mensuræ, ut in sequentibus explicabimus, non tamen negandum est quin in rebus permanentibus et corruptibilibus, de quibus nunc agimus, sit propria et intrinseca duratio, a qua formaliter durare denominantur. Hoc enim probatum satis relinquitur ex dictis de duratione in communi, et de cæteris durationibus, de quibus hactenus egimus, nam ea generaliter ostendunt, in omni re, hoc ipsum

quod est durare, esse aliquid rei intrinsecum et absolutum. Imo, necesse est ut hoc supponat illa sententia de extrinseca mensura; nam si tempus mensurat esse rerum corruptibilium, quid in illo mensurat? non quidem perfectionem, quia ex temporis duratione cognosci non potest an esse unius rei sit perfectius, quam esse alterius, nec major duratio in tempore addit rei permanenti majorem perfectionem, per se loquendo; ergo mensurat tempus hujusmodi esse quantum ad durationem ejus, seu (quod idem est) quantum ad permanentiam in actuali exercitio existendi; ergo illa mensura, si est, supponit in his rebus intrinsecam durationem; habent ergo res omnes permanentes etiam corruptibiles suam propriam et intrinsecam durationem, et hoc est veluti primum fundamentum seu principium præsentis quæstionis. Ex quo facile erit definire omnia, quæ de hujusmodi duratione inquiri possunt, servata proportione ad ea quæ de cæteris dicta sunt.

Qualis sit dicta duratio.

3. Primo itaque sequitur ex illo principio, hanc durationem intrinsecam harum rerum esse permanentem, per se ac proprie loquendo. Probatur primo, quia quale est esse, talis est duratio. Secundo, quia non potest esse successio in duratione, nisi sit in ipso esse. Dices, esse harum rerum corruptibilium non esse simpliciter permanens, sed variabile, non solum quia ex esse facile transit in non esse, sed etiam quia ipsummet esse videtur consistere in quadam continua acquisitione et deperditione suarum partium, ut patet in viventibus corruptibilibus, et in qualitatibus quæ fere semper in quadam mutatione persistunt. Respondetur primum, ex eo quod illud esse est transmutabile in non esse, vel generabile post non esse, solum sequi in hac duratione reperiri successionem quasi discretam respectu oppositi termini, eo modo quo illam explicuimus in ævo, quod non est inconveniens, sed eadem vel majori ratione necessarium, quam in ævo.

4. *Esse rerum corruptibilium non semper in fluxu consistit.* — Falsum autem est, quod esse harum rerum corruptibilium in continua successione aut variatione consistat. Nam imprimis multæ sunt res corruptibiles, quæ diu permanent sine acquisitione vel amissione alicujus partis substantiæ suæ vel entitatis, ut videre licet in auro et in lapidibus, et fere in aliis rebus inanimatis, quæ non facile patiuntur vel alterantur a suis contrariis agentibus. Et in accidentibus etiam permanentibus id est manifestum, et specialiter in operationibus Angelorum id inferius declarabimus. Deinde, licet in viventibus corruptibilibus continua vel fere continua sit amissio et acquisitio alicujus substantialis partis, quod suo etiam modo in igne experimur, tamen substantiale esse harum rerum non consistit in hac successione, sed illa indigent in aliqua actione sua, ut per eam se in esse conservent. Tamen nihilominus tota ipsa substantia simpliciter permanens est, et partes illæ, quæ successive acquiruntur, in facto esse permanenter durant, et quæ successive corrumpuntur, habuerunt etiam esse permanens, quamvis corruptibile. Habent ergo hæ res durationem permanentem, et ex se totam simul, quamvis quia corruptibiles sunt et partes etiam extensionis habent, ex accidenti contingat quasdam partes corrump aliis manentibus, vel etiam novas aggenerari et addi præexistentibus, quod non mutat naturam et rationem durationis permanentis, nam id est accidentarium, per se autem es ut permaneant, et possint esse simul.

5. *Duratio rerum permanentium corrupti bilium ut differat ab ævo.* — Secundo, ex eodem principio colligimus hanc durationem esse diversæ rationis ab ævo, prout de ill dictum est sectione præcedenti; nam, lice conveniant in ratione communi indivisibilis permanentis, ac dependentis durationis, diffe runt essentialiter in modo permanendi. Pro batur, quia hæc duratio ita est permanens ut sit ab intrinseco defectibilis; ergo diffe essentialiter ab ævo, quod ab intrinseco de ficere non potest; nam hi duo modi perma nendi in esse non minorem habent differen tiam in ratione durationis, quam habeant ess corruptibile et incorruptibile in ratione es sendi. Sed quæres quænam duratio hæc sit cum non sit æternitas, neque ævum, nequ etiam possit esse tempus, cum non sit durati successiva, sicut est tempus. Respondetur: de re ipsa inquiritur quid sit, jam explicatu est per definitionem ejus; est enim creat duratio permanens, ac defectibilis ab intrir seco. Si vero quæratur quomodo nominand sit, non est quæstio magni momenti. Quida eam ævum appellant, non in proprietate su periori sectione explicata, sed quatenus e vox ad quamlibet longiorem durationem si gnificandam extenditur. Quod non adeo pl

-et, quia nomen ævi jam est appropriatum ad perfectiorem significationem, et quia hæc duratio indifferens est ad longævam et brevem. Alii putant posse vocari tempus, non quia vere ac intrinsece tempus sit, quia tempore mensuratur, quod etiam est satis improprium. Durandus vero, in secundo, distinct. 2, quæst. 6, vocat eam instans permanens. Potest etiam vocari duratio rerum corruptibilium. Denique si non habet simplex nomen impositum, sua definitione vel alio termino complexo nominari potest; neque in hoc amplius insistendum est.

6. Tertio, sequitur ex dictis, hanc durationem non esse realem mensuram durationis quoad permanentiam et quasi continuationem ejus. Hoc admittunt omnes in hac duratione, quamsi de ævo aliter loquantur. Est tamen eadem ratione probandum, quia hæc duratio non potest esse mensura intrinseca ejus rei cujus est duratio, quia neque ab ea distinguitur in re, neque etiam notificat, per modum mensuræ, esse, aut durationem ejus. Rursus illa duratio hujus ordinis est mensura extrinseca aliarum in prædicta ratione et proprietate, tum quia, cum per se sit indivisibilis quoad permanentiam, non potest per se servire ad cognitionem, ut mensura latitudinis, seu per modum extensionis; tum etiam quia hæc duratio est ex se indifferens, ut plus vel minus duret secundum coexistentiam ad aliquod tempus; neque inde, per se, ac præcise sumendo, augetur aut minuitur; ergo per se non est apta mensura, ut certam cognitionem efficiat de quantitate, vel permanentia alterius durationis. Denique, quæ in hoc puncto de ævo diximus, communia sunt huic durationi, quia ratio, ob quam hæ durationes non sunt per se aptæ ad mensurandum dicto modo, provenit ex indivisibilitate et permanentia in qua conveniunt, non ex immutabilitate intrinseca in qua differunt. Neque in hoc superest difficultas alicujus momenti, quia jam diximus nos non loqui de mensura perfectionis, quæ ita potest attribui alicui durationi perfectissimæ in hoc ordine respectu aliarum, sicut potest attribui in quolibet genere perfectissimæ speciei.

Quomodo hæc duratio multiplicetur.

7. Quarto, colligitur ex dictis, hanc durationem nullo modo esse unam respectu omnium rerum corruptibilium, quia si non est una in ratione extrinsecæ mensuræ et durationis, ut sic, non superest modus quo sit una. Multiplicatur ergo hæc duratio in singulis rebus durantibus, juxta earum multitudinem, quod etiam facile concluditur ex primo principio posito, quod hæc etiam duratio est intrinseca rei duranti, adeo ut in re ab illa non distinguatur. Unde etiam fit, ut juxta varietatem rerum sic durantium, ipsæ etiam durationes variæ sint, eadem proportione qua idem diximus in ævo. Est ergo hæc duratio tum substantiarum, tum etiam accidentium; sed in substantiis semper est materialis, in quo differt ab ævo, quod et immateriale et materiale esse potest. Et ratio est, quia substantia corruptibilis non potest esse nisi materialis; incorruptibilis vero, et materialis et immaterialis esse potest. At vero duratio hæc prout est in accidentibus, et materialis et immaterialis esse potest, nam non solum materialia accidentia, sed etiam immateriales operationes alioqui permanentes, et indivisibiles quoad extensionem durandi, possunt esse ab intrinseco corruptibiles, et transmutabiles quoad suum esse. Sic enim operationes liberæ Angelorum, sive elicitive, ut opera voluntatis, sive imperative, ut opera intellectus, sunt defectibiles et transmutabiles in esse, per intrinsecam potentiam et capacitatem suæ causæ, quæ pro sua libertate potest magis vel minus in hujusmodi operatione durare, vel ab una in aliam transire. Loquor autem de operationibus liberis; nam si quæ est in Angelo operatio omnino necessaria ex intrinseca natura, illa incorruptibilis censenda erit, et consequenter per ævum durare, sicut de cognitione naturali, qua Angelus se intuetur, probabiliter opinatur D. Thomas, Quodlib. 5, art. 7. Secus vero est de aliis operationibus ex se transmutabilibus.

De instantibus angelicis, et tempore ex eis composito, digressio.

8. Atque hinc etiam intelligitur quæ sint instantia angelica, quæ Theologi operationibus Angelorum tribuunt, uno excepto Scoto, qui illis tribuit durationem ævi, in secundo, dist. 2, quæst. 4, quia non satis consideravit, differentiam illam durationis, ab intrinseco mutabilis, vel immutabilis, esse essentialem. Non potest ergo duratio illarum operationum liberarum et transmutabilium esse ævum, et ideo, ut intelligeretur esse distincta, instans Angelicum vocata est. Instans quidem, propter indivisibilitatem, et quia non semper permanet, sed transit; angelicum vero, quia non indivisibiliter transit, sicut instans nostri

temporis, sed diu permanere potest. Et hinc accepit Durandus, ut omnes durationes similes in prædicta communi ratione, instantia vocaret. Et hæc doctrina de instantibus angelicis est D. Thomæ et aliorum, quos statim referam.

9. *Quid sit tempus discretum.*—Quia vero in his Angelorum operationibus quædam successio reperitur, quatenus Angelus ab una intellectione in aliam, vel ab una volitione in aliam transit, ideo ulterius progrediuntur Theologi, et inter durationes harum operationum successionem etiam considerant, non quidem continuam, cum sit inter res indivisibiles, sed discretam; et durationem illam, quæ ex illa successione consurgit, tempus discretum vocant, quod aiunt componi ex dictis instantibus indivisibilibus sibi succedentibus. Quæ doctrina sumitur ex D. Thoma, 1 p., q. 10, art. 5, ad 1, et q. 56, art. 3, quam amplectuntur omnes Thomistæ, et Henric., Quodlib. 12, quæst. 8. De quo tempore putant locutum fuisse August., 8 Genes. ad litter., c. 20, cum dixit movere Deum angelicam creaturam per tempus.

10. *Tempusne discretum aliquam speciem proprie constituat.* — Estque vera hæc doctrina quoad rem quam continet. Solum adverto, hujusmodi tempus discretum considerandum non esse per modum alicujus entis, quod sit per se unum, aut tanquam pertinens ad aliquam speciem quantitatis, ut Henricus supra sentit; in quo merito ab Scoto impugnatur, quia neque illa instantia sunt quantitates continuæ, ut ea ratione numerus eorum dicendus sit proprie species quantitatis discretæ; neque etiam illa successio est secundum aliquem ordinem per se, quem talia instantia inter se habeant, sed solum est ex mutabilitate et voluntate operantis. Item non magis est in hoc tempore aliqua propria ratio mensuræ, quam in instantibus ejus, quia numerus vel multitudo non participant rationem mensuræ, nisi ratione unitatis, vel per reductionem ad illam. Et præterea, quia ex hoc tempore angelico non potest sumi ulla certitudo de operationibus alterius Angeli, neque quoad numerum earum, nam dum unus Angelus, sive superior, sive inferior, permanet in una indivisibili operatione, potest alius plurium successionem habere, et e converso; neque etiam quoad permanentiam singularum operationum, propter eamdem causam, scilicet, quia una operatio indivisibilis potest durare in uno Angelo per tempus discretum plurium operationum alterius Angeli, et e converso; et ipsa instantia quæ in se sunt indivisibilia, sunt indifferenti ad diuturnam vel brevem durationem, et ide nihil fixum et certum potest in eis sumi, u induant rationem mensuræ. Quapropter om nes hæ durationes solum in absoluta ration durationum considerandæ sunt, et, secundur eam, proportionem servant ad res durantes et in eis multiplicantur, ut satis explicatur est. An vero aliquo modo mensurari possint et per quam mensuram, inferius dicemus.

SECTIO VIII.

An detur aliqua duratio propria rerum successi varum, quæ successiva etiam sit, et tempus ap pelletur.

1. Supponimus ex dictis in fine section præcedentis, hic jam non esse sermonem d successione discreta, nam et ibi satis est ob ter explicata, et in re non habet peculiare rationem durationis, et in ratione duration nihil peculiare addit ultra instantia ex qu bus constat, præter multiplicationem et su cessionem unius durationis indivisibilis po aliam, quæ est per accidens, nam per se nc ordinatur ad compositionem unius durati nis, neque singulæ ex illis durationibus ind visibilibus natura sua sunt partes alicujus i tegræ aut totalis durationis. Agimus ergo d duratione habente continuam successioner de qua philosophi disputant cum Arist., 4 Phys., eo quod tempus physicum motu consequi videatur; tamen sicut ratio mot et successionis continuæ abstractior est qua corporalis motus, ut in superioribus tactu est, ita hæc successiva duratio ex se abstra tior est, nam in rebus etiam materia caren bus inveniri potest, ut patebit, et ideo exac ejus consideratio ad metaphysicam etiam co siderationem spectat.

2. Possumus ergo de hac duratione dup citer tractare. Primo, secundum realem ej essentiam, aut species, vel secundum qu in ea consideratur aliqua ratio mensuræ, qu licet illi essentialis non sit, ut supra in co muni probatum est, tamen non est dubiu quin sit aliquo modo proprietas ejus, sive re ipsa, sive in ordine ad rationem, et a active aut passive sumpta, ut postea dec rabitur; prius enim de priori consideratio dicemus, quæ magis propria est præsen instituti.

Tempus esse ostenditur.

3. Primo igitur certum est dari in rebus ujusmodi realem durationem successivam, uam nunc sub hac generali ratione tempus ontinuum appellemus, quamvis hæc vox xta communem usum etiam specialem siificationem habere videatur, ut dicemus. anc igitur assertionem omnes philosophi nquam per se notam supponunt; nam comunis vox et sensus hominum est dari tems in rebus; cui consensioni favent illa Scriuræ verba, Genes. 1 : *Ut sint in tempora, dies, et annos.* Quanquam enim ex his non obetur, in tempore, de quo ibi est sermo, de quo homines communiter loquuntur, ove ad mensurandas suas actiones utuntur, il rationis includi, probatur tamen esse rebus durationem realem successivam, e ad illud munus mensurandi potest assu- quæque fundamentum est illius institunis, quam humana ratio potest efficere. io vero conclusionis est, quia omne ens liter existens, et in sua existentia permas, habet aliquam realem durationem sibi portionatam, ut patet ex dictis in prima ione; sed inter entia dantur quædam sucivа, quæ ita existunt, ut necessario per uam moram in suo esse permaneant, nam intrinsece annexum est successioni; ergo in hujusmodi rebus duratio realis illis oortionata. Sicut ergo esse rei successivæ ita durat, ut idem omnino permaneat in mora suæ durationis, sed ita ut pars ejus partem adveniat, ita duratio talis esse habet permanentiam stabilem, sed fluensi tamen nomen permanentiæ meretur; tamen loquendo permanet, seu durat, ndiu fluxus ejus non cessat, aut finitur. t consequentia, ex generali etiam prin- supra posito, quod duratio comitatur vel in re potius est idem cum illo. Unde tat quantum discriminis sit inter hanc tionem et alias, de quibus jam egimus; aliæ habent propriam permanentiam in m esse, in quo vel ex se sunt, vel ab conservantur; hæc vero potius nunquam anet in eodem esse secundum idem, continue variatur secundum novas paratione quarum permanere dicitur, quamliqua pars ejus existit, seu fit.

Tempus in solo motu reperiri.

4 Atque ex hoc principio sequitur, hujusmodi durationem esse non posse nisi in motu successivo et continuo, prout aperte sumitur ex Aristotele, 5 Metaphys., cap. 13, ubi hac ratione dicit, tempus habere extensionem suam a motu; non est autem aliud extensio temporis, quam continua ejus successio. Et ideo etiam in 4 Physic., tempus per motum definit, dicens esse numerum motus secundum prius et posterius; et ita in hoc omnes etiam conveniunt. Et ratio est, quia duratio, ut sic, supponit, saltem ordine rationis, esse cujus est duratio, et extra illud non reperitur; sed in rerum natura nullum est ens successivum, quod supponi possit ad durationem successivam, nisi motus; ergo hæc duratio non potest esse nisi motus. Major constat ex prima sectione, et minor est nota philosophica inductione. Et ratio est, quia nihil est per se in continua successione, nisi quatenus est in fieri, per quod non simul, sed paulatim acquirit suum esse; ergo continua successio primo ac per se est tantum in motu. Oportet tamen sub motu comprehendere actionem et passionem; nam hæ possunt etiam consistere in successione continua; quia vero hæ in re non distinguuntur a motu, sed præcisione mentis, ideo sub motu merito comprehenduntur, et in tantum successionem habent, in quantum vel active vel passive pertinent ad actualem emanationem effectus a sua causa; duratio ergo successiva solum in motu continuo successivo reperitur.

5. Dices : præter motum videntur esse aliquæ res, quæ suum esse habent in continua successione, ut sonus, verbi gratia, vox, impetus, et alia hujusmodi; imo, quoties res fit per motum, non solum est successio in ipso motu, sed etiam in termino, qui fit per motum, quatenus partem post partem acquirit. Respondetur, qualitates non esse proprie, ac per se loquendo, transeuntes, sed dependentes a suis causis; tamen, quia interdum pendent a motu ut a causa, vel saltem ut a conditione necessaria ut sint, ideo parum durant, et transeunt cum motu. Unde sonus, quamvis ea ratione dici possit facile transiens aut fluens, non tamen habet proprie suum esse in successione consistens, nam revera plures partes ejus simul manent, et aliquandiu permanent in esse. Et idem clarius constat de impetu. Terminus autem motus, licet paulatim fiat, tamen secundum suum esse, totus simul permanet; unde per se, ac simpliciter loquendo, neque habet, neque requirit intrinsecam successionem; ideoque continua

successio in esse soli motui per se primo tribuitur.

Quomodo tempus sit in omni motu.

6. Atque hinc ulterius sequitur, in omni motu continuo esse intrinsecam et realem durationem successivam, et consequenter, si nomine temporis sola hujusmodi duratio significetur, sequitur non esse unum et idem tempus omnium motuum, sed multiplicari juxta numerum et multitudinem motuum, et variari etiam juxta motuum diversitatem. Quo sensu dixerunt multi philosophi, tempus non esse unum tantum, sed plura. Cui sententiæ consonat D. August., lib. 11 Confess., c. 23, dicens : *Audivi a quodam homine docto, quod solis et lunæ, ac siderum motus, ipsa sint tempora et anni. Cur enim non potius omnium corporum motus sint tempora? An vero si cessarent cœli lumina, et moveretur rota figuli, non esset tempus?* Et infra : *Nemo ergo mihi dicat cœlestium corporum motus esse tempora, quia et cujusdam voto cum sol stetisset, ut victor Josue prælium perageret, sol stabat, sed tempus ibat; per suum quippe spatium temporis, quod ei sufficeret, illa pugna gesta atque finita est.* Probatur autem assertio eadem ratione, et ex eisdem principiis, quibus similem probavimus de ævo, et de duratione rerum permanentium corruptibilium : nam omnis res, quæ in suo esse reali habet aliquam permanentiam, durat proprie in tali esse, quia durare, nihil aliud est quam permanere in esse; sed motus successive permanent in suo esse reali, qualecunque illud sit; ergo durant. Rursus, omnis res, quæ in esse reali durat, per durationem realem et intrinsecam durat; ergo quælibet ex his rebus durat per durationem realem sibi intrinsecam; ergo multiplicantur hæ durationes juxta multitudinem earum rerum, quæ sic durant. Atque hinc ulterius constat, juxta varietatem motuum continuorum esse varietatem in his durationibus, nam est eadem ratio et proportio.

Variæ temporis divisiones.

7. *Tempus dividitur in corporeum et spirituale.* — Et hinc ortum habuit primaria divisio temporis continui, qua etiam Theologi utuntur; dividunt enim tempus in materiale et spirituale : materiale est hoc physicum, quod in corporalibus motibus consumitur; spirituale vero est, quod invenitur in motibus spiritualibus Angelorum. Quod non est intelligendum de motibus qui ab Angelis effective proveniunt, nam etiam motus corporum effective fieri possunt ab Angelis, et in eis est vera actio transiens Angeli moventis; tamen duratio ejus ad materiale tempus pertinet quia in se ac formaliter actio et motus materiales sunt, etiamsi extrinsecam causam immaterialem respiciant. Sed intelligendum est de motibus qui in ipsismet Angelis existunt; possunt enim etiam illi moveri continue, si velint, localiter proprio motu in e[...] recepto, ut in sequenti disputatione attinge[...] mus, et dum sic moventur, tempus necessario consumunt, quia successio continua no[n] potest intelligi sine tempore. Unde, sicut p[er] illud tempus durat talis motus, ita in se hab[et] intrinsecam durationem spiritualem et successivam, quæ tempus immateriale appella[...] tur. Quod etiam tempus cerni potest in qu[a]dam mutatione successiva spiritualis inte[n]sionis seu augmenti, quod inveniri potest [in] actibus intellectus, vel voluntatis angelic[æ,] quæ pro sua libertate potest intensius v[el] remissius operari cognoscendo vel amand[o,] et ita etiam potest eumdem actum magis [et] magis continue intendere, continue eti[am] adhibendo majorem conatum suarum viri[um] per voluntatem suam. Quanquam enim [hic] modus operandi non sit Angelo necessari[us,] nec fortasse multum accommodatus natu[ræ] illius, nam facillime potest toto conatu s[e] connaturali operari, tamen simpliciter n[on] repugnat, subestque angelicæ voluntati, q[uæ] non plus conatur in his actibus, quam vult [...]

8. Et quoad hoc, eadem est ratio de a[ni]ma separata. Imo etiam in conjuncta loc[um] habet. Nam, licet multi contendant operat[io]nes intellectus et voluntatis animæ conjun[ctæ] mensurari materiali tempore, propter con[co]mitantiam et dependentiam aliquam a ph[an]tasmatibus, de quo postea videbimus, tam[en] nemo probabiliter sentire potest, duration[em] intrinsecam horum actuum esse materi[ale] tempus, cum ipsimet actus in se et in [suo] esse immateriales sint, et intrinseca dura[tio] ab eorum esse non distinguatur; est e[rgo] illa duratio immaterialis. Unde si actus [su]bito et indivisibiliter fiat et ita perman[eat,] duratio ejus erit indivisibile instans quasi [an]gelicum seu permanens; si vero contin[gat] intensionem talis actus successione conti[nua] fieri et augeri, duratio ejus sine dubio [erit] immateriale tempus. Et eadem ratione si [...] habitus mentis seu animæ successive ac co[n]tinue intendatur, illa spiritualis alteratio [...]

sic dicam) intrinsecam durationem spiritualem successivam et continuam includit, quæ ad hoc tempus spirituale pertinet; atque proportionali modo in motibus materialibus sive augmentationis, sive alterationis, sive localibus, proprium materiale tempus includitur. Quanta vero sit diversitas inter has durationes, ex diversitate motuum, quibus insunt, intelligi potest, cum proportione ad ea quæ de cæteris durationibus diximus; quamdam vero peculiarem differentiam inter successiones harum durationum infra tractabinus.

SECTIO IX.

An tempus in re distinguatur a motu.

1. *Ratione sola tempus a motu distinguitur.* — Hæc quæstio facile etiam ex dictis definitur. Dicendum est enim tempus non disingui a motu secundum rem, sed tantum ecundum rationem, cum fundamento in re. rior pars probatur ex generali principio, uod duratio in re non distinguitur ab illo sse cujus est duratio; sed tempus est durao motus; ergo in re non distinguitur ab iso motu, sed tantum ratione. Neque potest ı hoc reddi aliqua specialis ratio, ob quam ajor distinctio sit inter motum et duratioem ejus, quam inter res alias et durationes urum; quin potius clarius quodammodo pparet, non posse hæc in motu distingui ex itura rei. Quia omnino inseparabilis est a otu successivo aliqua mora, et permanenı in esse; unde ex hoc præcise, quod mos sit in rerum natura, etiamsi omnem rem l modum ex natura rei distinctum ab illo paremus, necessario permanet in esse, et nsumit aliquam moram; ergo, cum tempus hil aliud sit quam mora ipsius motus, fieri n potest ut ex natura rei distinguantur. que ab hoc discordat definitio temporis ab istotele data, quod sit numerus motus sendum prius et posterius, id est, quod sit merus partium motus sibi succedentium cundum prius et posterius; ergo ipsæmet rtes motus sunt, quæ tempus componunt cundum illum existentiæ modum, quem hant in rerum natura, qui solum est secundum ccessionem prioris et posterioris; nam hoc o efficiunt moram et permanentiam in esse ius motus; ergo et tempus ipsum non disguitur in re ab hoc motu.

2. Secunda vero pars de distinctione ratio- ab omnibus admittitur, habetque fundantum non solum in Aristotele, sed etiam in communi modo loquendi. Omnes enim de motu et tempore ut de diversis loquuntur, et non putant illas voces esse synonymas. Unde Aug., 11 Confes., c. 24: *Jubes*, inquit, *ut approbem, si quis dicat tempus esse motum corporis? non jubes, nam corpus nullum nisi in tempore moveri audio;* et in fine concludit: *Non est ergo tempus corporis motus.* Ratione item probari potest, quia motus formaliter ac præcise solum dicit viam ad terminum; tempus autem dicit moram seu permanentiam in esse, quam necessario habet talis motus; ergo distinguuntur hæc saltem secundum rationem.

Difficultas præcipua circa distinctionem motus et temporis.

3. Sed contra hoc est communis et non facilis objectio in superioribus tacta, quia in eodem motu potest esse majus et minus tempus, et e converso in duplo majori motu potest esse æquale tempus: ergo distinguuntur plusquam ratione. Probatur consequentia, quia omnis separatio in re est certum indicium alicujus distinctionis in re ipsa, ut patet ex dictis supra, disp. 7; hæc autem est aliqua separatio in re, nam, licet a motu non possit absolute separari tempus, potest tamen separari quodlibet tempus signatum, quod sufficit ad signum distinctionis. Sicut etiam non potest corpus conservari sine omni Ubi; quia tamen separari potest a quolibet Ubi signato, sufficiens argumentum est distinctionis ex natura rei. Quod vero ita sit in præsenti, declaratur probando antecedens. Nam si primum mobile duplo majori velocitate moveretur, circulatio integra solis æqualis motus esset ac nunc est, nam esset integer transitus æqualis mobilis per æquale spatium; tempus autem ejus non esset idem quod nunc est; nunc enim est tempus integræ diei, tunc autem solum esset semidiei, et ita potest tempus in eodem motu in infinitum diminui, sicut potest idem motus in infinitum velocior fieri. Et e converso, si sol tardius moveretur, posset duos, verbi gratia, integros dies in una circulatione consumere, et tunc motus esset æqualis ei, qui nunc est in uno die; tempus autem esset duplo majus; ergo est in re aliquid distinctum a motu, quandoquidem eidem motui fit additio vel diminutio temporis.

Prima responsio.

4. Respondetur primo, aliud esse in aliquo motu esse plus vel minus durationis realis,

aliud vero quod motus ipse plus vel minus duret, secundum coexistentiam ad aliud tempus extrinsecum, aut verum, aut conceptum seu imaginarium. Sicut enim eadem duratio permanens, quæ in se non crescit aut minuitur realiter, denominatur magis vel minus durare per coexistentiam aut comparationem ad tempus reale, vel imaginarium, et inde non colligitur distinctio in re inter durationem illam, vel secundum se consideratam, vel ut majorem aut minorem, et illud esse, cujus est duratio, quia totum ipsum esse permanet cum illa duratione, ita proportionali modo censendum est contingere in duratione successiva. Nam in eodem motu, verbi gratia, unius circulationis cœli, eadem est realis duratio, quia idem est reale esse talis motus, et consequenter eadem est realis permanentia ejus, quanquam tota illa duratio per comparationem ad extrinsecum tempus, vel ad successionem imaginariam, magis vel minus durare posset, juxta velociorem vel tardiorem transitum illius motus.

5. Atque ita ad argumentum, negatur in eodem seu æquali motu esse majorem aut minorem durationem quoad realem entitatem ejus, neque id probat argumentum ibi factum ex velocitate vel tarditate motus, sed probat tantum æqualem motum posse magis vel minus durare, quod tamen non provenit ex eo quod habet plures, vel majores partes durationis, sed ex eo quod illas partes habet magis aut minus transeuntes (ut ita dicam), vel magis et minus quasi compressas et conjunctas, quod provenit ex velocitate motus. Quod ita declaro, quia motus ille dicitur æqualis, qui habet æquales partes correspondentes partibus spatii ; sed nulla est ibi pars motus, quæ non habeat partem durationis æque distinctam a partiali duratione alterius partis, ac est distincta una pars motus ab alia ; ergo sunt in eo motu tot partes durationis, quot sunt partes motus, et æquales quoad entitatem ; ergo, sicut ille motus dicitur semper æqualis propter eam causam, ita duratio erit semper æqualis quoad entitatem seu realitatem durationis. Ac deinde, sicut ille motus quamvis sit æqualis, dicitur tardior vel velocior propter diversum modum transitus aut extensionis quam habet per spatium, ita illa duratio, licet in re sit eadem vel æqualis, dicitur magis vel minus durare propter majorem motus velocitatem, et minorem partium extensionem in comparatione ad successionem imaginariam.

Secunda responsio.

6. Secundo, ut hoc amplius declaretur, respondetur, motum tardum et velocem per idem spatium, licet dicantur æquales, tamen in re ipsa habere modum aliquem essendi distinctum ex natura rei ; nam motum esse velocem, aliquis modus realis est, quia quod motus sit velox, nec per rationem fingitur, nec est extrinseca denominatio, sed intrinsece convenit ipsi motui ; est ergo realis modus ; unde non est dubium quin motus tardus et velox saltem quoad hos diversos modos in re ipsa distinguantur. Quanquam incertum est an in motu veloci motus ipse quoad suam substantiam distinguatur in re a sua velocitate tanquam a modo ex natura rei distincto, et similiter motus tardus a sua tarditate, an vero illi duo motus inter se sint distincti, absque distinctione quæ in singulis inveniatur inter substantiam motus, et modum velocitatis vel tarditatis. Ita ut motus velox non sit in re quid compositum ex motu et modo motus, sed sit simplex quidam motus per seipsum sic factus, et consequenter motus tardus et velox distinguantur semper, ut duo motus distincti saltem numero, non ut unus et idem habens diversos modos. Et est quidem probabile se habere hoc posteriori modo, quia motus ipse cum solum sit quædam via aut dependentia, est tantum modus quidam ipsius termini, ut in superioribus visum est ; et ideo non videtur hoc vel illo modo fieri per alium modum distinctum, sed quia ipsemet seipso aliter fit. Nam sicut actio fit seipsa, ita modus modificatur seipso, et ideo sicut variata habitudine actionis necessario variatur actio, ita variato modo ipsius motus, necessario variatur motus, saltem secundum numerum.

7. Si hoc ergo supponamus, dicendum consequenter est durationem seu tempus non consequi motum absolute, sed motum prout in re factum, scilicet, ad motum sic velocem in tanto spatio consequi tantum durationis seu temporis, neque in ea duratione esse posse varietatem, nisi sit in ipso motu. Unde fit non recte inferri majorem distinctionem inter motum et tempus, quam sit inter motum absolute, et motum velocem vel tardum ; solum enim distinguitur tanquam quid indifferens et abstractum per rationem. Tamen in re in motu veloci vel tardo non distinguitur ratio motus a tali motu, et consequenter nec duratio inclusa in quolibet e

rum ab eo distinguitur. Sicut autem motus velox et tardus inter se in re distinguuntur, ita mirum non est quod habeant etiam tempora seu durationes distinctas, quarum una possit dici major alia, non propter majorem realitatem, sed propter diversum modum essendi, sicut unus motus dicitur velocior alio, non propter majorem realitatem, sed propter diversum essendi modum. Atque ita fit ut unusquisque motus ad suam durationem comparatus, vel e converso unumquodque tempus ad suum motum, non habeant in re distinctionem.

8. Quod si quis velit defendere in motu veloci (et idem est proportionaliter de tardo) motum et velocitatem esse duo ex natura rei distincta, quæ inter se comparantur tanquam substantia et modus, quod etiam est probabile, eadem proportione loqui poterit de tempore. Unde etiam hoc modo, si formaliter comparentur tempus et motus, non invenientur in re ipsa distincta. Sicut enim in quantitate permanente distinguuntur quantitas ipsa, et densitas ejus, tanquam res et modus, ita proportionali modo intelligi potest velocitas se habere ad motum; est enim veluti quædam compressio et condensatio partium ejus. Juxta hanc vero dicendi rationem, eodem modo distingui potest duratio motus et partium ejus, a duratione modali ipsius velocitatis. Diximus enim supra in unaquaque re esse propriam durationem illi proportionatam, et in modis rerum, eo modo quo existentiam habent, esse etiam durationes proprias; si ergo velocitas est modus ex natura rei distinctus a motu, habebit suam durationem propriam, eodem modo distinctam a duratione motus. Imo, sicut velocitas est modus ipsius motus, ita duratio velocitatis est modus durationis motus, nam per eam formaliter fit, ut partes durationis, quæ sunt in motu, sint inter se eodem modo affectæ, et veluti magis conjunctæ et compressæ, sicut sunt partes velocis motus.

9. Quocirca, si nomine temporis significetur tantum duratio motus, præscindendo a modo, clarum est non magis distingui in re tempus a motu, quam in aliis rebus distinguatur duratio ab existentia. Clarum item est, hujusmodi durationem in æquali motu semper esse æqualem, ut probat illud argumentum, quia tot sunt partes durationis, quot sunt partes motus, quia nulla est pars motus quæ intrinsecam durationem non habeat. Si autem nomine temporis non significetur duratio motus absolute, sed duratio tali modo affecta, scilicet, illo modo, qui vel in velocitate consistit, vel secundum rationem ex illa consequitur, sic non est comparandum tempus cum motu præcise sumpto, sed cum motu, ut affecto etiam modo suo, id est, ut veloci vel tardo, quandoquidem ipsa duratio non habet talem modum, nisi ex tali modo ipsius motus. Atque hoc modo facta comparatione, manifestum etiam est tempus et motum in re non distingui, neque esse inæqualia. Quod si quis contendat nomine temporis solum significari aut velocitatem ipsam vel tarditatem motus, aut durationem tali modo affectam, et ideo distingui ex natura rei a motu secundum se sumpto, faciet solum quæstionem de nomine, et præterea non loquetur juxta usitatum morem loquendi, tum quia, nemo unquam velocitatem motus appellavit durationem motus, aut tempus, tum etiam quia, sicut motus dicitur velox vel tardus, ita tempus ejusdem motus dicitur longum aut breve. Est ergo quoad hæc eadem ratio et proportio inter motum et tempus, si convenienti proportione fiat comparatio.

Secunda difficultas de productione ejusdem temporis.

10. Sed occurrit statim secunda objectio. Nam Deus non potest idem numero tempus reproducere; potest tamen reproducere eumdem numero motum; ergo distinguuntur motus et tempus plus quam ratione. Consequentia est clara ex principio supra posito; minor vero a nobis supra concessa est, quia non est major implicatio contradictionis in reiteranda eadem numero actione, quam in reproducendo eodem numero termino, neque etiam est major repugnantia in reiteranda eadem numero actione successiva quam instantanea. Major autem probatur etiam ex communi axiomate, quod ad præteritum non est potentia; tempus ergo quod jam semel fuit, non potest non fuisse; ergo non potest iterum jam esse præsens, quia hæc duo simul repugnant. Et confirmatur, quia impossibile est ut Deus faciat quin dies præteritus et præsens sint duo dies; ergo non potest facere ut dies heri præteritus, hodie iterum sit; alias jam dies hesternus et hodiernus unus tantum esset.

Prima responsio rejicitur.

11. Propter hanc difficultatem dicunt ali-

qui, implicare contradictionem, ut idem numero motus qui præcessit, iterum per divinam potentiam fiat, sicut implicat iterum fieri idem numero tempus; nam unum ex altero sequitur, non solum propter identitatem, sed etiam quia, teste Aristotele, in 5 Physicorum, unitas numerica motus sumitur inter alia ex unitate temporis.

12. Verumtamen, ut alibi tetigi, nullam sufficientem rationem hactenus vidi, ob quam negandum sit posse Deum eumdem numero motum, qui præcessit, reproducere. Nam potest eamdem indivisibilem actionem bis ponere in rerum natura; nam, sicut potest eam per horam continuam conservare, ita etiam potest eam interrumpere, et iterum in rerum natura ponere; ergo et eamdem successivam actionem potest bis ponere in rerum natura, si alioqui circa eumdem terminum, et per idem spatium fiat; nulla enim sufficiens ratio differentiæ assignari potest. Et declaratur præterea, nam si Deus annihilet corpus existens in hoc loco, potest illud producere cum eodem numero Ubi; quæ est enim in hoc major repugnantia, quam in reproducendo illo corpore cum eadem numero albedine, vel aliis accidentibus? Suppono enim reproducere illud replendo idem spatium imaginarium, in quo antea erat. Si ergo Deus potest in eodem corpore reproducere idem numero Ubi, poterit etiam reproducere eumdem numero motum, ad idem Ubi tendentem per idem spatium. Adde, in motu alterationis naturaliter fieri posse, ut actio intensionis, quæ successive fit, simul tota perseveret conservando terminum factum, ut in illuminatione patet, et in superioribus declaratum est; ergo multo magis posset Deus supernaturali virtute illam actionem, etiamsi jam transisset, reproducere, vel cum simili successione, vel simul totam, pro sua voluntate.

13. Denique ratio illa sumpta ex unitate temporis, vel nihil probat, vel petit principium. Nam cum dicitur motum habere unitatem numericam ex unitate temporis, vel intelligitur de tempore extrinseco, in quo tanquam in extrinseca mensura fit motus; de quo potissimum locutus est Aristoteles; vel intelligitur de tempore intrinseco, de quo nunc agimus. In priori sensu, esto admittamus unitatem illius temporis esse necessariam conditionem ad unitatem motus prout fit ab agente naturali, tamen respectu divinæ potentiæ nulla est talis dependentia, quia ab illo extrinseco tempore non sumitur individuatio intrinseca motus, sed ad summum esse potest conditio extrinseca, a qua non pendet infinita virtus Dei, quæ est supra omne tempus. Si vero sit sermo de tempore intrinseco, sic petitur principium; nam eadem est controversia de tali tempore, quæ de ipso motu, et in rigore falsum est motum individuari ex hoc tempore, quia, ut sunt idem, unum non individuatur ex alio; ut vero ratione distinguuntur, potius tempus individuatur ex motu, in quo esse censetur suo modo, ut in proximo subjecto.

Vera responsio.

14. *Idem numero tempus potest a Deo reproduci.—Ad præteritum non esse potentiam, qualiter intelligendum.*—Concedo igitur posse Deum reproducere eumdem numero motum successive, et consequenter etiam concedo, posse reproducere idem numero tempus, quod præteriit, tum propter identitatem, tum etiam propter paritatem rationis. Neque contra hoc obstat illud principium, *Ad præteritum non est potentia*; nam, licet Deus reproducat tempus præteritum, non faciet ut quod fuit, non fuerit; in quo sensu illud axioma profertur; sed faceret ut quod semel fuit, iterum sit, quod non est contra illud axioma, imo hoc ipsum fit in reproductione rei permanentis. Neque etiam repugnat quod tempus jam præteritum nunc sit præsens, eo, scilicet, modo quo tempus potest esse præsens ratione instantis; idem enim instans quod præteriit, potest nunc esse præsens, et easdem partes continuare. Sed in hoc cavenda est æquivocatio et sophistica deceptio, nam tempus præteritum dicit duo, scilicet, tempus ipsum, et præteritionem, quæ constituitur per negationem existentiæ rei, quæ aliquando fuit. Cum ergo dicitur tempus præteritum iterum fieri præsens, non est excogitandum quod illud tempus quasi retrocedat, et desinat esse sub priori negatione præteriti, et fiat præsens; nam illud involvit repugnantiam, ut dictum est; sed idem tempus quod semel fuit, et sic semper manet præteritum, iterum in rerum natura constituitur, et sic fit præsens. Quod vero dicitur, hesternum, et hodiernum diem necessario esse duos dies, naturaliter quidem verum est; supernaturaliter autem dico, esse posse unum et eumdem diem bis repetitum; nam, sicut quantitas pedalis naturaliter non potest loco adæquari quantitati bipedali, supernatu-

raliter autem potest, si bis in loco ponatur, ut alibi latius tractavi, ita idem numero motus naturaliter non potest duplam durationem explere; si autem bis repetatur in rerum natura, id fieri poterit sine repugnantia.

15. Ut autem hoc melius comprehendatur, distinguendum est inter illud intervallum, seu spatium imaginarium successivum, quod mente concipimus tanquam necessario fluens ex æternitate, et realem durationem motus, quæ verum ac reale tempus appellatur. Hæc rursus realis duratio dupliciter potest considerari : uno modo, absolute secundum solam suam realitatem; alio modo, ut coexistens, et quasi replens (ut ita dicam) quamdam partem illius imaginariæ successionis, cui coexistere concipitur. Nam, sicut in corporibus concipimus quoddam spatium permanens, cujus aliquam partem replet quodlibet corpus in loco existens, ita in successione temporum concipimus quoddam spatium fluens et successivum, cujus aliquam partem replet omnis motus realiter fluens; quod si fuisset motus ab æterno, intelligeretur ut replens totum illud spatium, eique coexistens. Igitur, si realis duratio motus apprehendatur ut coexistens tali parti illius successionis imaginariæ, quæ præteriit, et ut sic appelletur tempus præteritum, impossibile est ut sub ea connotatione et rationis apprehensione iterum producatur, non quidem ex parte sua, sed ex parte alterius extremi. Et ratio est, quia illud spatium imaginarium fluens concipitur ut omnino necessarium et immutabile in suo fluxu; et ideo pars ejus, quæ concipitur ut semel præterita, non potest concipi ut iterabilis; nam illud spatium, cum concipiatur ut omnino necessarium et non causatum, etiam concipi debet ut habens intrinsecam necessitatem in fluxu et ordine suarum partium, ac proinde, quæ semel præteriit, non potest concipi ut iterum rediens. Ex quo fit ut pars realis temporis, quæ semel coextitit parti præteritæ illius successionis imaginariæ, non possit iterum ei coexistere. Et ideo tempus præteritum sub hoc conceptu coexistentis, seu replentis talem partem spatii successive imaginarii, non potest redire.

16. At vero ipsa duratio realis præteriti motus, quæ etiam fuit præteritum tempus, potest iterum fieri ut coexistens alteri parti illius imaginariæ successionis. Et quia duratio ut coexistens majori vel minori parti illius successionis imaginariæ concipitur a nobis ut major vel minor, etiamsi in se realiter non sit major vel minor, ut clare patet in indivisibilibus durationibus, ideo etiam eadem duratio ejusdem motus si bis extendatur, seu extendi concipiatur per duas partes illius successionis imaginariæ, etiam concipitur ut major duratio, seu ut æquivalens duobus, verbi gratia, aut tribus diebus, etiam in se non sit realiter major, aut distincta secundum partes, sed eadem iterum. Neque quoad hoc invenio majorem repugnantiam in successivis durationibus quam in permanentibus. Et sane, quandocunque loquimur de tempore præterito ut irrecuperabili, seu quod iterum redire non potest, vel apprehendimus illam continuam imaginariam successionem omnino necessariam et immutabilem, vel, si simul concipimus aliquam realem durationem aut circulationem cœli, apprehendimus illam ut existentem in tali parte illius successivi intervalli, quæ neque antea fuisse, nec postea esse iterum potest. Atque ita videtur locutus Augustinus dicto capite 23, lib. 11 Confess. Nam cum dixisset, cessante motu cœli, pugnam Josue actam esse per suum spatium temporis quod ei sufficeret, concludit dicens : *Video igitur tempus quamdam esse distensionem* ; et Damascenus, libro 2, cap. 1, mentionem facit illius successionis imaginariæ, quam vocat, *velut temporalem motum, ac spatium, quod* (ait) *una protenditur cum rebus æternis.* Unde fit etiam protendi cum reali tempore. Et ejusdem spatii meminit Nazianz., orat. 35, circa principium, et 38, circa medium, quod ævum appellat, quia ut perpetuum concipitur.

17. *Objectioni satisfit.* — Sed dicet tandem aliquis : non potest corpus per idem numero Ubi esse præsens seu replens duas diversas partes spatii localis imaginarii, sed hoc ipso quod intelligimus corpus mutare habitudinem ad locale spatium, intelligimus mutari ipsum Ubi; et si poneretur idem corpus in duobus locis, et consequenter in duabus partibus spatii imaginarii, necessario haberet duo distincta Ubi, quæ omnia suppono ex dicendis disputatione sequenti; ergo simili modo non potest idem motus per eamdem numero durationem esse præsens diversis partibus intervalli imaginarii successivi; ergo, hoc ipso quod intelligitur motus fieri ut coexistens diversis partibus illius successionis, intelligitur ut habens durationes distinctas.

18. Respondetur negando consequentiam, et hujus ratio jam constat ex dictis supra de permanente duratione. Nam spatium locale concipitur ut permanens et immutabile, et ideo corpus non intelligitur fieri præsens diversis partibus ejus nisi per sui mutationem, et consequenter per acquisitionem alicujus loci seu modi essendi. At vero spatium temporale apprehenditur et concipitur ut transiens et successivum, et ideo, ut intelligatur idem motus coexistens diversis partibus illius successionis imaginariæ, non est necesse ut distinctos modos reales aut durationes in se habeat, sed solum ut iterum atque iterum fiat, acciditque illi, quod coexistat huic vel illi parti imaginariæ successionis. Nulla ergo ex parte repugnat eumdem motum successivum reproduci, neque magis id repugnat tempori, si secundum se ac realiter consideretur. Quod vero illi repugnet, ut concepto in coexistentia ad talem partem imaginariæ successionis, solum addit quamdam denominationem rationis nostræ. Unde non licet inde colligere distinctionem in re inter tempus et motum, cum totum illud sit rationis opus, idemque poterit dici de motu, si ut eodem modo coexistens concipiatur ac nominetur

Tertia difficultas de natura entis successivi.

19. Tertia objectio seu difficultas obscura superest circa hanc durationem successivam, quia impossibile videtur esse in rerum natura talem modum durationis, quia partes ejus, ex quibus componi dicitur, nunquam habent reale esse, quia solum sunt vel præteritæ vel futuræ; quæ autem sunt præteritæ, jam non sunt, et quæ sunt futuræ, nondum sunt; ergo partes temporis nunquam sunt. Nam partes præsentes nullæ sunt, quia nullæ simul existunt; sed quod est præsens, solum est indivisibile instans, omnibus carens partibus, omnique extensione; alioqui, vel quantum ad illas partes non esset illa duratio successiva, vel jam in illa extensione quædam partes essent præteritæ, quædam futuræ. Ergo partes temporis nunquam sunt partes existentes; ergo neque sunt partes reales; ergo neque hujusmodi duratio realis est. Atque hinc nascitur alia difficultas, quia intelligi non potest quomodo possint partes temporis esse præteritæ, quæ nunquam fuerunt præsentes; qua enim via (ut sic dicam) transierunt? Et eadem ratione nullæ partes erunt futuræ; dicit enim futurum habitudinem ad præsens; futurum enim dicitur quod aliquando erit præsens.

Responsio.

20. *Res successivæ an solum ratione unius momenti existant.* — Hæc difficultas eadem est in motu successivo, quatenus talis est, quia in illo etiam nulla pars est tota simul præsens, alioqui jam non esset successiva secundum se totam; unde, licet hæc difficultas per se obscura sit, tamen quod ad præsens attinet, potius confirmat identitatem temporis cum motu; nam inde est quod eumdem motum existentiæ vel compositionis partium habeat tempus, quem habet successivus motus. Respondetur ergo durationem esse proportionatam rei quæ durat; quia ergo tempus est duratio motus, ideo successivam et transeuntem existentiam habet, sicut ipse motus. Ad difficultatem autem tactam responsio communis motui et tempori esse solet. res successivas nunquam existere actu nisi ratione unius momenti, idque satis esse ut partes earum dicantur existere, et esse præsentes, quia ad unum instans præsens copulantur, vel præteritæ, quia ratione alicujus præteriti instantis aliquando præsentes fuerunt, vel futuræ, propter proportionalem rationem. Sic Seneca, libro 6 Natural. quæst., fere in ultimis verbis: *Fluit* (inquit) *tempus et avidissimos sui deserit, nec quod futurum est, meum est, nec quod fuit. In puncto fugientis temporis pendeo.* Et D. Augustinus, 11 Confess., cap. 15: *Si quid intelligitur temporis, quod in nullas jam vel in minutissimas momentorum partes dividi possit, id solum est quod præsens dicatur, quod tamen ita raptim a futuro in præteritum transvolat, ut nulla morula extendatur; nam si extenditur, dividitur in præteritum et futurum; præsens autem nullum habet spatium.*

21. Atque hinc aliqui [1] affirmant tempus nihil aliud esse nisi unum instans fluens, quod non est ita intelligendum, ac si vere et realiter in tempore esset hujusmodi instans fluens, tum quia cum vera ratione instantis repugnat realis fluxus et successio, tum etiam quia, hoc ipso quod instans intelligitur fluere, intelligitur transire et perire, et alia instantia advenire. Sed sicut mathematici declarant lineam per fluxum puncti, quamvis nullus sit punctus vere fluens, sed imaginatione cogitatur ad

[1] Vide Capr., in 2, d. 2, q. 2, a. 3; et Dur., ibi, quæst. 4.

declarandam dimensionem lineæ, ita successio temporis declaratur ad instar instantis fluentis, ut intelligatur in tempore nunquam esse aliquid totum simul, nisi instans, per cujus fluxum successio temporis declaratur.

22. *Mens auctoris.* — Quamvis autem in fluxu temporis nihil unquam totum simul existat, nisi instans, non propterea existimandum est consistere tempus in sola instantium successione, ita ut uno transeunte succedat aliud immediate, et post illud aliud, et sic de cæteris, quanquam si hoc verum esset, clarius expediretur difficultas tacta ; nam si partes temporis solum essent instantia, vel ex instantibus compositæ, facile intelligeretur partes illas transire mediis instantibus præsentibus, sibique succedentibus. Sed illud nulla ratione verum esse potest, quia non magis potest tempus ex indivisibilibus constare, quam motus, nec motus magis quam magnitudo, vel latitudo spatii, a qua habet extensionem ; unde hæc inter se proportionem servant. Constat autem, ex solis indivisibilibus non posse excrescere magnitudinem, ut in superioribus tactum est, et latius in Physicis probatur. Ita ergo existit tempus mediis instantibus, ut vere ac realiter fluant partes ejus divisibiles, et post quodlibet instans pars sequatur, et in qualibet parte sint instantia, et inter quælibet instantia sit pars fluens. Quocirca, ut recte notavit Durand. in 2, dist. 2, quæst. 4, num. 14, non est intelligendum tempus ita dici existere per instans, ut partes ejus non habeant realem existentiam nisi existentiam instantis ; alioqui nihil esset reale in tempore nisi instans. Dicitur ergo tempus existere ratione instantis, quantum ad id quod in eo concipitur tanquam simul totum existens ; sic enim verum est denominari tempus existens ab instanti præsenti ; tamen adæquate et intrinsece tempus est existens per suas partes existentes, non quidem simul, sed successive vel in transitu, qui est modus existendi talium rerum. Unde tales partes non dicuntur reales præcise quatenus præteritæ, quæ jam non sunt, nec solum quatenus futuræ, quæ nondum sunt, sed quatenus transeuntes sunt. Quomodo dixit August., 11 de Civit., c. 26 : *Tempus metior, scio, sed non metior futurum, quia nondum est ; non metior præsens* (scilicet instans), *quia nullo spatio tenditur ; non metior præteritum, quia jam non est. Quid ergo metior? an prætereuntia tempora, non præterita ?* Nec refert quod partes temporis, dum transeunt, non sint factæ; satis enim est quod actu fiant, quia esse successivorum est fieri, ut recte dixit Averroes, 3 Physic., comm. 57; et D. Thom., in 2, distinct. 1, quæst. 1, art. 2. Atque hæc responsio et doctrina communis est et vera, sed eam latius exponere pertinet ad philosophos in libr. 3 et 4 Physic., qui etiam in 6, magis ex professo disputant de natura entium successivorum, et modo compositionis eorum.

23. Juxta hanc vero doctrinam formaliter respondendum est ad difficultatem tactam, primo, ens successivum ut sic, quatenus ens positivum est, non componi ex partibus quæ non sunt, quatenus non sunt, sed quatenus realiter fiunt et transeunt ; vel, e converso, quatenus illæ partes considerantur aut jam non existentes, aut nondum factæ, ut sic, ens successivum, quod ex eis componitur, non esse omnino positivum ens, sed aliquam negationem in suo conceptu includere, nimirum, ut non sit totum simul, et præsertim quod aliquid ejus agendum supersit.

24. Secundo, dicitur hanc negationem per se ac formaliter magis requiri ex parte futuri, quam ex parte præteriti. Itaque in ente successivo per se est, ut quælibet pars ejus fiat post aliam, ita ut nullam possimus assignare, quæ tota simul facta sit, sed qualibet signata, alia prior sit facta ; et ita Aristoteles definivit tempus esse numerum motus secundum prius et posterius. Ex quo ordine partium intrinsece sequitur, ut quamdiu res successive durat, aliquid ejus supersit agendum ; nam si nihil superesset, jam tota successio esset finita ; illud autem quod agendum superest, intrinsece includit non esse factum, et consequenter ut nondum sit ; est ergo hæc negatio intrinsece necessaria ex parte futuri. At vero ex parte præteriti, solum est per se necessarium quod ante quamlibet partem signatam aliqua prior pars antecesserit, seu facta sit ; quod vero illa pars, quæ antecessit, jam non sit, hoc non ita intrinsece includitur in ratione successionis, quia, licet fingamus, totam illam actionem, quæ paulatim fit, permanere in esse secundum omnes partes paulatim factas, nihilominus fuisset vera successio in ipsa actione. Et ratio est, quia ut quælibet pars sit prior, satis est quod prius fuerit effecta, etiamsi non statim transierit ac esse desierit ; et ideo hæc negatio existendi non ita intrinsece includitur aut requiritur in parte jam facta, quæ præterita dicitur, sicut in futura. Unde etiam in supe-

riori disputatione dicebamus, in intensione qualitatum dari successivam mutationem in ipsa prima effectione intensionis (ut sic dicam), quæ per modum conservationis potest postea tota simul manere, quia partes illius actionis, quæ successive fiunt, non semper transeunt secundum suum esse reale, sed permanere interdum possunt per modum conservationis. Quod si hoc verum est, optime ex eo declaratur, partes realis successionis, etiamsi successive fiant, veram et realem existentiam habere, quandoquidem secundum illam possunt aliquando simul manere, si necesse sit, vel si aliunde non sit repugnantia.

25. Dices, hinc sequi, etiam partes temporis, licet successive fiant, posse, prout fiunt, non statim transire, sed permanere, quod inauditum est; perinde enim est ac si diceretur totum tempus præteritum nunc simul posse esse. Respondetur negando consequentiam, formaliter loquendo de tempore ut tempus est; nam formaliter consistit in priori et posteriori ut sic, quæ numerantur vel numerari possunt in motu, ut ex definitione Aristotelis patet; unde hoc ipso quod cessat vel transit ratio prioris vel posterioris, cessat ratio temporis. Nihilominus tamen si verum est partes ejusdem actionis, quæ successive fiunt, posse simul conservari, etiam est verum realem durationem illarum partium, quæ successive facta est, totam simul permanere posse; sed dum sic permanet, jam non habet rationem temporis, sed unius instantis, sicut illa actio vel mutatio jam non habet rationem motus successivi, sed actionis vel conservationis instantaneæ. Atque ita semper servatur proportio inter motum et tempus, magisque declaratur identitas eorum secundum rem.

26. Tertio tandem dicendum est ad ultimam partem propositæ difficultatis, fluxum temporis et cujuscumque rei successivæ fieri per præsens, et præteritum; quod autem dicitur præsens, si intelligatur totum simul, solum est instans. Tamen quia post quodlibet instans immediate fit pars, illa etiam dici potest esse præsens, non quia sit tota simul, sed quia illa est quæ actu et immediate fit; tamen, sicut nulla pars determinata est immediata instanti secundum se totam, ita nulla est, quæ post instans sit tota præsens, si definite sumatur, sed ante quamlibet signatam est alia, quia illa præsentia non simultanea est, sed successiva, cujus hæc est natura et compositio, quæ a nobis non potest amplius declarari.

SECTIO X.

Utrum ratio mensuræ durationis alicui tempori proprie conveniat, et respectu quarum rerum.

1. Hactenus de duratione in communi, et in particulari disseruimus, secundum absolutam rationem et essentiam durationis, quam simul ostendimus non consistere in ratione mensuræ. Quia vero hæc ratio mensuræ adjungi potest durationi, et secundum eam rationem frequenter nominari et explicari solet durationis ratio, ideo illam etiam declarare necesse est. Oportet autem distinguere rationem mensuræ passivæ vel activæ, prout declaravimus tractando de quantitate. Item distinguenda est mensura perfectionis a mensura quantitativa, seu per modum quantitatis; hic enim non agimus de priori, quia, ut sæpe diximus, ille modus mensuræ nihil habet peculiare in durationibus, sed communis est omnibus generibus, quatenus primum in unoquoque genere esse potest hoc modo aliorum mensura, ut circa lib. 10, c. 2, tactum est. Agimus ergo de mensura durationis, quatenus modo quantitativo seu ad modum quantitatis mensurare potest.

Prima assertio.

2. Quod ergo attinet ad mensuram passivam, certum est temporalem durationem ex se mensurabilem esse; nam omne id, quod est aliquo modo quantum vel extensum, mensurabile est; duratio autem successiva est suo modo quanta et extensa, saltem per accidens, quod satis est ut secundum eam rationem mensurabilis sit, quod satis constat ex superius dictis de quantitate. Et ex ipso usu hoc est etiam manifestum; nihil enim est frequentius quam actiones nostras tempore mensurari; maxime autem mensuramus in illis durationes earum; sunt ergo omnes hujusmodi durationes ex se mensurabiles; eadem enim est ratio de omnibus similibus. An vero eadem ratio sit de permanentibus seu indivisibilibus durationibus, dicemus inferius. Prius enim inquirendum est qua mensura sint mensurabiles hujusmodi durationes.

Secunda assertio.

3, *Tempus non est mensura motus cujus est duratio.* — In qua re illud etiam certum

nobis est, nullam durationem successivam esse mensuram illius motus, cujus est duratio, sed eo modo quo duratio successiva mensurabilis est, per aliam durationem distinctam esse mensurandam. Hoc sæpe probatum est in superioribus, quia nulla res est mensura sui ipsius, præsertim loquendo de mensura reali. Item quia mensura sumitur ut medium ad cognoscendum id quod mensuratur; nos autem non cognoscimus quantum duret actio, per propriam et intrinsecam durationem ejus, sed comparando illam cum alia distincta duratione, cujus quantitas nobis notior est. Quod si actionem aliquam per seipsammet durationem cognosceremus, ita ut statim sine alio medio de illa judicare possemus, non uteremur illa tanquam mensura, sed immediate, et per seipsam illam cognosceremus.

4. Neque obstat instantia, quam aliqui objiciunt de tempore quod est in motu primi mobilis, quod est mensura intrinseca ejusdem motus, quia non habet superiorem mensuram extrinsecam, qua mensurari possit. Respondetur enim negando assumptum, loquendo proprie et adæquate de mensura intrinseca, nam ad summum possumus per unam partem ejus motus repetitam mensurare totum, ut, per horam, diem, et, per diem, annum, etc. In quo mensurandi modo jam est mensura in aliquo modo distincta a mensurato; ipsum tamen totum per seipsum mensurare non possumus, neque designatam partem etiam minimam, per seipsam; sed oportet illam supponere aut per seipsam notam sine mensura, aut alia extrinseca duratione uti ad sumendam certam de illa notitiam, etiamsi mensura illa perfectione inferior sit, id enim parum refert, dummodo sit notior, et ad usum mensurandi accommodata seu proportionata, ut inferius etiam ostendemus.

Tertia assertio.

5. *Duratio successiva non est connaturalis mensuræ permanenti.*— Præterea est certum, durationem successivam non esse natura sua mensurabilem per permanentem. Hoc etiam satis constat ex usu. Et ratione probari potest illo axiomate, *Mensura debet esse homogenea mensurato*; mensura enim permanens et successiva non sunt homogeneæ. Sed responderi potest, non oportere mensuram et mensuratum esse ejusdem generis proximi; satis enim si in remoto genere conveniant; imo et analoga convenientia interdum sufficit, nam primum ens dicitur esse mensura omnium aliorum. Quod si dicas hoc esse verum in mensura perfectionis, quia in illa minus proprius mensurandi modus invenitur, in mensuratis autem quantitativis semper requiri majorem convenientiam et genericam proximam: pondus enim pondere mensuramus, et longitudinem longitudine, et sic de aliis: contra hoc est aperta instantia in ipsismet motibus; non enim omnes conveniunt in eodem genere proximo, et tamen omnes possunt per durationem ejusdem motus localis mensurari; non ergo est necessarium ut mensura et mensuratum in eodem genere proximo conveniant. At vero in genere remoto etiam conveniunt duratio permanens et successiva; ergo ex eo capite non repugnat, durationem successivam permanenter mensurari.

6. Sed nihilominus probabiliter sustineri posset in mensuris quantitativis requiri convenientiam genericam proximam inter mensuram et mensuratum, ut in permanentibus quantitatibus inductione videtur ostendi. Et ad instantiam de successivis dici posset, quod, licet motus in ratione motuum differant, durationes tamen eorum ejusdem sunt rationis, aut saltem ejusdem generis. Sed licet hoc probabiliter sustineri possit, non est tamen necesse ad hoc principium coarctare vim rationis factæ. Cum enim dicitur mensuram debere esse homogeneam mensurato, nec de genere proximo, nec de remoto, imo nec de proprio genere necesse est intelligi, sed de tali convenientia, quæ sufficiat ad debitam proportionem inter mensuram et mensuratum necessariam. Hæc autem convenientia neque in omnibus mensuris, neque in omnibus rebus æqualis esse potest aut debet; nec de hoc potest una et eadem regula pro omnibus assignari, sed juxta rerum et mensurarum diversitatem id judicandum est. Nam in aliqua mensura perfectionis sufficit convenientia analoga, in aliqua vero mensura quantitativa requiritur non tantum convenientia generica, sed etiam specifica; linea enim seu longitudo non potest nisi linea vel longitudine mensurari.

7. In præsenti ergo illa diversitas, quæ est inter durationem permanentem et successivam, tanta est, ut non relinquat proportionem necessariam, ut duratio permanens possit esse mensura successivæ. Quod ita declaro, quia mensura quantitativa non habet proportionem ad mensurandum nisi per quamdam adæquationem vel coextensionem

mensuræ et mensurabilis; sed duratio permanens non coextenditur durationi successivæ; unde secundum se nec potest esse illi adæquata, nec inadæquata; ergo nullam habet proportionem cum illa, ut sit ejus mensura. Et confirmatur, quia indivisibile ut sic non est aptum ad mensurandam quantitatem rei divisibilis; sed duratio permanens, sub ea ratione indivisibilis est; successiva vero est divisibilis; ergo non potest illa esse hujus proportionata mensura. Dices : imo una ex conditionibus mensuræ assignari solet, quod sit indivisibilis. Respondetur, respectu quantitatis discretæ, posse mensuram assumi sub ea ratione qua indivisibilis est; sic enim unitate mensuramus numerum, nam numerus ex unitatibus componitur, quatenus in ea ratione indivisibiles sunt. Respectu vero quantitatis continuæ, quamvis mensura debeat esse indivisibilis, id est, in indivisibili consistens, tamen non potest esse mensura, ut indivisibilis in eo ordine, sed ut magnitudinem vel extensionem habet; alioqui non potest esse proportionata, ut vel per seipsam, vel per repetitionem adæquet extensionem rei mensuratæ; sic igitur duratio permanens improportionata est, ut sit mensura durationis successivæ; ergo duratio successiva solum est mensurabilis per aliam durationem successivam, quæ in mensuram extrinsecam ejus assumitur.

Quarta assertio.

8. Ex quo ulterius dicendum est, ex natura rei nullum esse motum seu durationem successivam, quæ sit aliorum motuum mensura, sed ex arbitrio et capacitate hominum pendere; nihilominus tamen aliquem esse motum in rerum natura de se aptiorem, ut ad hoc munus mensurandi actiones et durationes successivas destinetur, nimirum, cœli motum, in quo fundamentum ipsum seu capacitas ut assumatur in mensuram, proprietas ejus realis est; institutio vero et accommodatio, ut proxime habeat rationem mensuræ, rationis tantum denominatio est. Hoc totum erit ad declarandum et suadendum facile, si præ oculis habeantur ea quæ de ratione mensuræ in disp. 43, sect. 3, dicta sunt, ubi etiam conditiones ad hanc extrinsecam mensuram necessarias posuimus, nimirum, quod sit nota, certa et invariabilis, et proportionata mensurabili. Quæ conditiones in ipsa re supponuntur, ut ad munus mensurandi apta sit quasi remote ac fundamentaliter. Ut vero jam habeat quasi proximam aptitudinem ad mensurandum, necessaria est institutio humana, per quam proposita sit in certa ac præfixa quantitate, et redacta etiam ad minimum aliquem terminum, et ita sit apta ad mensurandum humano modo, quia in magna quantitate facilius contingit deceptio, et non tam commode potest ad omnia mensurabilia etiam minima applicari.

9. Sic igitur, loquendo de mensura proxime apta, constat nullum motum esse ex natura sua mensuram aliorum, quia in nullo reperitur ea partitio et designatio quæ ad mensurandum necessaria est, sed hoc semper ex ratione et humano arbitrio pendet. At vero loquendo de fundamento quod in re esse potest ad hoc genus mensuræ, etiam constat hoc maxime reperiri in motu cœli, nam ille motus est notissimus, ratione astrorum, præsertim solis et lunæ; est etiam certissimus ac regularissimus, et quatenus velocissimus est, etiam est quodam modo brevissimus; ergo est de se aptissimus, ut ad mensurandos alios motus, seu durationes eorum assumatur. Cui veritati consonat, quod divina Scriptura refert dixisse Deum in condition[e] universi: *Fiant luminaria in firmament[o] cœli, et sint in signa et tempora, et dies, e[t] annos.* Ad quod videtur alluisse Plato, i[n] Timæo, cum dixit, *tempus esse conversionem cœlestis mundi.* Idemque senserunt multi al[ii] antiqui philosophi, ut Simplicius, 4 Physico[rum] refert, et ibidem Albert., tract. 3. Et i[n] idem redit definitio Aristotelis dicentis, *tempus esse numerum motus secundum prius* [*et*] *posterius;* loquitur enim de tempore, quod e[st] extrinseca mensura durationum, et prout hu[]mana ratione et institutione ad munus men[]surandi destinatum est, illumque constitu[it] in motu cœli, et quasi per antonomasia[m] hunc intelligit nomine motus in prædicta d[e]finitione, ut ex discursu illorum capitu[lorum] constat.

10. Hunc autem motum non habere rati[o]nem temporis et mensuræ, nisi quatenus [in] eo numerantur partes prioris et posterio[ris] in successione et duratione, etiam const[at]. Illæ enim partes, numerus dicuntur, non [se]cundum propriam rationem quantitatis d[is]cretæ, sed quatenus in partibus continui r[e]periri potest; qui numerus, ut numerus e[st], non est actu in re, sed potentia tantum; [per] opus autem animæ quodammodo comple[tur] seu numeratur. Unde in ea particula sign[ifi]catum est ab Aristotele, tempus hoc in ratio[ne]

mensuræ aliquo modo compleri per opus animæ, ut in ultima parte assertionis diximus; nam per eam numerationem et quasi divisionem mentis redigitur ad definitam quantitatem, per quam possit mensuræ rationem exercere, vel per applicationem, vel per repetitionem. Et hoc est quod expressius docuit ibidem Philosophus, c. 14, text. 131, tempus pendere ab anima. Quod etiam docuit divus Augustinus, 11 Confess., cap. 28; estque communis sententia.

Quomodo sit unicum tempus, et directa quæstionis resolutio.

11. Atque hinc tandem, ut quæstioni propositæ in forma respondeamus, concluditur unicum esse tempus in universo, quod propriam rationem extrinsecæ mensuræ habeat, illudque esse in motu cœli. Hæc est sententia Aristotelis, in 4 Phys., quem et philosophi et Theologi interpretantur et sequuntur. Apud quos frequens est illa distinctio, tempus dupliciter accipi solere : uno modo absolute pro duratione intrinseca motus, et sic multiplicari tempora æque ac motus, ut supra dictum est. Alio vero modo sumi pro mensura extrinseca et communi cæterorum motuum, partim a natura existente fundamentaliter, seu inchoative (ut ita dicam), partim per rationem divisa, et ad mensurandum accommodata, et hoc modo esse unum tantum tempus, illudque esse in motu cœli. Ita sumitur ex D. Thoma, in 2, d. 12, q. 1, art. 5, ad 2, et 3, et q. 48, c. de Quando, quamvis aliis locis absolute et sine distinctione ulla unum tantum tempus esse dicat, ut patet ex opusc. 36, c. 2, et 1 part., q. 20, art. 6, et q. 66, art. 4, ad 3, licet ex hoc postremo loco etiam possit prædicta distinctio et doctrina colligi. Quam etiam habet Cajet., 1 part., q. 10, a. 6, ubi D. Thom. exponit; et Capreol., in 2, d. 2, q. 2, art. 3; et Javell., 4 Physicor., q. 23; ubi idem tenet Jandun., q. 28. Et eam distinctionem tradiderunt Alens., 2 part., q. 9, memb. 9; et Bonav., in 1, d. 3, in 2 p., circa literam Magistri, n. 33; et Thom. de Argent., in 4, d. 48, art. 1, quæst. unic. Ratio vero hujus partis nota est ex dictis, quia in solo illo motu reperiuntur conditiones omnes ad hujusmodi mensuram requisitæ. Ex ipso etiam usu id satis constat, nam quotiescumque de duratione alicujus actionis vel inferioris motus judicare volumus, eam conferimus cum motu cœli, ut id cognoscere possumus.

12. Nec refert quod interdum utimur etiam aliis motibus inferioribus in ratione mensuræ extrinsecæ aliarum actionum, ut motu horologii; nam et hos etiam motus assumimus ut mensuratos per motum cœli, et ita non mensurant nisi veluti in virtute ejus, et quatenus notificant durationem ejus, et præterea ex se sunt imperfectæ et (ut ita dicam) inconstantes mensuræ, propter illorum motuum facilem variabilitatem et irregularitatem. Et eadem ratione non refert quod aliquando etiam uti videmur inferioribus motibus ad mensurandam durationem ipsius motus cœli, nam revera non utimur illis ut mensuris, sed ut signis nobis propinquioribus, quibus utimur ad cognoscendum quanta pars motus cœli defluxerit, ut possimus illa uti tanquam mensura nostrarum actionum.

SECTIO XI.

Quas res, et quid in iisdem rebus hoc tempus mensuret.

1. Primum omnium certum est, omnes motus physicos et corporales hoc tempore mensurari, seu esse mensurabiles ; ita enim semper accipiendum est, ut careat omni difficultate.

2. Secundo addendum est, tempus mensurare in his motibus primo ac per se moram et durationem eorum. Hoc per se notum est experientia, et ratione patet, quia mensura debet esse homogenea ; unde metitur ipsum mensurabile, quatenus habet conditionem ejusdem generis. Deinde consequenter fit, ut mensuret velocitatem vel tarditatem motus, adjuncta tamen quantitate spatii ; nam per comparationem ad utramque quantitatem velocitas cognoscitur, eo quod velocior motus sit, qui æquale spatium in minori tempore, aut majus spatium in æquali tempore pertransit. Denique consequenter etiam metitur uniformitatem aut difformitatem motus, nam hæc consurgit ex æquali vel inæquali velocitate partium motus. Aliqui etiam addunt mensurare perfectionem motus ; sed hæc ratio mensuræ, ut jam dixi, non spectat ad præsens. Eo vel maxime quod sub hac ratione tempus, ut tempus, non mensurat motum, sed unus motus, ut motus perfectior, est mensura alterius. Et in eo genere non constat motum cœli, quoad essentialem perfectionem quam habet in ratione motus, esse perfectiorem omnibus aliis, licet in eis conditionibus, quæ ad mensuram durationis requi-

runtur, eos excedat; de qua re in superioribus dictum est.

3. Dices: quomodo potest tempus mensurare motus, cum non sit notius illis? Respondetur duplicem hic posse fieri comparationem. Una est motus cœlestis ad cæteros motus; alia est temporis ut sic, ad motum, in ratione notioris, vel minus noti. Priori modo dicunt aliqui motum cœlestem esse quidem minus notum nobis, esse tamen notiorem natura sua, idque satis esse ut duratio ejus in mensuram assumatur. Sed hoc non recte dicitur, tum quia illa mensura non est ut Deus vel Angeli ea utantur, sed homines; mensura autem illis debet esse notior, ad quorum usum instituitur. Alias quomodo deserviet illis, ut per eam cognoscant alia, quæ mensuranda sunt? Tum etiam quia si ille motus non est notior nobis, cui dicitur natura sua notior? Nec enim est simpliciter nobilior in genere entis, nec etiam ab illo essentialiter et per se pendent cæteri motus; unde tam notus est Angelis vel noster localis motus, vel motus augmentationis aut alterationis. Dicendum ergo est, illum motum esse notiorem nobis, quantum necesse est ad rationem mensuræ; nam, licet fortasse quantum ad efficientem causam ejus, et alia similia, minus notus nobis sit, et licet in seipso non ita sensibiliter videatur sicut inferiores motus, tamen quantum ad an est, et quantum ad uniformitatem suam et perpetuitatem, est simpliciter et generatim respectu omnium hominum notissimus, saltem per astra quæ posita sunt in signa illius motus.

4. De altera item comparatione dubitant aliqui, quia obscurius esse videtur tempus quam motus, et ideo non videtur esse apta mensura motus. Antecedens patet, quia motus per seipsum sensibus patet, tempus vero difficillimum cognitu est. Respondetur tamen, si hæc duo in genere comparentur, et cum proportione, neutrum esse notius alio; nam quantum ad an est, æque notum est dari tempus, ac dari motum, quia æque evidens est durare motum dum fit, seu aliquam moram consumere, ac est evidens esse vel fieri motum; tempus autem, in communi loquendo, idem est quod duratio motus. Si vero comparentur quantum ad quid est, æque obscure in utroque explicatur. Si denique comparentur sub ratione mensuræ et mensurati, sicut tempus mensurat ut est duratio quædam, ita quod in motu per illud mensuratur, est duratio ejus; ergo quantum ad hoc est etiam æqualis ratio. Comparatio ergo non debet fieri inter tempus et motum, sed inter unum motum et alios, et inter durationem unius, et durationes aliorum, et hoc modo constituitur optime ratio temporis, et differentia vel excessus est, quia illa duratio assumitur in mensuram, et accipit completam rationem et denominationem temporis, quæ est in motu, qui comparatione aliorum motuum notior est, et alias habet conditiones ad mensurandum requisitas, ut explicuimus.

5. *Quis inter cœlestes motus sit eorum mensura.* — Sed quæret aliquis, esto hoc verum sit comparando motum cœli ad inferiores motus, quid dicendum sit comparando ipsos motus cœlestes inter se. Respondetur, absolute loquendo, etiam motus inferiorum orbium cœlestium mensurari motu primi mobilis, atque ita in illo esse, simpliciter loquendo, tempus, ut habet rationem primæ et universalissimæ mensuræ, quanquam ex motibus propriis solis et lunæ recipiat, modo nostro concipiendi et loquendi, divisionem ac denominationem annorum et mensium. Sicut enim integra circulatio primi mobilis, dies appellatur, ita integra circulatio propria orbis solis vocatur annus, et duodecima pars ejus vocatur mensis; sicut etiam integra conversio orbis lunæ secundum motum proprium vocatur mensis lunaris; utraque autem conversio, tam solis quam lunæ, numero dierum mensuratur; atque ita, simpliciter loquendo, motus primi mobilis est mensura omnium motuum corporalium qui sub illo decurrunt.

Quo tempore mensurentur spirituales motus.

6. Sed quæret rursus aliquis, an etiam hoc tempus sit mensura aliarum actionum successivarum, quæ motus physici non sunt. Ubi sermo est tantum de successione continua, ut est spiritualis motus angelicus, vel localis, vel intensionis, supponendo quod possit dari in actibus spiritualibus. Atque in hoc sensu in schola D. Thomæ communis sententia est, hos spirituales motus non mensurari hoc tempore, sed esse constituendum aliud tempus in supremo Angelo, verbi gratia, quod sit mensura talium motuum. Ita D. Thomas, 1 part., q. 10, art. 5, et q. 58, art. 3, quibus locis Cajet. et alii recentiores idem tenent; et Capr., Henric., et alii supra citati. Obstat tamen huic sententiæ, quia nullus motus spiritualis est in Angelis, in cujus durationem possit cadere prædicta ratio temporis, quia

ad hanc rationem mensuræ non sufficit, quod duratio vel motus sint in nobilissimo mobili, sed multo magis necessarium est ut motus sit regularis, uniformis, atque etiam quod sit semper in actu, perpetuus, ut semper possit deservire ad mensurandum; nullus autem motus Angelorum est hujusmodi; nam cum sit voluntarius ac omnino liber, nec semper durat, nec fit modo regulari et uniformi. Scio responderi posse, etsi non detur talis motus regularis actu existens, posse tamen dari et consequenter posse etiam concipi, idque satis esse ad rationem mensuræ, quia mensura non exercet munus suum, nisi prout est in mente. Sed hæc responsio non probatur, tum quia ratio facta probat talem motum regularem et perennem non solum non de facto, sed etiam non esse connaturalem spiritualibus substantiis; tum etiam quia talis conceptio illius motus possibilis est impertinens ad cognitionem angelicam, et de se difficilior quam cognitio cujuslibet motus existentis. Tum denique quia alias eodem modo dici posset, non tempus aut ævum existens in Angelo creato, sed prout concipi potest in alio perfectiori possibili, esse mensuram.

7. Quocirca, si respectu nostri loquamur, clarum est omnem illum spiritualem motum esse in nobis improportionatum, ut sit tempus quo possimus uti ad mensurandum spirituales actiones, quia est nobis ignotus. Verum est ipsas etiam spirituales actiones, quatenus tales sunt, esse nobis ignotas, et ideo non esse a nobis mensurabiles, ac proinde non indigere nos aliquo tempore, quod sit mensura illarum. Tamen, quatenus illæ actiones aliquo modo a nobis cognosci possunt, mirum, si conjunctionem aliquam habeant cum actionibus materialibus, sic non possunt mensurari nisi hoc tempore cœlesti, atque mensuramus nostras actiones intellectus et voluntatis hoc tempore. Si vero respectu ipsorum Angelorum loquamur, certe illi nulla indigent mensura ad cognoscendam durationem suarum actionum, quia tam nota est illis quæcunque duratio per seipsam, quam esse potest per comparationem ad aliam, ut paulo inferius magis declarabimus. Si tamen velint, possunt pro suo arbitrio uti hujusmodi comparatione, et cognoscere tantum durasse motum inferioris Angeli, quam superioris; verumtamen id non tam erit cognoscere unum per aliud tanquam per mensuram, quam cognoscere eorum æqualitatem vel inæqualitatem in duratione; quomodo etiam potest Angelus cognoscere quantum duret suus motus per comparationem ad motum cœli. Imo non solum Angelus, sed etiam Deus, licet non indigeat, neque uti possit mensura extrinseca ad cognoscendam durationem cujuslibet motus, non tamen potest cognoscere coexistentiam unius cum alio et eorum æqualitatem aut non æqualitatem in durando, nisi utrumque simul cognoscendo, et illa inter se comparando, quia correlativa sunt simul cognitione.

An successio discreta possit tempore mensurari.

8. Rursus quæri potest an tempus cœleste sit mensura motus seu successionis discretæ. In qua re omnes conveniunt in assertione negativa. Thomistæ vero qui de hac successione discreta in Angelis potissime loquuntur, aliud etiam tempus discretum assignant, quod sit mensura extrinseca omnium similium motuum inferiorum. Verumtamen in hac successione discreta duo possunt considerari: unum est mora uniuscujusque instantis, et consequenter mora etiam omnium instantium simul sumptorum sibique immediate succedentium. Aliud est numerus seu multitudo talium instantium. Prior consideratio per accidens est ad rationem discretæ successionis ut sic; nam per se solum spectat ad rationem quantitatis discretæ seu multitudinis pluralitas unitatum sub ea ratione indivisibilium; quod vero illæ unitates habeant majorem vel minorem durationem, accidentarium est. Sicut in ternario lapidum, verbi gratia, per accidens est ad rationem ternarii, quod illi lapides sint magnæ vel parvæ quantitatis, et quod juxta se positi magnam vel parvam molem efficiant. Igitur idem proportionaliter est in discreta instantium successione aut compositione. Quapropter illa duratio et permanentia singulorum instantium, et consequenter etiam totius temporis ut aggregati ex illis, vel mensurabilis non est, propter indivisibilitatem singulorum instantium, vel mensuranda est tempore continuo, ad eum modum quo statim de ævo dicemus.

9. Quantum ad secundum autem, id est, quoad numerum instantium, clarum est non posse motum discretum ut sic mensurari aliquo tempore continuo, nec corporali, nec spirituali, quia neque ex diuturnitate continui temporis, neque ex coexistentia motus discreti in quolibet tempore continuo, co-

gnosci potest quis numerus instantium fuerit in tali motu discreto per diem vel per horam, verbi gratia, motus continui, quia in qualibet parte motus continui potest esse motus discretus constans pluribus vel paucioribus instantibus absque ullo certo termino.

10. Et eadem ratione, non video quomodo motus discretus possit mensurari per tempus discretum extrinsecum et existens in superiori motu, quia nec potest mensurari quoad permanentiam instantium; nam hæc et est per accidens, ut dixi, et non est fixa et certa in aliquo ex his temporibus aut instantibus. Neque etiam potest mensurari quoad numerum instantium, quia nullus certus numerus instantium correspondet in uno motu comparatione alterius, sed dum est in superiori Angelo successio discreta constans ex tribus instantibus, potest esse in inferiori alia, quæ constet decem aut pluribus instantibus, et e converso; ergo non potest numerus instantium unius motus per extrinsecum tempus alterius motus mensurari. Non est ergo necessaria hæc extrinseca mensura respectu successionis discretæ, quatenus talis est, sed mensuranda est unitate repetita, sicut omnis numerus per unitatem mensurabilis est; nam si interdum unus numerus mensuratur alio, solum est in quantum unus materialiter est pars alterius, ut binarius senarii, et tunc accipitur per modum unitatis.

An substantiæ corruptibiles mensurentur tempore.

11. Præterea, interrogari solet an hoc tempus cœleste mensuret etiam res corruptibiles quoad earum substantiam, seu substantialem permanentiam; eademque interrogatio locum habet in omnibus rebus permanentibus corruptibilibus. De quibus communis sententia est hæc omnia mensurari hoc tempore, ut patet ex D. Thoma, 1 p., q. 10, art. 4, et ex aliis auctoribus supra citatis; sumiturque etiam ex Arist., 4 Physicor., c. 14, text. 133, ubi ait: *Omnes res quæ generantur, et corrumpuntur, hoc tempore mensurantur.* Addit vero Duran., in 2, d. 2, q. 6, n. 15, tempus non esse mensuram homogeneam harum rerum, sed alterius rationis, eo quod tempus sit duratio successiva, durationes vero harum rerum permanentes sint. Quod si objicias mensuram debere esse homogeneam, repondebit fortasse, id esse verum respectu proximi mensurabilis, non vero respectu ejus, quod tantum ratione alterius, et quasi per concomitantiam quamdam mensuratur. Quæ doctrina mihi non displicet; nam tempus per se primo non mensurat permanentiam rerum corruptibilium, quæ secundum se indivisibilis et consequenter etiam immensurabilis est, sed mensurat per se primo mutationes harum rerum, ut generationes, incrementa, alterationes, et corruptiones earum, et consequenter mensurat etiam durationem esse illarum, quatenus his mutationibus subest, aut subesse potest. Quomodo dixit etiam Aristoteles, 4 Physic., c. 12, text. 118, *tempus per se mensurare motum, per accidens vero quietem;* nam tempus per se mensurat prius et posterius, quæ per se inveniuntur in motu, in quiete vero solum per relationem vel comparationem ad motum, ut bene exposuit Albert., in Summa de Quatuor coæquævis, 1 part., q. 3, art. 1, ad ult. Atque ita fit ut tempus per se ac immediate sit mensura homogenea durationis motus, durationis autem permanentis solum quasi per accidens, et ratione alterius, tanquam mensura aliquo modo alterius rationis, quod in sequenti puncto magis explicabimus.

Res incorruptibiles an tempore mensurentur.

12. *Prima sententia.—Secunda sententia.* — Ultimo inquiri potest an tempus mensuret etiam durationem rerum incorruptibilium, quam ævum esse diximus (nam æternitas Dei sub quæstionem non cadit, cum illa infinita sit, et immensurabilis). D. Thomas, ejusque sectatores, aliique Theologi, qui negant, spirituales actiones aut motus, etiam successivos et continuos, mensurari hoc tempore, a fortiori id negant de esse rerum incorruptibilium, seu duratione earum, et ideo constituunt unum primum ævum, quod in illo ordine habeat rationem extrinsecæ mensuræ talium rerum quoad esse earum. Cui sententiæ favet Arist., in 4 Phys., c. 12, text 117, ubi aperte sentit res incorruptibiles non mensurari tempore. Et hac ratione, 1 de Cœlo, c. 3, text. 20, et c. 9, text. 100, ait cœlestia corpora, et substantias superiores non esse tempori subjecta. Quod etiam docent aliqui philosophi his locis. Alii vero Theologi putant etiam esse angelicum mensurari hoc tempore quoad suam durationem. Ita Durand., in 2, quæst. 5; a qua opinione non dissentiunt Gabriel. ibi, et Ocham, in 2

quæst 13. Et fundamentum esse potest, quia supra ostensum est, unum ævum non posse esse mensuram alterius quoad durationem ejus, quia per comparationem unius ad aliud non potest cognosci quantum alterum duraverit; at vero per comparationem ad nostrum tempus optime cognoscitur quantum Angelus duraverit in suo esse; ergo non est alia mensura etiam harum rerum, nisi nostrum tempus.

13. *Auctoris sententia.* — Ego vero imprimis existimo, tempus hoc non habere rationem mensuræ respectu ipsorum Angelorum ad cognoscendam durationem sui proprii esse. Probatur ex dictis, primo, quia non est notior Angelis duratio temporis, quam propria; imo, si fieri potest comparatio, magis nota est propria duratio, tanquam magis cognata magisque immaterialis, et ideo ex se etiam magis intelligibilis. Secundo, quia magna esset imperfectio indigere tali mensura extrinseca ad suas proprias durationes cognoscendas.

14. *Objectio.*—Dices : non potest Angelus, intuendo tantum seipsum aut alium Angelum, cognoscere quantum duravit, nisi durationem suam vel alterius ad nostrum tempus comparet ; ergo indiget hac mensura. Antecedens patet, quia cum propria et intrinseca duratio indivisibilis omnino sit, ex se et in se absolute non habet quod sit tanta vel quanta ; ergo non nisi per comparationem ad durationem quantam potest sub ea ratione cognosci. Respondeo concedendo non posse illam durationem indivisibilem cognosci ad modum quanti, nisi cum aliqua habitudine vel connotatione successionis aut existentis , aut possibilis, seu imaginariæ ; nam hoc saltem convincit argumentum factum. Unde, ut Angelus cognoscat quantum ipse duraverit ex quo creatus est usque modo , necesse est ut cognoscat quanto tempori successivo coextiterit, vel coexistere potuerit, quia alias non poterit concipere suam durationem ut quantam, quia hæc denominatio non convenit illi ab intrinseco, et secundum se ; ergo per comparationem ad aliquid quantum aut realiter existens, aut conceptum. Hinc tamen non fit ut Angelus utatur tempore, ut mensura ad eam cognitionem, sed solum sequitur illam cognitionem ex parte objecti esse aliquo modo respectivam, et ideo non posse cognosci unum extremum, nisi ut terminatum et comparatum ad aliud.

15. Quapropter non solum angelicus intellectus, verum etiam divinus, non cognoscit durationem Angeli ut tantam vel quantam, nisi cum dicta concomitantia, tum quia necessitas cognoscendi simul correlativa, respectu omnis intellectus locum habet, eo quod intrinsece proveniat ex connexione objectorum ; tum etiam quia cum illa denominatio quanti sit aliquo modo extrinseca, non potest cognosci ut in se est, nisi cognita forma ex qua desumitur. Quod si quis rursus objiciat, quia hinc sequitur idem esse dicendum de æternitate ipsa, respondemus, quod æternitas non est tanta, vel quanta, sed infinita, quam infinitatem ex se et absolute habet sine comparatione ad aliud. Si quis tamen eam velit concipere ut extensam et quantam, non poterit eam concipere nisi cum habitudine coexistentiæ ad durationem successivam, saltem imaginariam, non tanquam per mensuram ejus, sed ut per terminum coexistentiæ, ratione cujus per modum quanti concipitur.

16. Atque hinc fit ut etiam respectu nostri intellectus ævum angelicum non sit proprie et per se mensurabile nostro tempore, sed solum per accidens, et ex imperfectione nostra, primo quidem, quia ratio mensuræ et mensurabilis respectu alicujus intellectus supponit utrumque esse in se cognoscibile a tali intellectu ; ævum autem angelicum non est ita cognoscibile nobis. Unde ex vi nostri temporis nunquam possumus cognoscere quantum Angelus duraverit, nisi fortasse mensurando aliquem effectum ejus, in quo sit successio, et deinde ex duratione effectus durationem causæ colligendo ; ut, quia Angelus movet cœlum, recte colligimus tantum durasse Angelum, quantum duravit cœli motus. Hæc autem mensuratio et est valde remota et per accidens, et adhuc non potest esse integra mensuratio illius esse ; nam inde ad summum colligitur non fuisse illum effectum sine sua causa ; non tamen potest colligi an ante effectum talis causa extiterit, et quantum duraverit.

17. *Nostrum tempus non mensurat æviterna.* — Ex quibus tandem concluditur, absolute negandum esse tempus nostrum esse mensuram æviternorum. Et consequenter etiam concedendum est illa non esse mensurabilia secundum se quantum ad durationem, quia si respectu nullius intellectus ita possunt mensurari, absolute non sunt ita mensurabilia. Quocirca, cum D. Thomas his rebus spiritualibus attribuit extrinsecas mensu-

ras, existimo non esse intelligendum de mensura durationis quantum ad quantitatem ejus extensivam (ut sic dicam), sed quantum ad perfectionem, eo modo quo primum in unoquoque genere dicitur mensura cæterorum.

SECTIO XII.

Quænam duratio ad prædicamentum Quando pertineat, et quomodo hujusmodi prædicamentum constituendum sit.

Descriptio ipsius Quando tractatur.

1. Superest ut ex his omnibus, quæ de durationibus diximus, rationem et constitutionem prædicamenti Quando colligamus. Est enim valde incertum apud auctores, in quo formalis ratio hujus prædicamenti consistat. Nam, licet ex ipso nomine satis constet, Quando esse aliquid ad tempus et consequenter ad durationem pertinens, quid vero illud sit, obscurum est. Vox enim *quando*, latine sumpta, non est nomen significans rem aliquam, sed est adverbium temporale, quo utimur ad interrogandum quo tempore res sit aut operetur, etc. Inde vero translata est ad significandum rem illam, vel denominationem seu formam denominantem, quam rei tribuimus, cum ad interrogationem de Quando respondemus; dicimus enim, hodie, aut heri, aut alio simili tempore esse vel fuisse. Unde Aristoteles, ubi hoc prædicamentum attingit, nihil aliud dicit, nisi Quando idem esse quod esse in tempore, ut esse heri, vel anno præterito. Gilbertus vero definit, *Quando significare rationem ex temporis insidentia relictam, non tempus ipsum.* Et infra ait, *esse quamdam (ut ita dicam) affectionem rebus additam, per quam dicitur esse, vel fuisse, aut futuras esse, non vero esse tempus ipsum.* Ex quo loco videtur sumpta illa vulgaris descriptio, qua etiam utitur D. Thomas, opusc. 48, *Quando, esse id quod ex adjacentia temporis relinquitur.* Loquuntur autem omnes auctores, in his descriptionibus, de tempore extrinseco, quod est in motu primi mobilis, quatenus res omnes temporales in eo, vel aliqua parte ejus esse dicuntur.

Variæ opiniones de natura ipsius Quando.

2. Quid autem sit hoc, quod relinquitur ex adjacentia temporis, varie exponitur. Quidam dicunt esse relationem, vel temporis ad rem quæ est in tempore, vel, e contrario, rei temporalis ad tempus, quæ sit vel relatio contenti ad continens, vel, e converso, continentis ad contentum. Verumtamen hæc opinio de relationibus sex ultimis prædicamentis attributis, supra in universum rejecta est. Et in præsenti non videtur verisimilis, quia relatio continentis et contenti non nisi per metaphoram videtur attribui rebus temporalibus respectu temporis extrinseci; nam in re nihil esse videtur nisi coexistentia quædam, in qua tempus denominatur continens, quia semper excedit temporalia, præsertim corruptibilia, quæ cum tempore incipiunt et desinunt, eo semper fluente et durante, et ideo in eo contineri dicuntur. Quæ locutio metaphoram includit; nam proprietas solum consistit in coexistentia rerum cum tempore seu aliqua parte ejus; relatio autem coexistentiæ non pertinet ad speciale prædicamentum. Relatio præterea mensuræ et mensurati, si attente considerentur quæ de mensura dicta sunt, disputat. 42, sect. 3, non est realis, sed rationis. Quia non habet aliud fundamentum, nisi quod unum sit medium, et quasi instrumentum, ad cognoscendum aliud; hoc autem non ponit in rebus ipsis realem et intrinsecam habitudinem; nam quacunque ratione aliqua res sit nobis notior, et alioqui sit apta ut comparari vel conferri cum alia possit, et sic deservire ad ostendendam quantitatem ejus, potest exercere munus mensuræ, quod solum est opus rationis; sicut etiam unitas habet rationem mensuræ respectu multitudinis, et illa relatio nec realis est, nec, si esset, speciale prædicamentum constitueret. Idemque argumentum fieri potest de omnibus humanis mensuris, ut modium, libra. Quibus illud etiam cum tempore commune est, quod non ex solis conditionibus rerum, sed adjuncta aliqua institutione humana, et operatione rationis subeunt rationem mensuræ; ergo vel hac sola ratione manifestum est, relationem mensuræ et mensurati in eis fundatam non posse esse rei, sed rationis.

3. *Secunda sententia. — Reprobatur.* — Dixerunt ergo alii, hoc, quod ex adjacentia temporis relinquitur, esse formalem quamdam rationem absolutam et intrinsecam, quæ in ipsis rebus temporalibus inest, quatenus in tempore sunt; ita ut ipsum Quando, non dicat solam denominationem extrinsecam, sed intrinsecam, et non relativam, sed absolutam, relictam ex temporis adjacentia. Sed hæc sententia nec explicari potest, nec intelligi; unde omnino est falsa, et gratis con-

ficta. Quid est enim illud absolutum in re temporali, ex adjacentia temporis relictum ? Aut enim illud supponitur in re temporali ex intrinseca natura ejus, ut sit mensurabilis tempore ; et sic falsum est illud esse relictum ex adjacentia temporis ; nam per se inest, et conveniret rebus si existerent cum suis naturalibus proprietatibus et conditionibus, etiamsi nullum esset in rebus tempus extrinsecum. Unde talis proprietas esse non potest, nisi vel quod res sint corruptibiles, aut quod habeant esse aliquo modo in motu consistens, aut certe quod durent tali modo, quæ proprietates non pertinent ad prædicamentum Quando, excepta pro nunc duratione, de qua inferius dicam ; de cæteris autem id per se notum est. Aut vero illa ratio absoluta resultat in rebus ex adjacentia temporis extrinseci, et hoc etiam dici non potest, quia, ut dicebam, illa adjacentia in re non est nisi coexistentia ; ex sola autem rerum coexistentia non resultat aliquid absolutum in eis, per se loquendo, sed tantum mediante efficientia, si una possit in aliam efficere, quod de tempore dici non potest. Omnis vero alia adjacentia, quæ præter coexistentiam cogitatur, est sola mensuratio quæ per rationem fit, ex qua multo minus potest tale absolutum provenire. Nullam ergo verisimilitudinem habet hæc assertio.

4. *Tertia sententia.* — Alia ergo et communior sententia est, Quando solum esse denominationem extrinsecam, provenientem rebus ab extrinseco tempore mensurante. Hanc sequitur D. Thomas, in dicto opusculo, quamvis sub distinctione, et eam significat Gilbert. Nam cum hanc denominationem affectionem appellasset, statim correctionem adjunxit, *ut ita dicam*. Soto etiam in Logica, et alii hoc sequuntur. Sed in hac sententia nonnullæ occurrunt difficultates, quædam ad hominem, aliæ simpliciter. Nam, si Quando, est denominatio extrinseca a tempore, ergo sine causa dicti auctores rejiciunt tempus ab hoc prædicamento, dicentes, Quando, non esse tempus, sed aliquid ex tempore relictum. Quod si dicant, Quando, et tempus, distingui sicut albedinem, et esse album, vestem, et esse vestitum, et in universum sicut formam et esse proveniens a forma, esto hoc verum sit, inde concluditur, Quando, comparari ad tempus, sicut formam ad effectum formalem, vel sicut concretum ad abstractum, et ideo non magis hæc esse distinguenda aut separanda in hoc prædicamento, quam in aliis. Eo vel maxime quod prædicti auctores constituunt tempus in prædicamento quantitatis, tanquam ipsam motus extensionem.

5. Sed dicent fortasse, idem tempus, ut comparatum intrinsece ad motum in quo est, tanquam extensionem ejus, pertinere ad prædicamentum quantitatis ; ut vero comparatur ad res tempore mensurabiles, ut forma extrinseca earum, sic pertinere ad prædicamentum Quando, sicut dici solet de superficie ultima ut afficiente corpus in quo inest, vel ut continente corpus extrinsecum, quæ priori ratione pertinet ad prædicamentum quantitatis, posteriori ad prædicamentum Ubi.

6. Verumtamen (ut omittam exemplum hoc æque dubium esse ac id de quo agimus, et quidquid etiam sit, an tempus sit vera species quantitatis), absolute loquendo, difficile creditu est hanc extrinsecam denominationem ad constituendum reale prædicamentum sufficere. Nam forma, a qua talis denominatio sumitur, non est realis, sed rationis, et ipsa etiam denominatio non est in solis rebus, nisi interveniat opus rationis ; ergo non est satis ad prædicamentum reale constituendum. Consequentia patet, quia prædicamenta accidentium realia sunt, et solum ex formis realibus constitui debent ; alias quamplura alia prædicamenta essent multiplicanda ; nam infinitæ aliæ sunt denominationes rationis, ut patet ex dictis supra de sufficientia hujus divisionis, et ex argumento nuper facto de aliis mensuris humanis, quod ad rem præsentem maxime accommodatum et familiare est. Antecedens vero quoad priorem partem constat ex dictis supra de tempore, prout est communis mensura extrinseca ; ostendimus enim, etiam ex doctrina Aristotelis, tempus ut sic per rationem compleri. Quoad alteram vero partem probatur, quia inter extrinsecum tempus, et res quæ in illo esse dicuntur, nulla est realis conjunctio etiam extrinseca, sed sola mensuratio, quæ fit per comparationem rationis ; ergo tota illa denominatio est mere rationis.

7. Et confirmatur ac declaratur ; nam rem esse in tempore, nihil aliud est quam mensurari tempore ; mensurari autem tempore, non est aliud quam cognosci per tempus ut per mensuram, id est, per quoddam extrinsecum medium cognitionis ; ergo esse in tempore ad denominationem rationis tandem revocatur, sicut esse cognitum. Quod si dicas,

esse in tempore non esse idem quod actu mensurari tempore, sed aptitudine, scilicet esse aptum mensurari per tempus, non solvitur difficultas. Nam vel id intelligitur formaliter de aptitudine seu mensurabilitate ut sic, et sic non magis potest pertinere ad prædicamentum reale, quam esse mensuratum ut sic, quia etiam illa est vel relatio rationis, vel denominatio ab extrinseca facultate animæ, quæ potest unum cum alio conferre, et rei quantitatem per tale medium cognoscere, sicut esse numerabile vel cognoscibile, in eodem sensu sumpta, sunt denominationes extrinsecæ, provenientes a facultate animæ ad numerandum, vel cognoscendum. Si vero esse mensurabile sumatur fundamentaliter, sic esse mensurabile tempore, nihil aliud est quam habere durationem talis naturæ, ut sit apta mensurari tempore; hæc vero non est denominatio extrinseca, sed intrinseca rei proprietas.

Ultima et verisimilior sententia.

8. Propter hæc ergo potest esse alius modus explicandi hoc prædicamentum, nimirum, esse hujus prædicamenti constitui duntaxat per intrinsecam durationem uniuscujusque rei. Quod ut intelligatur clarius, distinguere oportet tria, quæ in omni prædicamento accidentis distinguere necesse est, nimirum, formam afficientem vel denominantem, subjectum affectum seu denominatum, et denominationem ipsam, qua explicatur ille effectus formalis, quam talis forma confert tali subjecto, quæ solet non solum per verbum aliquod, sed etiam per nomen concretum significari; ut in prædicamento qualitatis est albedo, quæ respicit subjectum, cui confert esse album, ex quo ipsum album tanquam concretum consurgit. In hoc ergo prædicamento forma, vel quasi forma, in abstracto sumpta, est duratio ipsa, de qua quid sit, satis dictum est; subjectum autem vel quasi subjectum, erit motus, vel alia res durans; nam illi confert hoc ipsum esse quod est durare in esse; concretum autem est hoc ipsum quod appellatur durans.

9. Atque hæc sententia sic exposita suaderi potest primo a sufficienti numeratione, quia nullus alius modus explicandi hoc prædicamentum apparet satis probabilis. Secundo, quia hæc denominatio qua dicitur res durans, realis est et extrinseca, et non est aliud prædicamentum ad quod possit revocari. Tertio potest confirmari a simili ex Ubi, de quo infra ostendemus esse denominationem intrinsecam, sumptam ab interno modo rei; videtur autem esse eadem ratio quoad hoc in Quando, et Ubi; si autem Quando, dicit denominationem intrinsecam, non potest aliunde quam ab intrinseca duratione sumi.

Objectiones contra positam sententiam.

10. *Prima.* — Non desunt tamen difficiles objectiones contra hanc sententiam. Prima est, quia diximus durationem non distingui a parte rei ab existentia rei durantis; ergo non potest speciale prædicamentum accidentis constituere. Patet consequentia, tum quia existentiæ rerum non collocantur in prædicamento; tum etiam quia, licet collocarentur, non pertinerent ad speciale prædicamentum, sed uniuscujusque rei existentia ad ejus prædicamentum reduceretur.

11. *Secunda.* — Secunda difficultas est, quia motus non pertinet ad speciale prædicamentum, sed propter sui imperfectionem extra seriem entium collocatur, et de eo fit mentio in postprædicamentis; ergo nec duratio motus potest, etc. Patet consequentia, quia vel majoris, vel saltem ejusdem imperfectionis est duratio motus, ac ipse motus; cum ergo tempus nihil aliud sit quam duratio motus, sub nulla consideratione esse potest forma constituens prædicamentum Quando.

12. *Tertia.* — Tertia, quia, si duratio motus, ea tantum ratione qua est intrinseca illi motui, cujus est duratio, pertinet ad speciale prædicamentum, ergo eadem ratione omnis duratio intrinseca rei permanentis pertinebit ad hoc prædicamentum Quando; consequens autem est falsum; ergo. Sequela patet a paritate rationis; nam quoad perfectionem entis perfectior est quælibet duratio rei permanentis, quam duratio motus; quoad modum autem afficiendi et denominandi, tam intrinseca est motui sua duratio, et tam idem cum illo, sicut est in qualibet re; ergo. Minor autem probatur, tum quia est alienum a mente Aristotelis, et omnium qui hactenus de prædicamento Quando, locuti sunt; omnes enim tempus constituunt tanquam unicam formam, a qua hoc prædicamentum desumptum est; tum etiam quia non potest dari una ratio unica durationis, quæ sit supremum genus hujus prædicamenti, quia duratio indivisibilis et successiva non videntur univoce convenire. Et multo minus duratio substantiæ et accidentis.

Tractatur prima difficultas, eique satisfit.

13. Sustinendo vero prædictam sententiam, sponderi potest ad has difficultates. Qui go dicunt durationem esse modum ex na-ra rei distinctum a qualibet re, et ab exis-ntiaejus, facile expediunt primam difficul-tem negando assumptum. Alii vero, quam-s censeant durationem non distingui ex tura rei ab existentia, probabile putant, istentiam rei creatæ esse peculiarem mo-m accidentalem ipsius essentiæ creatæ, qui test ad speciale prædicamentum pertinere; m, licet communis sit rebus aliorum præ-amentorum, non tamen ut prædicatum entiale eorum, sed ut modus concomitans essario productionem, seu effectionem eo-n. Sicut etiam relatio creaturæ communis omnibus entibus creatis, et nihilominus peculiari prædicamento collocatur. Sed sententia supponit distinctionem moda-et ex natura rei inter existentiam et es-tiam actualem creaturæ; supponit etiam tentiam creaturæ esse verum accidens ; utrumque autem falsum esse, in supe-ibus ostensum est.

I. Quapropter dicendum est aliud esse i de reali et metaphysica distinctione m, aliud vero de distinctione logica et dicamentali; et concedendum est dura-em metaphysice et realiter non esse ve-accidens rei durantis, ut probat argu-tum factum, quia in re non distinguitur lla; nihilominus tamen habere talem nctionem rationis cum fundamento in ut sufficiat ad modum prædicationis lentalis, ratione cujus possit in præ-mento accidentis collocari. Jam enim a diximus, ad distinctionem prædica-torum non semper esse necessariam ictionem actualem in re, sed sufficere dum distinctionem rationis ratiocinatæ; nus etiam non omnia prædicamenta ac-tium esse vera accidentia, ideoque ac-s non esse univocum. Quædam ergo quæ solum propter modum accidentalis minationis prædicamentum accidentis ituunt, ut de habitu infra dicemus. Ad modum potest duratio peculiare prædi-ntum accidentis constituere, quia de re-creatis accidentali et contingenti prædi-ne dicitur, atque ita concipitur ut mo-quidem ejus rei de qua prædicatur, ac-taliter ei conveniens; hoc ergo satis est ut in proprio prædicamento collocetur, etiamsi in re non distinguatur.

15. *Existentia cur non constituat speciale prædicamentum accidentis.* — Dices: ergo eadem ratione actualis existentia constituet speciale prædicamentum accidentis, quia etiam dicitur contingenter et accidentaliter de re creata, et concipitur ut modus essentiæ. Respondetur non esse parem rationem. Primo, quia existentia non supponit aliquid cui accidat, quia per se primo ac formaliter constituit ens reale in actu, quod necessario supponi debet, ut ei aliquid possit accidere; duratio vero concipitur ut aliquid additum rei jam existenti. Secundo, quia existentia, ut existentia, correspondet enti ut sic, estque de intrinseca ratione ejus, vel in potentia, vel in actu, prout sumptum fuerit ens; et ideo sicut ens non constituit speciale genus, ita neque existentia; duratio vero ut sic non est de ratione entis, sed concipitur ut affectio ejus extra rationem ejus existens. Sed urgebis, quia duratio prout distinguitur ab existentia, de formali dicit tantum negationem destructionis vel amissionis ipsius esse; sed prædicata negativa ut sic non pertinent ad prædicatum reale; ergo nec duratio. Respondetur, quanquam duratio per negationem recte explicetur, tamen per illam circumscribi rationem positivam, quæ ad hoc prædicamentum pertinet, nimirum ipsam permanentiam essendi, quatenus concipitur ut modus quidam rei existentis.

Responsio ad secundam difficultatem.

16. Ad secundam difficultatem sunt qui respondeant, durationem motus censeri ens completum, quamvis motus ens incompletum sit. Sed hoc non satis intelligo, quia non potest duratio perfectiorem rationem entis habere, quam res durans. Respondeo igitur, ex dictis supra de actione et passione, tempus proprie esse durationem motus ut est actus mobilis, et ut sic computari motum inter accidentia completa, et generatim sumptum constituere prædicamentum passionis, ideoque durationem ejus etiam posse ad proprium prædicamentum accidentis pertinere Nec refert quod motus præcise consideratus sub ratione viæ aut inchoationis termini censeatur quid incompletum, et reducatur ad prædicamentum sui termini; nam dici poterit, vel illam considerationem, quæ habet locum in motu, ut motus est, propter varios respectus ejus, non habere locum in

duratione, quæ ut sic præscindit ab illis respectibus; vel certe dicendum erit, durationem motus sub eadem imperfectione consideratam, non esse completum ens, aut accidens.

Quæ durationes collocentur in hoc prædicamento, et satisfit tertiæ difficultati.

17. *Prima sententia.* — In tertia difficultate petitur ut explicemus quænam durationes ad hoc prædicamentum pertineant. Si enim vim nominis *Quando* attendamus, videtur sola duratio temporis hoc prædicamentum constituere; et ita etiam videtur semper Aristoteles hoc prædicamentum declarare, ut patet ex 1 Ethic., c. 6, et ex lib. Prædicam., c. 4, ubi per solas differentias temporis assignat varias prædicationes hujus prædicamenti; et hic videtur esse communis modus illud interpretandi. Et hæc ipsa sententia potest duplici modo intelligi. Primo, ut intelligatur de tempore sub ratione mensuræ extrinsecæ; et hunc etiam sensum insinuare videtur Aristoteles citatis locis, cum dicit, Quando nihil aliud esse quam heri aut superiori anno; et in Ethic. ait, *bonum in tempore esse occasionem ejus, ideoque aliud esse tempus belli, aliud curationis, etc.*; quæ omnia dicuntur per ordinem ad tempus, quod est extrinseca mensura. Et fortasse ob hanc causam dixit Aristoteles, in c. 9 Prædic., Quando esse unum ex manifestis prædicamentis, quæ interpretatione non indigent, quia nimirum denominationes extrinsecæ, quæ ex tempore sumuntur, claræ sunt; nam intrinseca duratio, quid sit, qualis sit, non est manifestum, nec facile ad interpretandum. Et juxta hanc sententiam dicunt aliqui, in hoc prædicamento non esse coordinationem generum aut specierum, sed unam tantum speciem infimam, sub qua dividuntur præteritum, futurum et præsens, ut individua ejus. Sed verius dicerent esse tantum de facto unum individuum; nam illæ differentiæ temporis reipsa non sunt distincta individua, sed partes ejusdem individui, quæ ratione discernuntur ac numerantur.

18. Dicendum denique erit in hac sententia, tempus illud, ut afficit ipsum motum cœli, non pertinere ad hoc prædicamentum; nam affectio intrinseca et denominatio extrinseca plusquam genere differunt, quare non possunt per se ad idem prædicamentum pertinere. Eo vel maxime quod supra est ostensum, durationem intrinsecam respectu proprii subjecti non habere veram ratione mensuræ; ergo, si ratio mensuræ est qu constituit hoc prædicamentum, non pote tempus, ut est duratio intrinseca motus cœ illi conferre denominationem propriam h jus prædicamenti. Quod si non sub ratio mensuræ, sed sub aliqua alia ita illum affic ut ad hoc prædicamentum pertineat, eade ratione quælibet duratio intrinseca cujuslib motus ad hoc prædicamentum pertineb quod est contra hanc sententiam, quam e plicamus. Igitur juxta illam dicto modo pl losophandum est; quæ vero difficultates cir illam occurrant, supra propositum est. H etiam, quæ intulimus, videntur creditu dif cilia, quanquam non negem esse doctri Aristotelis, seu modo loquendi ejus satis co sentanea.

19. *Secunda sententia.* — Alius modus e plicandi illam sententiam est, solam quid temporis durationem constituere hoc præ camentum, non tamen sub ratione extr secæ mensuræ, sed ut est intrinseca dura motus, et consequenter non solum temp quod est in motu cœli, sed omne illud, qu intrinsece includitur in omni motu, ad h prædicamentum pertinere. Atque hac rati posse in hoc prædicamento distingui non lum varia individua sub eadem specie, etiam varias species sub genere tempor juxta varios modos durationum motuum, spiritualium, vel materialium, etc. Sed hæc sententia omni ex parte probabilis oportet ut sufficientem aliquam rationem dat, ob quam potius motuum duration quam aliarum rerum, ad peculiare prædi mentum pertineant. Et quidem si verum e plus in re ipsa distingui durationem mot motu, quam in rebus permanentibus du tionem quamlibet ab ipsa re, satis prob lis ratio illius diversitatis inde redderet nam in motu in re ipsa esset duratio tempus accidens ejus, distinctum ab illo; cus vero est in aliis rebus. Verumtamen damentum hujus rationis nobis supra placuit, quia nec intelligi potest illa m distinctio, neque ulla sufficiens ratio redd illius discriminis inter motum et res alias.

20. Alii conantur rationem reddere ex discrimine inter durationem motus, et rum rerum permanentium, quod nimi duratio motus reipsa extensa sit et quam latitudinem realem in durando habeat rebus autem permanentibus indivisibilis Nam ex hac differentia sequi videtur dur

em successivam reipsa habere rationem du- itionis; durationem autem permanentem on ita, sed tantum secundum quamdam æxistentiam, vel coaptationem ad succes- onem temporis, aut veram, aut imagina- am, quæ consideratio est valde extrinseca. ed hæc ratio, quamvis videatur apparens, on tamen satisfacit, tum quia supra est os- nsum omnem durationem esse rem intrin- cam, illamque connotationem seu coapta- nem durationis indivisibilis ad successio- m imaginariam pertinere ad nostrum mo- m concipiendi, non ad formalem rationem i conceptæ; tum etiam quia, sicut in aliis bus duratio est ipsa existentia permanens, ita am in motu; solumque est differentia, quia aliis rebus tota existentia est, quæ perma- t in seipsa; in motu vero permanet so- n per partes vel mutata esse, quatenus rs parti succedit, quæ differentia videtur de accidentaria, ut una duratio sit in præ- amento, et non alia.

1. *Tertia sententia.* — Unde alii contra- prorsus modo opinati sunt dicentes, om- n quidem durationem in aliquo prædica- nto accidentis collocari, et quoad hoc con- cere discursum factum ex paritate rationis. ilominus tamen aiunt, in hoc prædica- nto non collocari tempus, vel durationes cessivas, sed has pertinere ad prædica- ntum quantitatis; in hoc vero constitui ationes permanentes creatas, quia non aliud ad quod pertineant. Verumtamen sententia repugnat imprimis omnibus osophis, qui primum omnium in hoc præ- mento collocant tempus, vel aliquam af- ionem, vel quid simile ex tempore seu adjacentia temporis proveniens. Deinde ponit falsum, nimirum, tempus proprie et se in prædicamento quantitatis collocari, supra ostensum sit non esse quantum se, sed per accidens; nam illa successio ris et posterioris, quæ est in motu, per dens provenit ex quantitate, et in se pta non est quantitas, sed intrinseca et tativa compositio ipsiusmet motus, et ad mum addit modum velocitatis, vel tardi- , qui non est quantitas, ut per se notum Et quamvis daremus in motu ipso inclu- liquam quantitatem successivam, quæ es- vera et per se quantitas, non potest ulla reddi, ob quam quantitas permanens nius prædicamenti, et ejus duratio sit al- s, et tamen quantitas successiva motus habeat propriam durationem, quæ pos- sit ad prædicamentum durationum pertinere. Quod si quis dicat extensionem motus esse in ipsamet duratione ejus, et per ipsam, hinc potius concluditur illammet extensionem durativam magis pertinere ad genus durationis, quam ad prædicamentum quantitatis, quia majorem magisque essentialem convenientiam habet cum aliis durationibus in ratione durationis, quam cum quantitate in ratione extensionis. Item, quia illa duo genera extensionis, secundum tempus, vel secundum locum, seu in ordine ad locum, sunt omnino diversarum rationum. Et præterea, quia adhuc incertum est an illamet extensio sit aliquid positivum in motu præter negationem simultaneæ existentiæ partium ejus.

Vera resolutio tertiæ difficultatis.

22. *Omnes creatæ durationes ad prædicamentum Quando, spectant.* — Quocirca superest ut dicamus pertinere ad hoc prædicamentum omnes durationes creatas; nam increata certum est non posse ad illud pertinere, tum quia est simpliciter infinita in genere entis, tum etiam quia non est duratio quasi accidentalis, sed est ipsa duratio per essentiam. Inter durationes vero creatas nulla est quæ excipi possit, si rationes factæ efficaces sunt, ex quibus a sufficienti partium enumeratione probata relinquitur hæc sententia. Quod vero nomen ipsum *Quando*, a tempore sumptum sit, non est argumentum solam durationem temporis ad hoc prædicamentum spectare; nam sumptum fuit nomen ab eo, quod nobis est notius, non vero adæquate ex tota re. Atque ex eadem occasione, et ex modo nostro concipiendi provenire potuit, ut fere semper declaretur hoc prædicamentum a Doctoribus per ordinem ad tempus; nam de aliis durationibus loqui non possumus nisi per verba nostri temporis.

23. Quod autem reipsa hic non solum comprehendatur tempus, sed etiam aliæ durationes, docuit Albertus Magnus, lib. de Sex princ., tract. 4, statim in principio. Imo ille non solum ad ævum, sed etiam ad æternitatem hoc prædicamentum extendit, quod falsum est, ut dixi. Ait præterea ævum pertinere ad hoc prædicamentum in ratione mensuræ extrinsecæ aliorum æviternorum, et sic de cæteris durationibus, quod nos etiam probare non possumus, tum propter dicta de tempore, ut est mensura extrinseca, tum etiam quia ævum non est mensura nisi perfectionis, ut supra dictum est,

quæ ratio mensuræ est respectus quidam communis ad omnia genera. In hoc ergo solum placet opinio Alberti, quod ait, eadem proportione pertinere ad hoc prædicamentum tempus, et alias durationes creatas, et nomen *Quando* posse ad hæc omnia extendi.

24. *Duratio divisibilis et indivisibilis, univoce conveniunt.* — Ad difficultatem vero de univocatione, quod attinet ad divisibilem et indivisibilem durationem, nulla est difficultas. Cur enim non possunt habere univocam convenientiam, sicut habent actio momentanea et successiva, et substantia divisibilis et indivisibilis ? Quoad alteram vero partem de substantiali et accidentali duratione, major est difficultas ; dici vero potest, quod, licet in re non habeant univocam convenientiam, si materialiter considerentur secundum suas entitates, tamen formaliter consideratæ ad modum accidentium, habent eumdem modum accidendi, et denominandi eas res quarum sunt durationes; idque satis esse ad univocam et prædicamentalem convenientiam, ad eum modum quo supra de actione substantiali et accidentali probabiliter responderi posse dicebamus. Quod si alicui hoc non satisfacit, dicat necesse est, durationem esse quid analogum, et secundum primum suum significatum esse univocum ad sua inferiora, id est, ad substantiales durationes, et sic constituere unum supremum genus, et ad illud revocari cæteras durationes accidentales propter proportionalem convenientiam. Vel certe e contrario durationem accidentalem magis directe constituere hoc prædicamentum, utpote accidentale ; substantialem vero durationem, eo quod sit substantialis modus, ad substantiam revocari. Sed prima responsio magis consequenter procedit, suppositis aliis quæ de numero et distinctione prædicamentorum, et de constitutione hujus prædicamenti dicta sunt.

25. *Quot genera et species habeat prædicamentum Quando.* — Atque ex his facile expediuntur cætera quæ de prædicamento desiderari possunt. Nimirum, quæ genera vel species habeat ; hoc enim patet ex iis quæ de distinctione durationum dicta sunt. Item in quo sit subjecto, et quam denominationem vel effectum ei tribuat, et alia similia , quæ inter disputandum de durationibus tacta sunt. De proprietatibus vero hujus prædicamenti nihil addendum occurrit. Solent quidem prædicamento Quando, attribui illæ duæ proprietates negativæ, quæ sunt non habere contrarium, et non suscipere magis et minus quæ sunt veræ, intellectæ de propria contra rietate, et immediata ac per se, et de magi et minus secundum intensionem : nam secun dum extensionem clarum est, tempus, et con sequenter etiam Quando, recipere magis e minus ; sic enim vere dicitur una res magi durare quam alia; et inter præteritum et fu turum est quædam repugnantia, sed non pro pria contrarietas, sed magis potest ad con tradictionem accedere. Hæ igitur proprieta tes etiam possunt durationi in communi at tribui ; neque occurrunt aliæ , quæ illi i sic conveniant. Diversis autem durationibu variæ proprietates attribui possunt, ut ess indivisibilem vel divisibilem, simplicem v compositam, juxta ea quæ de distinctior durationum tradita sunt.

DISPUTATIO LI.

DE UBI.

Post accidentia omnino intrinseca, cens tur Ubi aut locus proxime convenire substa tiis vel quibuscumque rebus existentibu unde etiam a philosophis moralibus num ratur circumstantia Ubi, inter eas quæ h manis actibus accidere solent, sicut numei tur etiam Quando, et alia similia. Post ali rum ergo prædicamentorum considerati nem, convenienti ordine sequitur hæc disp tatio de Ubi, in qua non erit necessari inquirere an sit, quia nihil est notius ; s tria sunt, quæ difficultatem præcipuam h bent, quid, nimirum, Ubi sit, et quomo ad locum comparetur, et quibus rebus p prie conveniat hoc Ubi prædicamentale, quo agimus ; ex quo etiam constabit quo plex sit, et consequenter quomodo prædic mentum hoc sit coordinandum, ac tand quæ proprietates illi attribui possint.

SECTIO I.

An Ubi, sit aliquid extrinsecum vel intrinsec corpori quod alicubi esse dicitur, et quidn illud sit.

1. Quamvis Ubi, non limitetur ad solas quantas et corporeas, ut infra dicam, tam quia res corporales notiores nobis sunt, eis rationem ejus explicabimus, quam p ea facile erit per proportionem ad res a applicare. Quia vero in omni prædicame accidentis tria possunt considerari, scilic

bstractum, quod se habet ut forma, et sub-ctum, quod tali forma afficitur, et concre-im seu compositum inde resultans, ut es-ntia hujus prædicamenti exacte cognosca-ır, hæc omnia explicanda erunt. Et quod ad ıbjectum spectat, quoniam jam supposui-us locuturos nos de rebus corporeis, constat, ıbjectum ipsius Ubi, esse ipsum corpus quan-m, quod alicubi esse dicitur ; explicandum go est quid sit illud abstractum, et forma u quasi forma, a quo corpus dicitur hic l illic esse, et quomodo ad subjectum ip-m comparetur, et ab illo distinguatur, et eo facile constabit quale sit concretum ıod ex his coalescit.

Prima sententia refertur.

2. In hac ergo re tres, vel potius quatuor venio sententias. Prima est, Ubi, esse for-am quamdam extrinsecam, et extrinsece nominantem rem, quæ alicubi esse dici-r, nimirum superficiem ultimam corporis ntinentis. Quæ fundari potest primo, quia se alicubi, nihil aliud est quam esse in ali-o loco; ergo forma hujus prædicamenti, a res ubicatur (liceat sic loqui ad rem de-ırandam), non est nisi locus quo circum-ribitur vel continetur; sed locus est super-ies ultima corporis continentis immobilis, ste Philosopho, lib. 4 Phys., a principio; go forma ipsius Ubi, est locus; ergo hujus-odi Ubi, est quid extrinsecum, et extrinsece nominans; nam locus seu superficies con-ıens, extrinsecum quid est, et extrinsece de-minans locatum.

3. Secundo, quia esse in loco continente, quod prædicatum reale est et accidentale; go pertinet ad aliquod prædicamentum ac-lentis; sed non pertinet ad prædicamentum antitatis, ut supra dictum est; ergo perti-t ad præsens prædicamentum, quia non t aliud ad quod spectet; ergo forma hujus ædicamenti non est nisi locus extrinsecus: ari autem, et esse alicubi, idem erit; et nsequenter effectus formalis hujus prædi-menti solum in denominatione seu adja-ntia extrinseca consistit.

4. Tertio, nam eadem attributa vel diffe-ıtiæ attribuuntur loco, et Ubi, ut, verbi ıtia, sursum aut deorsum : hæ namque nt differentiæ loci, teste Aristotele, 4 Phys., t. 27; si autem quæratur ubi est res, recte spondetur esse sursum vel deorsum; ergo am sunt hæ differentiæ ipsius Ubi; ergo num est esse idem Ubi, quantum ad formale et abstractum (sic enim loquimur), quod locus. Unde favet huic sententiæ D. Thomas, quatenus in 2 Metaph., generatim docet omnia ultima prædicamenta esse extrinsece denominantia, quod nonnulli sequuntur. Et specialiter 1 part., quæst. 110, art. 3, ait : *Mobile secundum locum non est in potentia ad aliquid intrinsecum, in quantum hujusmodi, sed solum ad aliquid extrinsecum, scilicet, ad locum.* Idem fere habet quæst. 6 de Potent., art. 3; et 2 cont. Gent., c. 13, expresse dicit : *Aliquando denominatur aliquid ab eo, quod est extra ipsum, ut a loco dicitur esse aliquid alicubi;* ergo cum per motum localem acquiratur et amittatur ipsum Ubi, aperte sentit D. Thomas, formam ipsius Ubi, esse locum extrinsecum.

Secunda sententia refertur, et difficultas ejus ostenditur.

5. Secunda sententia est, Ubi, non esse ipsam formam extrinsecam, seu superficiem ultimam continentem, sed esse quippiam intrinsecum passive relictum in locato ex circumscriptione loci. Unde juxta hanc sententiam, quamvis Ubi, non constituatur formaliter per formam extrinsecam, requirit tamen illam, quasi radicem vel fundamentum ejus, nimirum, ut ex adjacentia ejus, ubicatio (non enim habemus aliud abstractum nomen) consurgat. Hæc est sententia Gilberti Porret., in suo opusc. de Sex principiis, ubi sic definit : *Ubi est circumscriptio corporis ex circumscriptione loci proveniens;* unde inferius colligit non esse idem locum, quod Ubi, *nam locus* (ait) *in corpore continetur ambienti, Ubi vero in corpore quod ambitur.* Et hanc sententiam sequuntur Soto et alii moderni; imo et Scotus loco statim citando. Et omnes qui tenent locum esse de prædicamento quantitatis, consequenter negabunt esse formam hujus prædicamenti, atque ita non poterunt constituere hoc prædicamentum in aliqua denominatione extrinseca, quia præter locum extrinsecum, nihil fingi potest a quo sumatur.

6. Quod si ab auctoribus hujus sententiæ quæratur quidnam sit illud intrinsecum, quod relinquitur ex circumscriptione extrinseci loci, quidam respondent esse relationem quamdam corporis contenti ad locum continentem, quam explicamus per hanc denominationem, scilicet, esse contentum in loco; nam esse alicubi nihil aliud esse videtur, quam aliquo loco contineri. Et hæc opinio

tribuitur Scoto, qui in universum ait hæc sex ultima prædicamenta esse relationes extrinsecus advenientes. Quodlib. 11, ait locum esse relationem continentis ; unde e converso rationem hujus prædicamenti videtur constituere in passiva relatione contenti ad continens, quod etiam sentit Ant. And., in lib. de Sex princip. Sed de hac sententia in communi jam supra dictum est. Et quidem si in præsenti consurgit aliqua relatio realis locati ad locum, illa est prædicamentalis, sicut relatio propinquitatis et distantiæ, et aliæ relationes contactus vel unionis; nam æque habet totum suum esse ad aliud, et æque consurgit, positis proximo fundamento et termino, ut ex dicendis constabit. Item, alias relatio continentis, quæ est in loco, esset extrinsecus adveniens ; ergo constitueret distinctum prædicamentum, sicut relatio actionis vel passionis, juxta eorum sententiam.

7. Alii, ut Soto, solum dicunt, Ubi, non esse relationem, nec locum, sed contineri in tali loco. Sed hoc nihil explicat, tum quia contineri in loco, solum est denominatio extrinseca, vel si est aliud, explicetur quid sit; tum quia denominatio, qualiscumque sit, est a loco, ut a forma denominante ; denominatio autem sumpta a forma ad illud prædicamentum reducitur, ad quod ipsa forma; nam forma et effectus formalis ejusdem prædicamenti sunt. Addit vero Soto, Ubi, præterea includere tale esse in loco, quod explicari non potest sine relatione distantiæ ad centrum, vel polos mundi. Tamen neque ipse declarat quid illud sit, nec, si declarasset, dicere posset esse aliquid relictum ex circumscriptione extrinseci loci, ut ex sequentibus intelligetur.

8. Aliter ergo Albert. Mag., lib. de Sex princip., tract. 3, c. 1, dicit imprimis, circumscribi esse figurari quod continetur, ad figuram continentis. Deinde distinguit triplicem circumscriptionem : prima est corporis continentis, quam dicit esse actionem quamdam ; secunda est circumscriptio corporis contenti, quæ est passio ; tertia est commensuratio locati ad locum, quam dicit procedere ex duabus primis; et hanc dicit esse Ubi, secundum quod est speciale prædicamentum, quia ad nullum aliud prædicamentum pertinet. Atque ita concludit, Ubi, esse circumscriptionem non immediate provenientem a loco, sed ex circumscriptione passiva loci. Verum hæc explicatio obscurior est quam res ipsa. Et primo, quantum ad id, quod supponit, ut res circumscribatur a loco extrinseco, non oportet ut ab eo figuretur ; nam interdum ita fit, sæpiu[s] vero e contrario, quia res omnes solidæ, qu[æ] sunt in aere vel aqua, et vel in alio simil[i] corpore fluido, aut facile divisibili, potiu[s] conferunt figuram ipsi loco ; aliquando ver[o] neutrum figurat aliud, ut patet in cœlis, et i[n] quibuscumque rebus solidis. Ad circumscriptionem ergo necessarium est, ut corpus continens et contentum habeant proportionatam figuram ; hæc vero interdum supponitur, interdum causatur in altero corpore, ex contact[u] alterius solidioris, sive sit locus, sive locatum. Deinde circumscriptio activa et passiv[a] non sunt proprie actio et passio , sed potiu[s] se habent tanquam informatio extrinseca quasi activa et passiva. Denique commensurati[o] illa nihil apparet quod esse possit, præte[r] relationem æqualitatis aut mensuræ; hæc autem non potest constituere speciale prædicamentum , ut ex dictis constat. Hæc ergo tot[a] sententia difficillime potest explicari.

Tertia opinio, quod Ubi sit spatium, tractatur et impugnatur.

9. Tertia opinio est, Ubi nullo modo ess[e] superficiem continentem , aut aliquid ex ill[a] relictum, sed esse spatium illud, quod ips[o] corpore repletur, quod alicubi esse dicitu[r]. Ut, verbi gratia, in vase intelligimus ess[e] quoddam spatium interjectum inter later[a] vasis et comprehensum ac circumdatum ultima superficie convexa vasis, quod spatiu[m] vacuum esset, si aqua vel alio simili corpor[e] non repleretur. Hoc ergo spatium dicit hæ[c] sententia esse ipsum Ubi. Quæ fuit vetus sententia philosophorum ante Aristotelem, quam post ipsum etiam aliqui secuti sunt, ut lat[e] refert Simplicius, 4 Phys., ad c. 5, in digressione de loco ; et Avicen., 2 Sufficien., c. 6 imo et Philoponus , 4 Phys., illam seq[ui] videtur. Fundamentum sumi potest primo e[x] impugnatione aliarum opinionum, quia Ub[i] non requirit extrinsecum corpus circumstan[s], ut patet in ultima sphæra cœlesti. Deind[e] quia Ubi, ut ipsum nomen præ se fert, est i[d] in quo primo recipitur corpus , quod alicu[bi] esse dicitur; hoc autem non est nisi illud spatium. Quod patet primo , quia illud spatiu[m] est, quod proxime et immediate ipso corpo[re] repletur ; ergo, etiam corpus in illo proxim[e] recipitur. Secundo, quia in toto illo spati[o] recipitur totum corpus, et in parte spatii pa[rs] corporis , et intimæ partes corporis recipiuntur in interioribus partibus spatii, et ita rel[i]quæ omnes cum proportione. Tertio, quia e

ɔc immediate habet corpus, quod sit hic po- ıs quam alibi, et non ex corpore circum- ınte ; nam, licet hoc varietur circa corpus cubi existens, ipsum corpus circumdatum eodem Ubi semper manet.

10. Sed statim occurrit inquirendum in c sententia, quid sit hoc spatium ; in quo plicando mire hallucinati sunt auctores is. Quidam dixerunt, referente Simplicio, ıd spatium esse corpus indivisibile et im- teriale ; in quibus verbis apparet repugnan- ; sed forte intelligebatur esse indivisibile, ı quia caret partibus, sed quia disjungi ı possunt; immateriale vero vocabant, quia penetrabile cum quolibet corpore ; et si- iter dicebant esse immobile, quia de ra- ıe hujus spatii est, ut non sit in loco, nec veatur loco, alias quærendum esset aliud tium ejus. Sed hæc sententia non solum ugnat rationi, sed etiam videtur esse con- fidem ; nam oportet dicere hoc spatium æternum, imo et increatum, quia non po- non esse infinitum spatium aptum repleri ɔoribus, et quia alias tale corpus, si esset ıtum, posset annihilari, et tunc etiam in- geretur ibi relinqui spatium vacuum. Præ- a in tali corpore necessario essent tres ensiones reales ; ergo et quantitas esset ; t ergo impenetrabile cum aliis corpori- ; ergo non posset esse Ubi receptivum um, ut jam dicemus.

. Fuit ergo alia vetus opinio, hoc spa- ı esse quantitatem solam, habentem suas ensiones undique diffusas. Quam senten- ex professo impugnat Aristoteles, in 4 ., et est per se incredibilis, tum quia possunt esse dimensiones quantitativæ ra sua per se separatæ ab omni substan- tum etiam quia cum corpora, quæ con- ıntur in loco, habeant suas proprias di- ıiones, non possunt simul esse penetra- cum tali spatio, ut constat ex superius de quantitate. Hic etiam habet locum mentum sumptum ex principiis fidei, quia lla quantitas est increata aut æterna, et est contra fidem, aut est creata simul aliis rebus, et sic præintelligi potest spa- in quo illa creata est, quodque vacuum ɔre posset, si Deus illam annihilaret, et st impertinens illa quantitas.

. Alii ergo probabilius dicunt, illud spa- ı prout intelligitur distinctum a corpori- eplentibus illud, non esse aliquid reale ivum, sed esse vacuitatem quamdam ex eludentem carentiam corporis cum aptitudine ut illo repleatur, et hoc spatium sic declaratum dicunt esse id ubi corpus recipitur, et ut sic constituere prædicamentum Ubi, vel esse proprium locum corporum. Quam opinionem probabilem censet Toletus, 4 Physicor., q. 3, et non posse demonstrative impugnari. Sed nihilominus sufficienter videtur posse convinci, illud spatium, prout condistinctum a corpore continente et contento, revera esse nihil, quia neque est substantia, neque accidens, neque aliquid creatum aut temporale, sed æternum. Et licet intelligatur per modum capacitatis, non tamen est capacitas realis et passiva, sed ex parte ejus est sola non repugnantia, et potius ex parte corporum intelligitur aptitudo quædam ad occupandum tale spatium. Ergo non potest illud spatium esse forma hujus prædicamenti, neque omnino alicujus prædicamenti realis. Primo, quia non est forma realis. Secundo, quia secundum se ad summum concipitur per modum cujusdam privationis ; hoc autem prædicamentum non constituitur privatione ; nam esse hic vel alibi, non est privativum quid. Tertio, quia si fingamus, divina virtute fieri vacuum spatium hujus aulæ, illud inane interjectum inter parietes in nullo prædicamento esset, quia nihil esset ; ergo quando illud inane repletur corpore, non potest pertinere ad prædicamentum reale tanquam forma dans aliquod esse tali corpori.

Quarta sententia verisimilior.

13. Est ergo quarta sententia, quæ affirmat, id, quod est formale in prædicamento Ubi, esse quemdam modum realem et intrinsecum illi rei, quæ alicubi esse dicitur, a quo habet talis res, quod sit hic vel illic. Qui modus per se non pendet a corpore circumscribente, neque ab aliquo alio extrinseco, sed solum materialiter a corpore, quod alicubi est, effective autem ab ea causa, quæ tale corpus ibi constituit vel conservat. Unde fit ut talis modus non ponatur esse mera relatio prædicamentalis, quia nullum habet realem terminum, quem respiciat, aut a quo pendeat, sed esse quid absolutum, quamvis a nobis non possit explicari, nisi per modum fundamenti aliquarum relationum distantiæ, vel propinquitatis, et ideo dicatur esse relativum secundum dici. Et probabile etiam est includere transcendentalem habitudinem ad tale spatium ; nam transcendentalis habitudo non semper postulat positivum terminum realem. Denique hic modus in re ipsa distinctus po-

nitur a subjecto, quia potest subjectum sine illo manere, et illum de novo acquirere, et ideo necessaria est saltem distinctio modalis; non vero ponitur major, quia non est ulla ratio quæ majorem distinctionem indicet; et alioqui intelligi non potest talis modus sine aliquo subjecto, quod alicubi sit. Atque hæc sententia videtur mihi proxime ad veritatem accedere; ut tamen res tota comprehendatur, paulatim explicanda est.

Prima assertio.

14. *In quolibet corpore est modus quidam ab ipso distinctus, quo in loco constituitur.*— Dico ergo primo, esse in quolibet corpore proprium quemdam modum intrinsecum, ex natura rei distinctum a substantia, quantitate, et aliis accidentibus corporis, a quo modo essendi formaliter habet unumquodque corpus esse præsens localiter alicubi, seu ibi, ubi esse dicitur. Probatur, quia cum corpus dicitur esse hic vel illic, his vocibus significatur aliquid reale conveniens tali corpori, tum quia a parte rei id est verum sine ulla mentis fictione, tum etiam quia illud potest acquiri et amitti per mutationem realem; motus enim localis, realis mutatio est, et tamen per illum non amittitur, nec acquiritur, nisi esse hic vel illic; tum etiam quia hoc ipsum esse hic vel illic, est conditio necessaria ad actiones reales, vel passiones, et censetur esse fundamentum relationum realium.

15. Rursus hoc ipsum reale, quod his vocibus subest, *esse hic, vel illic*, non est aliquid mere extrinsecum illi corpori, quod hic vel ibi esse dicitur, neque in sola denominatione extrinseca consistere potest. Quod patet, primo, quia per mutationem solius denominationis extrinsecæ non mutatur res realiter; nam etiam in Deo variatur denominatio extrinseca, qua dicitur esse in hac vel illa creatura, et tamen non propterea Deus mutatur; sed corpus si nunc sit hic, et postea alibi, intrinsece et realiter mutatur; ergo non variatur in illo sola denominatio extrinseca, sed aliquid intrinsece in ipso existens; illud ergo significari dicimus illis vocibus, esse hic vel illic. Secundo, quia si esset aliquid extrinsecum, maxime esset corpus circumdans, seu superficies ejus ultima; sed hoc non; ergo. Probatur minor, quia, licet varietur corpus circumdans, nihilominus corpus ibidem manet ubi antea erat, nec per illam variationem corporum, aut superficierum circumdantium, mutatur realiter corpus circumdatum, ut patet de arbore aut saxo existente in flumine. Et e converso res, quæ erat hic, alibi constituitur, etiamsi eadem superficie ejusdem corporis circumstantis circumscribatur, ut patet in homine qui in navi defertur; ergo illud in quo intrinsece consistit esse hic vel alibi, non est sola illa denominatio extrinsece proveniens a corpore circumscribente. Nam si mutatur circumscriptio, et manet idem esse hic, ergo aliquid aliud est hoc, *esse hic*, quam extrinseca circumscriptio; nam si essent idem, non posset unum amitti, et aliud retineri, ut ex principiis positis de distinctionibus rerum in disput. 7 constat. Relinquitur ergo hunc modum esse intrinsecum corpori alicubi existenti, id est, in ipso existentem, et afficientem illud per veram unionem vel identitatem cum illo.

16. Ex quo etiam facile probatur hunc modum esse distinctum ex natura rei a subjecto, quantitate et cæteris accidentibus ejus, quia hic modus potest acquiri et perdi, nulla alia mutatione facta in subjecto, neque in quantitate, aut cæteris qualitatibus ejus. Nam per mutationem localem acquiritur hic modus, et amittitur alius ejusdem ordinis, non facta mutatione in aliqua alia re, per se loquendo; ergo ex eodem signo recte concluditur distinctio ex natura rei, saltem modalis; impossibile est enim intelligere mutationem realem in aliquo fieri, quin per eam aliquid reale acquirat, si sit mutatio positiva, vel amittat, si sit privativa; mutatio autem localis, quia in corporibus semper est ex uno termino positivo in alium, utrumque necessario includit; id autem, quod de novo realiter acquiritur mobili, non potest non esse saltem modaliter distinctum ab iis quæ ante habebat.

17. Quod vero formalis effectus hujus præsentiæ seu modi sit constituere suum subjectum hic vel illic, facile etiam probatur ex dictis, quia quamdiu res conservat in se hunc modum præsentiæ, semper ibidem manet, ubi prius erat, etiamsi vel aliæ mutentur circa ipsam, ut declaratum est exemplo arboris existentis in flumine, vel ipsummet in aliis accidentibus mutetur, ut in calore, colore, et similibus. Et e converso, mutato hoc modo præsentiæ, desinit res ibi esse ubi antea erat, etiamsi nulla alia mutatio fiat, nec in inhærentibus, nec in adjacentibus corporibus, ut etiam declaratum est exemplo ho-

nis qui in navi defertur; ergo signum est proprium effectum formalem talis modi præsentiæ, esse alicubi constituere rem cujus est modus. Secundo, quia per motum localem per se primo acquiritur vel amittitur hic modus præsentiæ, ut declaratum est, et amplius constabit ex dicendis. Sed quod per mutationem localem primo acquiritur, vel amittitur, est esse hic vel illic, ut per se satis constat, et ex doctrina Philosophi, 5 Physic.; ergo hic modus est quo formaliter constituiur res alicubi.

Secunda assertio.

18. *Quomodo se habeat Ubi ad corpus amiens.* — Dico secundo : hic modus præsentiæ on solum non provenit formaliter ab extrinco corpore vel superficie ambiente, verum iam nullo modo ex circumscriptione illius sultat, nec per se illam requirit, quamvis naturalem ordinem corporum universi unquam sit sine illa, præterquam in ultima hæra cœlesti. Prima pars hujus assertionis t evidens ex præcedente, quia hic modus æsentiæ est intrinsecus rei cujus est mos; ergo non potest superficies extrinseca se causa formalis ejus. Patet consequentia, n quia superficies continens solum extrine adjacet corpori contento, et ideo ut sic n potest habere effectum formalem intrinum; tum etiam quia hic modus est quæn forma afficiens suum subjectum; ergo n indiget alia forma.

9. Quod vero in nullo etiam genere cauresultet hic modus præsentiæ ex circumptione corporis ambientis, probatur disrendo per singula genera causarum. Et niam de materiali et finali res est clara, efficiente probatur, quia, per se loquendo, x vi circumscriptionis, corpus continens am efficientiam habet in contento : aut n efficeret per superficiem ut sic, et hæc est activa; aut per qualitates aliquas, et sunt per accidens ad rationem continenet contenti, nam hoc modo sæpe accidere st ut, e converso, contentum agat in conns; aliquando vero potest nulla esse tactio ob æqualitatem resistentiæ, vel incitatem passi. Dices, argumentum recte are de propria efficientia, non vero de a resultantia. Sed hoc eadem ratione litur, tum quia propria resultantia non ine aliquo modo efficientiæ; tum etiam neque talis resultantia esse potest ex itatibus, nam, ut dixi, sunt per accidens ad rationem contenti et continentis; et præterea ad agendum supponunt præsentiam vel propinquitatem, non causant illam, nisi fortasse quædam qualitates, quæ specialiter sunt virtutes motivæ, quæ tamen non habent efficientiam propter circumscriptionem, sed propter tractionem aliquam vel impulsum. Rursus nec resultantia illa potest esse ex sola superficie circumscribente ut sic, quia illa nullo modo est activa, et præsertim in extrinsecum subjectum. Et declarari præterea potest, quia resultantia naturalis modi intrinseci semper est ab aliqua forma dante subjecto vel composito aliquod esse intrinsecum; sed superficies continens, nullum esse reale confert corpori contento ; ergo non potest ab illa physice resultare hic modus intrinsecus. Et ita simul probatum manet non resultare hunc modum ex circumscriptione loci extrinseci in genere causæ formalis, quia nec resultat immediate ut proprius effectus formalis, ut in præcedenti parte probatum est, neque secundario ac mediate, quia non intercedit aliquis alius effectus immediatus, quo mediante possit resultare.

20. Tandem hinc etiam probata manet tertia pars conclusionis, nimirum, quod hic modus præsentiæ per se non pendet ex circumscriptione loci extrinseci, quia in nullo genere causæ inde resultat; ergo non est cur pendeat ab illa. Dices, pendere tanquam a necessario termino, ad quem ille modus dicit habitudinem; et eodem modo posset dici inde resultare, sicut relatio dicitur resultare ex fundamento et termino. Sed contra hoc est primo, quia hic modus præsentiæ nec est relatio prædicamentalis, nec est realis et physica unio corporis circumscripti ad continens; ergo nulla ratione potest pendere ab illo ut a termino. Consequentia patet ex sufficienti partium enumeratione; nec enim excogitari potest alius modus termini, qui ad præsens possit accommodari. Minor etiam per se est satis nota, quia solus contactus intercedit inter corpus continens et contentum; contactus autem non est vera unio. Major autem superius probata est contra Scotum, et declaratur amplius; nam, licet inter corpus continens et contentum insurgat relatio realis prædicamentalis, vel propinquitatis, vel contactus, vel continentis et contenti, aut quocumque alio nomine vocetur, tamen modus præsentiæ non consistit in illa relatione, quin potius supponitur ad illam ut proximum fundamentum. Quod patet, nam fieri potest ut

præexistat corpus cum superficie apta ad circumscribendum aliud corpus, et quod illud aliud corpus etiam sit in rerum natura, et inter ea non insurgat relatio contenti, donec hujusmodi corpus moveatur, et acquirat talem præsentiam, qua acquisita statim insurgit prædicta relatio; non est ergo talis præsentia prædicamentalis relatio, neque ea de causa pendet ex corpore circumscribente.

21. *Sphæra ultima cœlestis ut sit in loco.* — Præterea probatur hæc pars exemplo ultimæ sphæræ cœlestis, quo confirmantur omnia quæ diximus; nam illud corpus habet veram et realem præsentiam ibi ubi est, et tamen non habet aliud corpus quo circumscribitur; agimus enim de cœlo empyreo, quo nullum est superius; ergo hic modus præsentiæ per se non requirit superficiem circumscribentem, neque ab ea pendet. Major videtur ex terminis per se nota; quomodo enim intelligi potest corpus propinquum alteri et contingens illud, nisi quatenus habens realem præsentiam juxta illud? Sic autem est illud cœlum juxta primum mobile. Quod vero etiam in illo primo cœlo, sit illa præsentia modus ex natura rei distinctus ab illo, probatur, quia est separabilis ab illo corpore, ipso manente in rerum natura; posset enim Deus cœlum illud in alium locum transferre, vel secundum partes movendo illud circulariter, quod nobis satis est, vel etiam secundum se totum, transferendo illud, verbi gratia, infra primum mobile; quis enim audeat hæc negare divinæ potentiæ. Simile argumentum est, quia posset Deus annihilare cœlum supremum, conservato proximo cœlo ubi nunc est; retineret ergo tunc eumdem modum præsentiæ sine corpore circumscribente; ergo per se et intrinsece non pendet ab illo. Denique posset Deus movere localiter corpus per vacuum, ut nunc suppono, quia nulla potest ostendi implicatio contradictionis; ergo tunc acquireret corpus modum præsentiæ sine superficie circumscribente; non est ergo inter hæc intrinseca et per se dependentia. Quod ergo naturaliter nunquam separentur in corporibus infra supremum cœlum contentis, provenit ex naturali ordine universi, quod ita constitutum est, ut naturaliter non possit in eo dari vacuum; unde fit ut nunquam aliquod corpus acquirat intrinsecam præsentiam localem, quin simul terminetur extrinsece aliqua superficie ultima corporis ambientis. Non quia intrinseca ratio talis præsentiæ, vel mutationis, qua illa acquiritur, hoc per se postulet, sed quia semper unum corpus est contiguum alteri ex ordine universi absque ullo spatio interjecto.

Tertia assertio.

22. *Quid sit concretum et abstractum prædicamenti Ubi.* — Dico tertio: hic modus præsentiæ, qui intrinsece convenit corpori alicubi existenti, est formale, seu abstractum prædicamenti Ubi, cujus subjectum est ipsum corpus quod tali modo afficitur; concretum autem erit totum compositum ex corpore, et tali modo, quod non habet proprium nomen impositum, sed per adverbia significari solet, cum dicitur corpus hic vel illic existere. Prima pars conclusionis, ex qua cæteræ necessario consequuntur, probatur primo, quia hic modus aliquod accidens est in corporibus, et non pertinet ad alia prædicamenta; ergo constituit hoc prædicamentum Ubi. Major probatur, quia ille modus præsentiæ est distinctus ex natura rei a corpore cujus est modus, et in illo adest et abest per accidentalem mutationem; ergo est verum accidens corporis. Minor vero facile probari potest discurrendo per cætera prædicamenta accidentium. Secundo, quia teste Aristotele, 5 Phys., ad tria tantum prædicamenta est per se motus, et unum illorum est Ubi, ad quod tendit motus localis; sed motus localis per se primo tendit ad hunc modum præsentiæ corporis in spatio; ergo hic modus est, qui formaliter constitu prædicamentum Ubi. Tertio, a sufficienti pa tium enumeratione hæc assertio satis pro batur: nam refutatis aliis sententiis, nih aliud superesse videtur quod possit prædic mentum Ubi constituere.

Secunda et tertia sententia iterum refutantur.

23. Et quidem de secunda et tertia opini ne nihil fere superest addendum. Nam s cunda satis improbata est; nihil enim rea et intrinsecum intelligi potest resultare in co pore circumscripto ex circumscriptione alt rius, per se loquendo, et ex vi illius, qu possit habere rationem Ubi, ut satis fuse d monstratum est. Neque illa sententia aliqu habet fundamentum cui satisfacere neces sit. Præterea, contra tertiam sententiam s tis etiam demonstratum est, Ubi non pos esse rem aliquam veram, et realiter distin tam a corporibus, quæ sit spatium, in q

ɔsa corpora recipiuntur; nam reale spatium, t realem dimensionem habens, non est res istincta a corpore, quod, nostro modo intelgendi, replet spatium quod de se esset vaıum et nihil. Nec vero possunt nostræ senntiæ obstare ea, quæ contra illam tertiam lduximus; fatemur enim, spatium hoc, 'out a corporibus condistinguitur, non esse iquid creatum, quia non est aliquid reale, d potius vacuitas quædam; hoc tamen non stat quominus corpus possit habere realem ɔdum existendi, et occupandi tale spatium, ia ille modus non consistit in aliqua relane reali ad ipsum spatium, aut in unione contactu, ratione cujus spatium dicatur ipere aut continere corpus ibi existens; n hæc omnia requirunt realitatem in alɔ extremo. Sed consistit ille modus solum eali præsentia quantitativa ipsius corporatione cujus fit ut, ubi est præsens tale pus, ibi sit spatium reale, cum sine illo niesset; unde ad hunc realem modum, non m non obstat ut illud spatium de se sit aliquid reale, verum potius est necesum.

t. Addunt vero aliqui auctores graves [1], spatium, licet reale non sit, non tamen esse fictum per operationem intellectus, sed uid verum, æternum et immutabile, quia ɔ vera intelligitur capacitas ad recipienda ora, et extensionem eorum. Sed difficile xp[illegible], cum verum et ens convertancur appelletur hoc spatium verum, poquam reale quid. Item, si ens reale non uale ens esse potest, nisi rationis, cum hæc non sit medium. Itaque, quatenus spatium apprehenditur per modum entis ivi distincti a corporibus, mihi videtur ens rationis, non tamen gratis fictum intellectus, sicut entia impossibilia, sed to fundamento ex ipsis corporibus, quasua extensione apta sunt constituere realia, non solum quæ nunc sunt, sed initum extra cœlum, prout supra etiam, p. 31, dictum est, tractando de Dei imitate. Ubi etiam annotavimus, cum coricitur esse in spatio imaginario, illud, , sumendum esse intransitive, quia non cat esse in alio, sed esse ibi ubi, secorpore, nos concipimus spatium va, et ideo hoc, *esse ibi*, revera est modus realis corporis, etiamsi ipsum spatium ut vacuum vel imaginarium nihil sit.

Censura primæ opinionis.

25. *Per localem motum ut dicant graves viri nihil deperdi aut acquiri.* — Circa primam vero opinionem, aliquid est, in quo nostræ sententiæ contradicit, et in eo illam non probamus; alia vero duo sunt, quæ nobis non sunt contraria, et per se habent dubitationem. Primum illud est, quod ratio prædicamenti Ubi consistat in sola extrinseca denominatione, cujus oppositum satis, ut existimo, a nobis demonstratum est. Neque contra hanc partem affertur ibi aliqua ratio. Nam illa generalis sententia, quod omnia sex prædicamenta ultima sunt extrinsecæ denominationes, non potest universaliter sustineri, ut supra visum est. Cum vero a S. Thoma vel alio auctore gravi dicitur, per motum localem non acquiri aut perdi rem intrinsecam, sed extrinsecam, interpretandum id est de re distincta realiter a mobili, qualis in alteratione et augmentatione acquiri solet, nam illam differentiam intendunt constituere inter motum localem, et alios motus. Quam sumpserunt ex Aristotele, 8 Phys., ubi inquit: *Quod movetur, minime omnium motionum latione ab essentia abscedit; hac enim sola nihil quod insit mutatur.* Quomodo autem hoc intelligendum sit, declarat, dicens: *Quomodo ejus, quod alteratur, qualitas, ejus, quod augescit et decrescit, quantitas.* Itaque nulla propria et realis forma amittitur vel acquiritur per motum localem; modus autem aliquis intrinsecus non potest non variari, alias non esset vera mutatio, ut ostensum est. Adde, quod motus localis corporis, ex sententia omnium est subjective in ipso mobili, quod fere ad sensum etiam patet; motus autem localis, sicut et omnis alius, non est nisi via ad suum intrinsecum terminum; ergo etiam intrinsecus terminus talis motus est in ipsomet mobili, quia via et terminus non possunt esse res omnino distinctæ, et consequenter neque in subjectis distinctis; sed terminus motus localis est ipsum Ubi; ergo.

SECTIO II.

An Ubi sit locus corporis, ita ut per illud solum vere dici possit esse in loco.

1. Duo vero adhuc dubia oriuntur ex fundamentis illius primæ sententiæ. Primum est, an Ubi, prout a nobis est explicatum, sit

[1] ɔnsec., l. 5 Metaph., cap. 5, quæst. 1, ; Conimbr., l. 8 Phys., c. 10, quæst. 1,

locus corporis, vel præter illud detur locus qui sit aliquid extrinsecum locato.

Prima sententia affirmans.

2. Nam ex dictis videtur sequi pars affirmans : primo, quia per motum localem per se primo comparatur locus; sed non comparatur nisi Ubi, seu locus ille intrinsecus, ut declaratum est; ergo. Secundo, quia adverbia localia supponunt locum, et ex eo sumpta sunt; sed sumuntur præcise ex Ubi; nam, sicut ab ipso Ubi in communi habet res quod sit alicubi, ita ab hoc vel ab illo Ubi, quod sit hic vel illic, quæ sunt adverbia localia. Tertio, quia ultima sphæra est in loco; nam repugnat corpus esse, et non in aliquo loco; sed in illa nullum est extrinsecum corpus quod possit esse locus ejus; ergo est in loco tantum ratione sui Ubi; ergo Ubi est locus. Quarto, quia alias præter Ubi daretur locus; ergo oporteret novum prædicamentum propter illum constituere, quia non pertinet ad quantitatem, ut supra vidimus; ergo si a prædicamento Ubi etiam excluditur, oportet ut proprium prædicamentum constituat, quia negari non potest quin locus sit unum ex accidentibus rei. Et hanc partem docere voluerunt Philoponus et alii, cum dixerunt spatium esse locum, quamvis non satis neque convenienter rem explicaverint. Argumenta vero quibus utuntur, ad hoc præcipue tendunt, ut locus non consistat in aliquo extrinseco, ut in superficie vel corpore continente; secluso autem extrinseco, nihil relinquitur quod esse possit locus præter Ubi.

Secunda opinio negans.

3. In contrarium vero est primo ac præcipue Aristoteles, 4 Phys., ubi, post longam disputationem per quinque prima capita, concludit, locum esse *extremam superficiem corporis continentis immobilem.* Secundo, proprietates, quæ communiter tribuuntur loco, non possunt ad ipsum Ubi accommodari, ut continere locatum et circumscribere illud, esse æqualem illi, si sit proprius locus et non communis, item repleri locato; hæc enim et similia non possunt dici de Ubi ratione illius modi intrinseci quem explicuimus. Imo ex illis proprietatibus colligitur locum debere esse rem discontinuam a locato, ut illum circumdet; ideo enim una pars continui non est locus alterius, quia continua sunt. Similiter locus dividi solet in naturalem et violentum, salubrem et infirmum, quæ non possunt ullo modo adaptari ad illum modum intrinsecum a nobis expositum. Propter hanc ergo causam, et præcipue propter auctoritatem Aristotelis, hæc posterior sententia communior est, et fere expositorum omnium in 4 Physic. quanquam in modo exponendi quomodo superficies sit locus, et quomodo sit immobilis sit varietas inter illos.

Resolutio et concordia quædam dictarum opinionum.

4. *Loci nomen cui impositum.* — Ego vero existimo multa in hujusmodi quæstione involvi, quæ solum spectant ad modum loquendi, si in his, quæ de Ubi et de illo modo intrinseco diximus, conveniamus. Hoc enim posito, duo sunt in re certa. Primum est, dari in corporibus in loco existentibus modum intrinsecum, ratione cujus terminare possunt motum localem. Secundum est, præter hunc intrinsecum modum dari regulariter in corporibus extrinsecam circumscriptionem unius corporis ab alio sibi propinquo et contiguo; id enim est evidens ad sensum. His ergo duobus existentibus certis, solum de nomine videtur superesse quæstio, quod istorum nomen loci mereatur; ideoque in illo communiori modo loquendi et sentiendi sapientum adhærendum est. Sunt tamen qui, ad vitandam vocum controversiam, distinctione utuntur non improbabili de loco intrinseco et extrinseco, dicantque Ubi esse locum intrinsecum, superficiem vero continentem esse locum extrinsecum. Quam distinctionem latè refert et declarat Toletus, 4 Phys., quæst. 4, et valde probabilem reputat. Et argumenta quæ fecimus in utramque partem, eam suadere videntur. Si tamen simpliciter loquendum est, magis videtur nomen loci impositum loco extrinseco et continenti, et ideo Aristoteles simpliciter de illo sub nomine loci locutus est. Nam revera esse in aliquo tanquam in loco, in proprietate significare videtur habitudinem ad alium distinctum et continentem rem locatam.

5. Unde, secluso corpore circumscribente, non tam proprie videtur posse dici corpus esse in aliquo tanquam in loco, quia neque in spatio imaginario est, ut in loco, cum spatium nihil rei sit, et nomine loci omnes intelligant aliquid reale; neque etiam est in spatio reali intrinseco, ut in loco; nam potius ipsum corpus est tale spatium intrinsecum, saltem realiter; neque etiam dici potest proprie esse tanquam in loco in illo modo

ntrinseco, quem nos declaravimus, quia eque ille modus se habet ut receptaculum ocati, quæ habitudo significatur illo verbo, sse *in loco*, neque ita afficit subjectum ille nodus, ut aliqua alia ratione se habeat ut l in quo est subjectum, et non potius ut in lo existens. Si ergo esse in loco, in proprie-ıte locutionis dicit habitudinem ad rem con-nentem et distinctam, proprie locus non icetur de ipso Ubi, sed de extrinseco loco, l proprio, vel communi aut remoto, quo-odo dicitur aqua esse in vase, vel in domo, l in mundo.

6. *Locus in mathematicum et physicum ıaliter dividatur.* — Qui etiam locus sic oprius dividi solet in mathematicum et ıysicum, ut prior sit quælibet superficies tima continens, posterior vero sit super-ies immobilis ; ita enim illum definivit istoteles, 4 Phys.; quæ immobilitas intel-i non potest in una et eadem numero su-rficie reali; nulla enim est quæ mobilis n sit ad motum sui corporis. Sed necessa- intelligenda est per habitudinem vel im-ıtabilem distantiam ad centrum et polos ındi, quatenus de facto fixi termini sunt immobiles. De possibili vero (quia totus nul mundus posset a Deo localiter moveri) ortet, nostro modo concipiendi, recurrere spatium imaginarium; in quo sicut con-imus extensionem, ita et puncta, et li-as, et superficies fixas et immobiles, et undum hanc considerationem explicanda immobilitas illa per ordinem ad superfi-m, vel fixos terminos spatii imaginarii; de ı re latius in 4 Phys. disseritur.

Respondetur ad argumenta priori loco posita.

7. Ad argumenta ergo priori loco posita ısequenter dicendum est: ad primum, r motum localem per se primo non acquiri um, sed Ubi; naturaliter vero semper juiri locum extrinsecum consequenter. Et hac naturali concomitantia ortum est, ut lifferenter in vulgari modo loquendi di-ur per motum localem acquiri locum Ubi. Et ex eadem radice ortum est, ut erbia localia non solum ex loco extrin-o, sed etiam ex intrinseco Ubi sumantur; n locus extrinsecus notior est, et ex illo quentius sumuntur hæ denominationes, et oius ex communi loco, ut cum dicimus quem esse domi, aut in platea, etc. In-lum vero hæ denominationes, quæ fiunt per adverbia localia, sumuntur præcise ex Ubi intrinseco, nimirum, quando non con-notat respectum ad aliud corpus circumstans, sed tantum indicant præsentiam, ut esse hic aut illic, quæ vocantur adverbia localia prop-ter conjunctionem alicujus loci; proprie vero dici possent adverbia præsentialitatis vel absentiæ. Atque ita satis responsum est ad primum et secundum argumentum.

8. In tertio vero insinuatur quæstio satis communis de loco ultimæ sphæræ, quæ late tractatur in 4 Phys., ab Aristotele et inter-pretibus, et nunc nostra nihil refert; nam certum putamus habere suum Ubi intrinse-cum, ut supra ostensum est. Constat item non habere locum extrinsecum, quo conti-neatur ex parte superficiei convexæ, quia nullus est superius corpus quo circumdetur. Unde consequenter, juxta prædictum lo-quendi modum quem defendimus, dicendum erit illam non esse in loco saltem ex ea parte, sed solum in potentia, quia posset circum-scribi superiori corpore.

Locus in quo prædicamento constituatur.

9. In quarto argumento petitur secunda dubitatio, quam diximus hic oriri ex supe-rius dictis, et habet locum in utraque sen-tentia. Nam, sive Ubi vocemus locum, et su-perficiem extrinsecus circumscribentem non vocemus locum, sed solum vas aut continens, sive, e converso, superficiem continentem vo-cemus locum, et non ipsum Ubi, sive utrum-que vocemus locum, alterum intrinsecum, et alterum extrinsecum, certum videtur hæc duo habere rationes afficiendi seu denomi-nandi primo diversas. Unde mihi verum vi-detur, locum extrinsecum, ut sic, non perti-nere ad hoc prædicamentum Ubi proprie et directe, quia neque intrinsece et essentia-liter est Ubi, neque est de ratione ejus, ut ostensum est. Neque etiam habet cum illo essentialem convenientiam, imo ne-que univocam in ratione accidentis; nam Ubi est verum accidens intrinsece afficiens ac denominans; nam, licet fortasse non sit proprium nomen impositum, in concreto si-gnificans hanc denominationem, sed per ad-verbia frequentius significari soleat, tamen in re modus ille vere afficit subjectum, et suum concretum constituit, quod (si licet verba im-ponere) potest dici ubicatum, et cum res di-citur præsens localiter, etiam hæc denomina-tio sumpta est ex Ubi intrinseco, unde hoc habet propriam et veram naturam accidentis.

At vero locus extrinsecus, licet in se sit accidens respectu subjecti in quo inest (quia est superficies ejus), tamen respectu corporis, quod circumdat, non est verum accidens, quia nec vere afficit, nec immutat tale corpus, sed solum extrinsece adjacet ac denominat; unde solum per quamdam analogiam et proportionalitatem participat rationem et prædicationem accidentis. Propter hanc ergo causam existimo, hujusmodi locum, et Ubi, non posse pertinere ad idem prædicamentum. Et eadem ratione cum proportione applicata ostendi potest non pertinere ad prædicamentum quantitatis, tanquam propriam speciem ejus, præter alias quas supra fecimus.

10. *Ad quod prædicamentum locus pertineat.* — Cum autem inquiritur ad quod prædicamentum pertineat locus extrinsecus, mihi certe videtur sub diversis rationibus ad diversa prædicamenta reduci. Nam si locus consideretur ut mensura extrinseca locati, reduci potest ad prædicamentum quantitatis, non ut species ejus, sed ut proprietas. Si vero consideretur ut terminus extrinsecus, sic proprie nullius est prædicamenti, quia sub ea ratione non habet rationem formæ afficientis, sed tantum termini extrinseci ultra quem alterius corporis quantitas non diffunditur, quæ est ratio quædam negativa. Unde sub hac ratione non solum superficies corporis continentis est terminus contenti corporis, sed etiam, e converso, contentum est terminus continentis; ut supremum cœlum, quamvis ex superiori parte non habeat extrinsecum terminum, habet tamen illum ex parte inferiori, nimirum superficiem convexam primi mobilis, quam propterea aliqui vocant locum illius ultimæ sphæræ. Si vero locus tantum consideretur quantum ad relationes, quæ inter ipsum et locatum resultant, illæ omnes pertinent ad prædicamentum relationis, etiam habitudo continentis et contenti, si formaliter sub ratione relationis, et non tantum fundamentaliter sumatur. Rursus si locus consideretur ut protegens et defendens locatum, vel conservans illud, sic non habet rationem accidentis, sed rationem causæ, vel per se, si per proprium aliquem influxum conservet locatum, vel per accidens, si solum tueatur locatum impediendo nocumenta, ut domus protegit hominem. Tandem, si locus consideretur ut quædam extrinseca forma locati, quæ videtur esse propria ratio ejus, sic certe videtur habere eamdem rationem denominandi, quam habet habitus respectu hominis vestiti, et ideo posse non immerito ad illud prædicamentum revocari, quod ibi commodius explicabimus.

SECTIO III.

Utrum Ubi verum ac reale in solis corporibus, vel etiam in spiritibus creatis locum habeat.

1. *Ratio, quæ difficultatem ingerit.*—Ratio dubitandi est, quia, licet Ubi et locus extrinsecus distincta sint, tamen nunquam separantur; ergo res, quæ non sunt, neque esse possunt proprie in loco, non possunt etiam habere proprium Ubi; hujusmodi autem sunt substantiæ incorporeæ; nam illæ, teste Aristotele, 1 de Cœlo, c. 9, neque loco, neque tempori subjectæ sunt; unde etiam est Theologorum axioma, incorporalia non esse in loco, nimirum proprie, sed tantum metaphorice; sumptumque est ex Boetio, lib. de Hebdomadib., cap. 1. Et confirmatur, nam alias etiam in Deo haberet locum ipsum Ubi, quod est falsum, cum Deus sit extra omne prædicamentum. In contrarium vero est, quia spiritus creati, non metaphorice tantum, sed vere ac proprie moventur localiter; ergo his etiam vere ac proprie convenit terminus primarius motus localis; sed hujusmodi terminus est ipsum Ubi, ut dictum est; ergo et Ubi proprie illis convenit.

Sensus quæstionis aperitur.

2. Advertendum est duas quæstiones solere confundi in præsenti materia, quas oportet distinguere, ne in æquivoco laboremus. Nam quia de spiritibus nos philosophari non possumus, nisi per proportionem ad corpora, sive affirmando aliquid de illis, sive removendo, ideo sicut in corporibus duo invenimus, scilicet, intrinsecum Ubi, et extrinsecum locum, ita de spiritualibus substantiis duo quæri possunt: unum, an sint in loco extrinseco; aliud, an habeant proprium et intrinsecum Ubi, quæ quæstiones sunt sine dubio valde diversæ, quanquam affines sint et conjunctæ. In præsenti ergo directe agimus de posteriori quæstione; attingemus vero de priori, quod obiter fuerit necessarium.

Prior sententia negans esse Ubi in Angeli[s].

3. Est ergo aliquorum sententia, in substantiis spiritualibus non dari Ubi intrinsecum, quod secundum se illis conveniat, [id] est, immediate et seclusa aliqua conjunctione ad corpus, sed per denominationem ab illo

quod proinde non poterit dici Ubi intrinsecum, sed ad summum extrinsecus locus, per quamdam analogiam et proportionem. Hanc sententiam necessario supponit Durand., in 1, dist. 36, quæst. 1 et 2, ubi simpliciter negat Angelum esse in loco, vel esse alicubi. Eamdem videntur supponere auctores, qui dicunt Angelum esse in loco per operationem, et illa seclusa nullibi esse; quorum primum docet D. Thom., 1 p., quæst. 52, art. 1, ubi consequenter negat Angelum habere situm, quod idem videtur esse ac habere Ubi. Utrumque autem expressius docent Thomistæ, unum ex altero inferentes, ut patet ex Cajetan. ibi, et quæst. 53, art. 1; Herv., in 1, dist. 17, quæst. 1, art. 2, et tract. de Motu Ang.; Ferrar., 3 cont. Gent., cap. 68; et Capreol., in 2, dist. 2, quæst. 1. Et probatur primo ratione, quia Ubi, ut sic, supponit intrinsece quantitatem et extensionem; ergo non habet locum in re spirituali. Antecedens patet primo, quia esse alicubi, ut nos explicuimus, intrinsece est occupare seu replere spatium, vel, si quis malit ita loqui, est constituere spatium reale, quia, seclusa re, quæ alicubi esse dicitur, spatium nihil est; sed spiritus, secluso corpore, non potest replere aut constituere reale spatium; ergo neque habere proprium Ubi. Probatur minor, quia replere vel occupare spatium, per hoc solum a nobis in corporibus intelligitur, quod corpus sic existens, simul cum alio ibi esse non potest, qui modus occupandi spatium in spiritibus locum non habet. Rursus spatium reale neque est, neque intelligi potest nisi cum distantia partium, alias non est spatium seu divisibile quid. Sed spiritus per seipsum non habet extensionem partium; ergo nec potest reale spatium per se constituere; ergo nec habere intrinsecum Ubi.

4. Unde argumentor secundo, quia si res spiritualis haberet Ubi secundum se, etiam haberet situm et distantiam; consequens est falsum; nam hæc intelligi non possunt sine quantitate. Tertio, si concipiamus Angelos existentes ante omnia corpora, non possumus intelligere habere intrinsecum Ubi; ergo signum est non esse capaces hujus accidentis propter indivisibilitatem substantiæ suæ. Antecedens patet, quia si haberent Ubi, intelligi posset unus distare ab alio, et consequenter unus sursum, alius deorsum, quod mens non capit sine extensione et quantitate. Item tunc Angelus esse non posset totus in toto, et totus in qualibet parte, quia nec esset totum, neque pars, nec spatium reale, in quo hæc distingui possent; et eadem ratione neque tunc esset Angelus in puncto quasi quantitativo, quia hoc habet positionem in continuo, et ita etiam dicit habitudinem ad partes; ergo nullum Ubi intrinsecum posset intelligi in tali Angelo. Ultimo argumentor, quia alias Deus etiam haberet suum Ubi intrinsecum, et consequenter esset Deus ubique, etiamsi nihil creatum et extra ipsum esset, quod tamen frequentius negant Scholastici, in 1, dist. 37; præsertim Albertus, art. 4; Bonav., art. 2, quæst. 2; et Alens., 1 part., quæst. 9, membr. 4; et favent Sancti, qui sæpe dicunt Deum, seclusis creaturis, non esse alicubi, sed in se.

5. *Illatio prima ex priori sententia.* — Atque ex hac sententia sequitur primo, Angelum non solum non esse per seipsum in loco extrinseco, verum etiam nec esse hic aut alibi, nisi ratione extrinseci corporis, quia cum Ubi sit proprium rei corporalis, adverbia localia, quæ sunt veluti denominationes sumptæ ex loco, aut Ubi, non possunt rei spirituali convenire nisi medio corpore, ut anima mea dicitur esse hic, quia hic est meum corpus, cui ipsa est unita. Quo fit ut non possit spiritus hanc denominationem medio corpore recipere, nisi ratione alicujus peculiaris unionis et conjunctionis, quam cum illo habeat, sive hæc sit per informationem, ut in anima hominis, sive per operationem, sive per quodcunque aliud unionis genus.

6. *Secunda illatio.*— Secundo, infertur Angelum non posse moveri localiter, nisi ratione corporis, quo mediante dicitur alicubi esse, quia motus localis intrinsece terminatur ad Ubi; sed Angelus non habet Ubi, secluso corpore; ergo. Unde, si intelligeremus Angelos creatos ante corpora, moveri non possent, quia neque essent hic, neque illic; ergo nec transire possent hinc ad aliud Ubi. Item motus et transitus requirit distantiam; seclusis autem corporibus, nulla est distantia, quia nulla est extensio; ergo, secluso corpore, non potest intelligi motus localis in sola re spirituali; secluso (inquam) corpore, quod vel simul moveatur, vel saltem constituat distantiam, per quam possit res spiritualis moveri.

Secunda sententia, tribuens rei incorporeæ proprium Ubi, approbatur.

7. Secunda sententia affirmat esse in substantia spirituali proprium et intrinsecum Ubi;

quamvis enim sub his terminis raro loquantur auctores, tamen res ipsa frequens est. Hoc enim intendunt, qui dicunt esse Angelum in loco per suam substantiam, seu per substantialem præsentiam, et necessario fore alicubi, etiamsi in nullo corpore operetur, neque alicui realiter uniatur. Tenent autem hanc sententiam in 2, d. 2, Bonav., 2 part. distinctionis, art. 4, quæst. 1; Scot., q. 9; Gabr., quæst. 2; Greg. et alii; Alens., 2 p., quæst. 32, membr. 1, circa finem, et præsertim in solutionibus argumentorum; Marsil., in 2, q. 2, art. 2; et Ocham, in Quodlib. 1, quæst. 4. Et hanc sententiam veram esse existimo; tamen, quia de rebus spiritualibus prout in se sunt, vix possumus quippiam ratiocinari nisi ex sensibilibus, vel per proportionem ad illas, ex his etiam in præsenti procedendum erit ad declarandam et persuadendam hanc sententiam.

Prima assertio in probationem superioris sententiæ.

8. *Spiritus potest esse præsens per suam substantiam in re corporea.* — Dico ergo primo: spiritualis substantia ita potest esse in re corporali, ut secundum suam substantiam sit illi intime præsens, et ab illa indistans. Non assero nunc solam substantiam rei spiritualis esse sufficientem causam vel rationem hujus præsentiæ; neque etiam disputo nunc quid hæc præsentia sit, an relatio, an modus, an ipsa rei substantia, an denominatio extrinseca; solum assero spiritum revera esse posse substantialiter præsentem corpori intime et quasi penetrative. Quo sensu assertio est certa et evidens, et patet primo inductione, quia Deus, qui est supremus spiritus, est intime præsens huic universo corporeo, non tantum per præsentiam, id est, per cognitionem, et per potentiam seu actionem, sed etiam per essentiam vel per substantiam suam, ut omnes Theologi docent, tanquam de fide certum, ob divinam immensitatem. Et specialiter de corporibus justorum ait Paulus esse templa Dei, 1 ad Cor. 3; et singularissimo modo dicitur divinitas habitare in Christi corpore, ad Coloss. 2, quia, nimirum, Verbum intime est unitum etiam ipsi corpori Christi. Rursus etiam infimus spiritus, qui est anima rationalis, per substantiam suam est intime præsens humano corpori, quia realis unio neque esse, neque intelligi potest sine intima præsentia substantiali, seu (quod idem est) cum distantia locali; est autem inter animam et corpus realis et intima unio. Ex quibus extremis licet colligere quippiam simile de angelicis spiritibus, qui sunt quasi medii. Nam, licet non habeant tam necessariam connexionem vel unionem cum corpore, quantam habet anima humana in ratione formæ, vel Deus in ratione efficientis, tamen voluntarie, vel ex imperio superioris, possunt adesse corporibus, et in eis operari. Quomodo etiam Aristoteles intelligentias motrices cœlorum fecit præsentes suis orbibus. Et secundum fidei doctrinam est id certissimum; credimus enim quosdam spiritus esse in inferno, qui est locus corporeus, in quo illi sunt vere præsentes per suas substantias; alios vero esse in cœlo empyreo, quod est sedes Beatorum; et quosdam interdum in hoc aere, et inter nos versari, et accedere ad nos, et recedere a nobis; omnis ergo spiritus, quantum ex se est, potest esse per suam substantiam indistans a corpore.

9. Ratio vero est, quia quælibet duæ res vel substantiæ possunt esse inter se indistantes quantum est ex se, si aliunde non oriatur repugnantia inter eas, quæ repugnantia, inter substantias corporeas oritur ex quantitate, ut supra, in disput. 40, tractatum est; oritur (inquam) quantum ad hoc, ut se intime penetrare non possint; non vero quoad hoc, ut non possint esse simul et indistantes in ultimis terminis suis; nam hæc etiam propinquitas nullis corporibus repugnat, ex eo quod corpora sunt, nisi aliunde ex peculiari natura habeant esse inter se dissita. Sic igitur, seclusa quantitate, vel ab utroque, vel ab altero extremo, non repugnat quascumque duas substantias esse intime sibi præsentes et indistantes, quia neutra habet unde alteram excludat a se, vel a loco suo; in hac ergo ratione potest substantia spiritualis esse præsens intime in corpore, sive in illo aut intra illud per propriam efficientiam, sive per virtutem extrinsecæ causæ constituatur.

Secunda assertio.

10. *Quilibet Angelus finito tantum spatio potest esse secundum substantiam præsens.* — Dico secundo: nullus spiritus creatus potest secundum substantiam suam esse præsens corpori cujuscumque magnitudinis, sed unus quisque habet in hoc limitatam sphæram. Etiam hæc apud Theologos est certa sententia, qui erroris damnant sententiam Durandi eo quod dixerit Angelos esse ubique, quamvis ille in obscuriori sensu locutus sit, de

uo alias. Ratione etiam potest sufficienter demonstrari ex limitatione substantiæ angelicæ uoad essentialem perfectionem, ex qua seuitur, ut omnes suas proprietates vel virites habeat finitas et limitatas : una autem arum proprietatum est, posse per substanam suam esse præsentem corpori extenso. enique ex dictis supra de immensitate Dei, itis constat hæc veritas, quoniam esse imensum est proprium Dei, et ideo in proında re certa immorari non est necesse.

Tertia assertio.

11. *Quivis Angelus potest mutare realem æsentiam ad spatium.* — Ex his duobus incipiis sequitur tertium, quod etiam est dubitatum, nempe, spiritum creatum posse re ac proprie mutare realem præsentiam, propinquitatem, ac realem distantiam quam bet ad corpora, non solum per mutationem erius, sed etiam per sui mutationem, quæ erdum potest fieri simul cum corpore, indum sine illo. Hæc omnia facillime videri ssunt in spiritu humano; nam, licet a prinio unaquæque anima conjuncta sit suo pori, et ab illo non recedat quamdiu corpus it, tamen et vivente corpore simul cum illo nsfertur de loco ad locum, et revera amitpropinquitatem quam habet ad quædam pora, et ad alia appropinquat, quia moto pore, necesse est ut cum illo moveatur, ı in illo sit adæquate. Et rursus in morte solum amittit corporis informationem, etiam propinquitatem, seu indistantiam, a jam non manet intra corpus; amittit em illam, non ad motum alterius corpout per se constat; ergo per propriam muonem ipsius spiritus. Idem ergo cum protione intelligendum est in Angelis; nam t non uniantur corporibus ut formæ, tan possunt esse ipsis præsentes, sive ut ores, sive alio modo, et ideo possunt vel illis simul ferri, ut cum Angelus assumit ous, vel suam substantialem præsentiam sferre ab uno corpore in aliud, ut cum Anıs descendit a cœlo in terram. Quæ omnia m ex modo loquendi Scripturæ nobis certa ; nam simpliciter et in omni proprietate le Angelis loquitur, historiam referens, orum facta narrans; sed de hoc alias.

2. Ratio autem est, quia spiritus angesolum potest exhibere præsentiam suam tantialem finito corpori; et non est ex ra sua definitus ad certum corpus, nead eumdem immutabilem situm alicujus corporis; ergo potest illam suam præsentiam exhibere nunc huic corpori, postea alteri, vel nunc huic corpori in hoc situ ejus, et postea in alio situ. Minor quoad spiritus angelicos clara est, quia cum non sint formæ corporum, nullis certis corporibus sunt alligati; et eadem ratione non habent ex natura sua definitum certum situm universi, in quo unusquisque eorum necessario debeat adesse corpori ibi existenti, quia nulla est in Angelo proprietas naturalis, ratione cujus determinet sibi illum quasi locum sibi naturalem. Consequentia vero probatur ex perfectione angelicæ substantiæ, quæ est vivens perfecto modo, de quo supra, disput. 36, dictum est. Quanquam ad rem præsentem parum refert, sive Angelus possit se movere, sive ab alio moveri; sufficit enim quod mutari possit secundum propinquitatem vel distantiam a corpore.

Quarta assertio.

13. *Mutatio localis præsentiæ intrinsece ac vere in ipso est.* — Ex his infero, et dico quarto, hanc mutationem non solum tribui Angelo per aliquam denominationem extrinsecam, sed vere ac realiter et intrinsece seu inhærenter in eo fieri. Huic assertioni contradicunt Cajetanus, et multi Thomistæ, in 1 part., quæst. 53, art. 1, ubi Cajetanus ait, Angelum non moveri tanquam subjectum motus; quod etiam tenuit Hervæus, in 1, dist. 17, quæst. 1, art. 2; et insinuat ibidem Ægidius, quæst. 10, et a fortiori Durandus, qui cum censeat Angelum, eo modo quo est in loco, esse ubique, consequenter negat posse proprie moveri. Et idem sentit Ferrarien., 3 contra Gentes, cap. 102; et Soto, 4 Physic., q. 2, et lib. 6, q. 4. Contrarium vero censeo omnino verum et certum, non solum in principiis fidei, sed etiam in naturali ratione. Probatur ergo assertio, primo ex communi ratione veræ mutationis, de cujus ratione est, ut sit in subjecto quod mutari dicitur, ut constat ex dictis supra de passione, quia per solam denominationem extrinsecam nemo vere mutatur. Sed cum Angelus dicitur moveri, seu mutare locum, vere mutatur; alias illæ locutiones non essent veræ per proprietatem, sed per metaphoram, quomodo etiam Deus dicitur descendere aut venire; quod est plane falsum; ergo cum Angelus mutatur localiter, veram et realem mutationem in seipso recipit. Minor a Theologo probari potest ex frequenti modo loquendi sa-

cræ Scripturæ, quem esse proprium, et non metaphoricum, omnes Sancti intelligunt, quia ubi non est metaphora, fingenda non est, maxime ubi tam frequens est locutio et historica narratio, et nihil alibi in eadem Scriptura dicitur, quod proprietati illius locutionis repugnet.

14. Unde sancti Patres in hoc magnam constituunt differentiam inter Deum et alios spiritus creatos; nam cum Deus sit immutabilis, et hoc ipsum Scriptura sæpe doceat, cum alibi dicit Deum descendere, vel quid simile, constat metaphorice loqui. De cæteris vero Angelis nunquam dixit esse immutabiles; quin potius sæpe significat hoc esse proprium Dei; ut cum per antonomasiam dicit: *Ego Deus, et non mutor*. Neque aliud docet aut patitur ipsa ratio naturalis, etiam loquendo in speciali immutabilitate locali. Unde etiam Aristoteles non omnes intelligentias, sed solum primum motorem posuit omnino immobilem; et D. Thomas supra, q. 9, art. 2, docens proprium esse Dei esse immutabilem, ait, *spiritus creatos esse mutabiles secundum electionem, et secundum locum, per veram potentiam passivam in eis existentem*; et ideo in quæst. 53, art. 1, docet Angelum moveri dimittendo unum locum, et acquirendo alium. Quæ est etiam communis sententia Scholasticorum, cum Magist., in 2, dist. 9; Alens., in 2 part., quæst. 33; Albert., de Quatuor coæquæv., quæst. 9; Marsil., in 2, q. 7, art. 3. Et eumdem esse sanctorum Patrum sensum, constat ex Augustino, epist. 57 ad Dardanum; et Ambrosio, lib. 1 de Spiritu sancto, c. 10, ubi optime et disertissime loquitur; et Gregorio, 2 Moral., cap. 3; et Bernard., serm. 5 in Cantic.: *Angelos* (inquit) *de loco ad locum mutari, tam indubitata, quam manifesta probat auctoritas*. Idem sumitur ex Nazianzeno, orat. 2 de Theologia; et Damasc., lib. 2 de Fide, c. 3, et lib. 1, c. 17.

15. Deinde probatur ratione, quia spiritus creatus vere ac proprie est per suam substantiam præsens alicui loco seu corpori, ut in prima assertione probatum est, et in ea præsentia est limitatus, et alioqui non habet illam ex natura sua definitam ad unum corpus, vel ad unum situm corporum, ut in aliis assertionibus ostensum est; ergo est capax veræ ac propriæ mutationis, quæ in ipso fiat, per quam ex uno loco corporeo ad alium transeat; ergo talis mutatio non solum debet fieri in rebus extrinsecis, quæ circumstant Angelum, sed etiam in ipsomet Angelo, quia ipsemet vere transfertur *secundum naturam suam*, ut Ambrosius supra loquitur, id est, secundum suam substantiam et realem præsentiam, ab uno loco in alium.

16. Secundo declaratur et probatur, quia tribus modis intelligi potest mutare Angelus præsentiam, vel propinquitatem ad aliquod corpus: uno modo, per transitum, vel recessum ipsius corporis tantum; secundo, sine motu locali alicujus corporis, per mutationem Angeli; tertio, si corpus moveatur, et Angelus simul cum illo, et in illo. Quando amissio præsentiæ vel propinquitatis fit primo modo tunc revera est sola denominatio extrinseca in Angelo, et ideo tunc non potest vere dic[i] Angelus descendere, aut omnino moveri localiter, nam hoc modo etiam Deus ipse desinit esse in re, in qua antea erat, per desitionem talis rei sine mutatione Dei; et unum corpus potest hoc modo amittere contactum vel circumscriptionem, seu propinquitatem plurium corporum sine mutatione su[i], ut supra dicebamus de arbore in flumin[e] existente; et hac ratione Angelus motor alicujus cœli, nec per se, nec per accidens movetur ad motum sui orbis, ut notavit D. Thom., 1 part., q. 51, a. 3, ad 3, quia, lice[t] continue mutet præsentiam ad diversas partes sui mobilis, id totum est per mutatione[m] mobilis, manente intelligentia motrice in eo[-] dem situ partiali talis mobilis. Ex hoc igitu[r] primo membro satis constat, variatione[m] loci quasi materialis (ut sic dicam) per den[o]minationem extrinsecam, non satis esse [ut] Angelus moveri dicatur.

17. At vero quando mutatio Angeli fit s[e]cundo modo, necesse est ut per mutatione[m] propriam in ipso Angelo tanquam in su[b]jecto receptam, amittat vel acquirat præse[n]tiam vel propinquitatem ad corpora, qu[ia] illa acquisitio vel amissio non fit per mu[ta]tionem alterius; ergo necesse est ut fiat p[er] mutationem ipsius Angeli. Antecedens pat[et], quia supponimus nullum aliud corpus lo[ca]liter moveri; impossibile autem est intel[li]gere, duas res, quæ antea erant conjunct[æ], nunc esse distantes, nisi per mutation[em] localem alterius. Quod autem sæpe Angel[us] hoc modo mutet præsentiam, evidenter co[n]firmat exemplum de anima rationali, qu[æ], cum separatur a corpore, realem præsentia[m], quam ad illud habebat, amittit, et acqui[rit] aliam in cœlo, vel in inferno, et tunc, per[se] loquendo, et ex necessitate, nulla muta[tio] localis fit, vel in corpore quod ab anima [se-]

seritur, vel in aliquo alio; illa ergo mutatio necessario debet intelligi subjective et intrinsece in substantia animæ. Atque idem est de mutatione, quæ secundum fidem nostram frequenter fit in eadem anima a purgatorio ad cœlum; quæ enim mutatio localis alicujus corporis necessaria est, ut talis mutatio fiat? Idem ergo majori ratione intelligimus verum esse in Angelis, qui in cœlum ascendunt, vel descendunt in terram, nulla facta motione locali in corporibus, quæ per se necessaria sit; et juxta Theologorum doctrinam comitantur animas, dum ad sua loca tendunt. Et ratio a priori est, quia Angelus non tantum movetur per accidens, sed etiam per se; esset enim magna imperfectio, in substantia mutabili, seu indigente motu, solum posse moveri per accidens ad motum alterius; ergo, dum Angelus per se movetur, se applicando huic vel alteri loco, ille motus non potest esse, nisi in ipso Angelo, quia in nullo alio existit.

18. Hinc ulterius convincitur, idem dicendum esse in tertio modo, quo substantia spiritualis simul cum corpore movetur, ut, verbi gratia, quando Angelus assumens corpus, cum illo incedit, ut quando Angelus deferebat Habacuc. Primo quidem, quia tunc Angelus tam per se movetur, quam si solus mutaret locum; ergo concomitantia alterius corporis ab ipso moti non tollit, quin ipse vere in se recipiat motum, ac si solus mutaretur. Patet consequentia, quia concomitantia alterius non impedit propriam mutationem, præsertim, quia non tam est concomitantia, quam consecutio ordine naturæ posterior, ut jam declaro. Antecedens autem patet primo in illo exemplo de Habacuc, quia Angelus tunc non ferebatur, sed secum ferebat hominem; ergo ipse Angelus per se movebatur, homo vero quasi consequenter ad motum, seu virtualem contactum Angeli; sicut quando homo vel equus movetur, trahens lapidem aut currum, magis per se movetur homo aut equus, quam res, quæ trahitur. Atque idem in rigore est, etiamsi Angelus moveatur in corpore assumpto, motu, qui videtur progressivus, nam licet quoad nos, seu in externa specie, videatur moveri per accidens, quia totum illud apparet per modum unius corporis viventis, tamen revera non est unum per se id quod movetur, sed duo, quæ non habent inter se unionem, nisi motoris et moti, et ideo Angelus non proprie movetur ad motum corporis, sed seipsum movet, et secum defert tale corpus, quod vocatur assumptum accidentaliter, propter motionem cum peculiari modo et repræsentatione. Tunc ergo etiam proprius motus Angeli in ipso recipitur.

19. Quod præterea ita declaro, quia, licet virtus motiva utriusque, scilicet, Angeli, et illius corporis, sit in solo Angelo, tamen non uno impulsu, neque una actione movet utrumque, nam actio. qua movet corpus, est in ipsomet corpore (loquor enim de transeunte); illa vero non sufficeret ad movendum, seu deferendum simul ipsum Angelum, tum quia nulla supponitur colligatio inter Angelum et corpus, ratione cujus moto corpore feratur Angelus, nisi ipse seipsum ferat, ut ita loquar. Tum etiam quia posset Angelus impellere et projicere corpus manens ipse immotus. Addo præterea, etiamsi demus Angelum tunc moveri per accidens, necessarium esse ut in se recipiat mutationem, qua vere et in se mutetur, quia vere mutat formalem locum (ut sic dicam) in quo antea erat; sicut homo qui defertur in navi, licet dicatur moveri per accidens, tamen in se vere recipit mutationem, quia, licet non mutet materialem locum circumdantem, mutat tamen formalem locum, quem Aristoteles dixit esse immobilem. Unde non dicitur moveri per accidens, quia non vere in se mutetur, sed vel quia illa mutatio non per se fit, sed consequenter ex alia mutatione, vel certe quia non movetur ut totum, sed per modum partis unius integri mobilis. Et optimum exemplum est in anima rationali conjuncta corpori, quæ, licet per accidens moveri dicatur moto corpore, nihilominus vere ipsa in se movetur, et mutat suum partialem locum; multo ergo magis id verum erit in Angelo, qui non minus definitur suo adæquato loco, quam anima corpore.

20. Tandem probatur ratione his omnibus rebus communi, quia, quando Angelus hoc modo movetur cum alio corpore, licet non amittat præsentiam substantialem ad illud corpus, cum quo movetur, amittit tamen propinquitatem quam habebat prius ad alia corpora, quibus corpus motum ab ipso prius erat propinquum; ut, verbi gratia, cum Angelus loquebatur cum beata Virgine, sicut illud corpus per quod loquebatur, erat propinquum Virgini, etiam substantia Angeli erat propinqua, non per intimam præsentiam substantialem intra corpus Virginis, quia supponimus fuisse definitive

in illo corpore, sed per quamdam localem propinquitatem. Non enim capit mens, quod corpus illud, in quo Angelus loquebatur, esset propinquum Virgini, et Angelus per suam substantiam esset intime et definitive in illo, et quod non haberet quamdam proportionalem, veram tamen et propriam propinquitatem substantiæ suæ ad corpus Virginis. Cum ergo ille Angelus discedebat per motum localem sui corporis, sicut corpus illud amittebat propinquitatem, et paulatim fiebat magis ac magis distans corporaliter, ita et Angelus substantialiter et localiter modo sibi proportionato. Ergo non poterat id fieri sine propria mutatione recepta in ipsa substantia Angeli. Patet consequentia, quia propinquitas inter duas res non potest amitti vel mutari, nisi per mutationem alterius earum; sed tunc non fuit mutatum localiter corpus Virginis; ergo non potuit amitti illa propinquitas, nisi per mutationem propriam ipsius substantiæ angelicæ.

21. Nec dici potest, per solam mutationem corporis assumpti mutatam fuisse propinquitatem inter substantiam Angeli, et corpus Virginis, quia illud corpus assumptum neque erat fundamentum, neque extremum illius relationis; ergo per solam mutationem ejus non tollitur illa relatio. Unde potuisset optime illud corpus moveri, vel a Deo, vel ab ipso Angelo per impulsum, vel dissipari et corrumpi, manente substantia Angeli æque propinqua corpori Virginis, ut, verbi gratia, aliquid operando in aere, vel in alio corpore intromisso in locum alterius; ergo non satis est mutatio facta in corpore, ut substantia Angeli amittat propinquitatem, nisi in ipsamet fiat aliqua mutatio. Sic igitur satis constat, his duobus ultimis modis explicatis Angelum ita vere ac proprie moveri, ut ipse sit proprium subjectum illius mutationis, ratione cujus moveri dicitur.

22. Neque contra hanc assertionem aut præcedentes aliquid objiciunt auctores citati, cui specialiter respondere necesse sit. Solum enim supponunt fundamentum illud, quod in re spirituali non sit proprium et intrinsecum Ubi, et ex illo consequenter philosophantur; si enim Angelus non habet intrinsecum Ubi, nec intrinsecum motum habere potest; nos autem, contrario modo, progredimur ab eo quod notius et evidentius videtur, ad contrariam resolutionem propositæ quæstionis demonstrandam.

Quinta assertio directe quæstioni respondens.

23. *Angeli habent proprium et intrinsecum Ubi.* — Dico ergo quinto: in substantia finita immateriali datur proprium et intrinsecum Ubi, illi proportionatum. Hæc assertio sequitur manifeste ex dictis, eamque defendit late ab impugnationibus Gregorii Capreolus, in 2, d, 6, quæst. 1, art. 2, ad argumenta ultimo loco posita contra secundam conclusionem; ubi indifferenter videtur loqui quoad hoc de corporibus et spiritibus. Loquor autem de substantia finita, quia nunc de Ubi accidentali agimus, quod non habet locum in Deo; de quo etiam supra, disput. 30, sect. 7, dictum est, et infra, solvendo argumenta, aliquid addemus. Assertio ergo posita evidenter, ut existimo, infertur ex præcedentibus: nam omnis motus intrinsece inhærens alicui subjecto, relinquit in eo aliquem realem terminum, et non potest esse via in uno subjecto, et terminus in alio, cum via nihil aliud sit quam intrinseca acquisitio et dependentia ejus rei quæ fit; unde si via sit in aliquo subjecto, in eodem fit res, quæ per illam acquiritur. Ex hoc enim principio supra argumentati sumus de Ubi corporum; est autem illud principium ex se generale ad omne subjectum, omnemque mutationem, nam ratio facta universalis est et abstracta. Sed in substantia Angeli, cum movetur localiter, inest aliqua vera mutatio realis, ut ostensum est; ergo aliquid per illam acquiritur vel amittitur in tali substantia illi intrinsecum, seu inhærens. Hoc autem non potest esse nisi Ubi quia motus localis non tendit nisi ad Ubi; ergo datur in substantia spirituali finita intrinsecum Ubi. Et hæc ratio, quæ per se sola mihi videtur sufficiens, suppositis principiis positis, evidentius constabit declarando qualis sit hoc spirituale Ubi, quod in sequenti sectione commodius fiet.

SECTIO IV.

Quam proportionem servent inter se Ubi corporis et spiritus.

1. Prius quam respondeamus fundamentis prioris sententiæ præcedenti sectione positis, amplius declaranda est ratio et natura ipsius spiritualis Ubi, quod non potest a nobis fieri, nisi per proportionem ad Ubi corporeum, et illa inter se comparando.

2. *Ubi angelicum specie differt ab U*

corporeo. — Dico ergo primo : Ubi angelicum specie diversum est ab Ubi corporeo. Probatur, nam Ubi corporis materiale est; Ubi vero angelicum spirituale. Deinde, ratione Ubi corporei subjectum ejus est ita extensum in ordine ad locum, ut sit totum in toto, et pars in parte spatii quod occupat; at vero ratione Ubi spiritualis subjectum non est ita extensum, sed indivisibiliter præsens, ita ut si præsentia sit ad spatium divisibile, totum subjectum ejus sit in toto, et totum in qualibet parte. Tertio, Ubi corporeum tale est, ut non admittat secum in eodem spatio aliud corpus naturaliter existens ; Ubi vero angelicum ex vi et natura sua non excludit ab eodem spatio quodlibet aliud Ubi, sive corporeum, sive spirituale. Ex his ergo satis colligitur essentialis diversitas inter hæc Ubi, et consequenter inter motus locales corporis et spiritus ; de quo iterum occurret sermo infra, sect. 5, ubi convenientia et differentia inter hæc magis declarabitur.

3. Dico secundo : de Ubi angelico est cum proportione philosophandum, sicut de Ubi corporum, quantum ad multa in quibus conveniunt, quæque ad rem præsentem spectant. Probatur applicando sigillatim, et cum proportione, quæ de Ubi corporeo in 1 sect. diximus.

Prima convenientia inter Ubi corporis et spiritus.

4. *Ubi angelicum est modus in re distinctus ab Angelo.* — Primo ergo hoc Ubi angelicum est modus substantiæ angelicæ, ex natura rei distinctus ab ipsa, a quo formaliter habet talis substantia præsentiam substantialem, quantum est ex parte sua, ad corpus occupans tale spatium. Probatur, quia hoc Ubi est aliquid, quod acquiri potest et amitti per verum motum realem inhærentem ipsi substantiæ spirituali ; quidquid autem ejusmodi est, distinguitur saltem ex natura rei ab illa substantia, in qua amittitur vel acquiritur, ut sæpe in superioribus probatum est. Hæc autem distinctio modalis sufficit in præsenti, quia per localem motum non transmutatur substantia secundum aliquam rem ab ipsa realiter distinctam ; ideoque nec motus ipse localis distinguitur realiter a mobili, sed modaliter. Unde etiam sumitur confirmatio[1], nam motus localis, cum sit subjective in substantia Angeli, ut ostendimus, necessario debet esse modus ejus, et ex natura rei distinctus ab illa, quia est aliquid positivum reale et absolutum, quod potest esse et non esse in illa ; ergo et Ubi, quod est intrinsecus terminus talis motus, est modus intrinsece afficiens ipsam substantiam Angeli.

5. *Effectus formalis Ubi angelici est constituere Angelum loco præsentem.*—Præterea, quod effectus formalis talis modi sit constituere præsentem substantiam Angeli hic, vel ibi, ex eadem proportione ad corpora intelligi potest. Item, quia ex dictis de motu angelico et ex aliis principiis positis, facile intelligitur, hunc effectum formalem esse necessarium in substantia Angeli ; et non est alia forma, a qua possit dari, neque etiam est alius effectus formalis, quem possit dare prædictus modus ; ergo. Consequentia cum minori satis per se notæ sunt. Major declaratur breviter, nam substantia Angeli vere per seipsam adest intime alicui corpori ; illa autem præsentia, licet ut dicit ordinem ad alterum sit relatio, tamen ut est fundamentum illius relationis, est quid absolutum, non tantum in corpore, sed etiam in substantia Angeli, et posset explicandi gratia vocari *adsentia.* Hoc autem fundamentum ex parte Angeli non est sola substantia ejus. Nam Angelus, verbi gratia, qui est nunc præsens huic aulæ, illemet secundum totam substantiam suam potest esse in cœlo, et ibi non fundaret relationem præsentiæ ad hanc aulam in eodem loco manentem ; ergo sola substantia Angeli ut sic secundum se nec est fundamentum talis relationis, neque formale extremum, ad quod terminatur relatio alterius ; ergo oportet aliquid aliud adjungere illi substantiæ; hoc autem nihil aliud est quam illud esse ibi, quod per modum absolutæ præsentiæ intelligitur in tali substantia, quod necesse est formaliter provenire ab aliquo intrinseco modo illius substantiæ ; ergo.

6. Responderi solet, id, quod ex parte Angeli additur ut proxima ratio fundandi hanc relationem, non esse modum aliquem in ipso Angelo, sed esse operationem ejus in corpus. Sed hanc evasionem inferius refutabimus, ostendendo hanc operationem neque esse necessariam ad illam relationem, nec posse esse fundamentum aut rationem talis præsentiæ. Et declaratur breviter ex dictis de motu Angeli, quia non potest Angelus habere illam præsentiam, formaliter per solam denominationem ab aliquo corpore, vel a qualibet alia

[1] Vide D. Th., in 1, d. 37 ; q. 4, art. 1 ; et Scot., in 2, d, 2, q. 9.

re illi extrinseca; nam fieri potest ut, recedente quolibet corpore, et quolibet alio adveniente, Angelus eumdem præsentiæ modum ex parte sua retineat, ut in argumentis superius factis declaratum est, et in sequentibus necessario inculcabitur sæpius; ergo hic effectus formalis absolutæ præsentiæ, seu existendi hic aut ibi, est ab aliquo modo intrinsece existente in ipsa substantia Angeli, quod esse non potest, nisi ille modus superius a nobis declaratus.

Secunda convenientia.

7. *Ubi angelicum non habet dependentiam a corpore extrinseco.*—Secundo, hoc Ubi convenit Angelo, per se loquendo, independenter a corpore extrinseco, a quo fortasse hic et nunc distat, vel in quo forte operatur, sicut dicebamus superius Ubi intrinsecum convenire corpori independenter a corpore circumscribente. Probatur eodem modo, quia in nullo genere causæ pendet talis modus angelicus a tali corpore, quia neque ut a forma extrinsecus denominante, ut ostensum est; neque ut ab efficiente, quia corpus non agit per se in spiritum, naturaliter loquendo; et de aliis generibus causarum res est clara. Neque etiam pendet ut a termino, quia non est relatio prædicamentalis, sed ad summum est fundamentum ejus, et hoc magis statim confirmabitur.

Tertia convenientia.

8. Tertio addendum est, hoc Ubi angelicum non solum non pendere ex hoc vel illo corpore simul existente, verum etiam nec simpliciter a corpore, in quo etiam servat proportionem cum Ubi corporeo quantum ad hoc, quod sicut Ubi intrinsecum unius corporis essentialiter non requirit aliud corpus circumdans, sed potest manere etiamsi reliquum spatium vacuum sit, ita Angelus potest retinere idem Ubi reale, spirituale et intrinsecum, non solum si corpora mutentur, verum etiam si omnino auferantur, et spatium corporibus vacuum relinquatur. Probatur, quia tale Ubi, sicut non pendet ex singulis corporibus, ita nec ex omnibus simul, neque ex corpore determinate, neque confuse aut disjunctim, quia non est major ratio unius, quam alterius dependentiæ.

9. Secundo, quia hoc Ubi angelicum non dicit essentialem habitudinem ad spatium reale et corporeum; ergo omnino ablato tali spatio manere poterit. Antecedens probatur, quia vel illa habitudo ad tale spatium esset ut ad causam, vel ut ad effectum, vel ut ad terminum; nullum istorum dici potest cum probabilitate; ergo. Probatur minor quoad primam partem, quia, ut jam dixi, spatium corporeum non agit in spiritum per se et naturaliter, sive sit sermo de hoc spatio determinate sumpto, sive absolute de hoc vel quocumque alio ibi succedente. Quoad secundam partem probatur, tum quia spatium corporeum ut sic, et ratione suæ entitatis, non est effectus alicujus spiritus creati, per se et ex necessitate loquendo. Et quamvis Angelus possit aliquid operari in tali spatio, tamen neque hoc semper necessarium est, neque illud esse potest ratio præsentiæ, sed potius supponit præsentiam, ut statim declarabo. Quoad tertiam autem partem probatio constat ex dictis, quia hic modus non consistit in relatione prædicamentali, qua seclusa intelligi non potest in præsenti materia dependentia essentialis ab aliquo ut a termino.

10. Tertio argumentor in hunc modum: ponamus Angelum aliquem secundum substantiam suam esse intime præsentem alicui corpori; potest ergo Deus annihilare illud corpus, conservando omnino immutatam substantiam Angeli omni genere mutationis realis, et sine productione aut successione alicujus corporis, sed relinquendo spatium illud, quatenus corporale erat, inane; in his enim omnibus nulla est repugnantia, ut per se notum videtur. Rursus reproducat Deus illud corpus cum eodem Ubi, quod antea habebat; in hoc enim etiam non est repugnantia. Tunc sic concluditur: Angelus ille æque est intime præsens corpori illi reproducto, ac erat antequam annihilaretur; ergo est in Angelo idem modus intrinsecus existendi hic, ratione cujus habet illam præsentiam; ergo semper Angelus retinuit in se illum modum intrinsecum, etiam quando illud spatium vacuum mansit, in quo modo ostendimus Ubi angelicum consistere; atque ita concluditur, tale Ubi per se non pendere ab spatio corporeo. Major videtur per se nota, quia Angelus immutatus mansit, et corpus recuperat eumdem locum, seu intrinsecum Ubi; ergo erunt tam propinqui et intime sicut antea erant. Item, si corpus sine interruptione suæ existentiæ perseverasset in eodem loco, et Angelus etiam fuisset immutatus, semper fuissent æque simul; ergo, licet interrupta fuerit mutua præsentia per ablationem alterius extremi,

illud restitutum fuit ad eumdem statum, ...it eadem propinquitas. Prima vero consequentia etiam est nota ex superioribus, quia ad ...ndandam mutuam propinquitatem non satis ...t fundamentum, seu Ubi unius extremi sine ...io. Item, quia licet corpus illud restitutum ...isset ad idem Ubi, si Angelus inde fuisset ...utatus, non haberent inter se eamdem pro...nquitatem; ergo oportet ut perseveret in ...gelo aliquid, quod per mutationem ejus ...test acquiri aut perdi; quod necesse est ...se modum intrinsecum ejus. Secunda vero ...nsequentia patet ex prima suppositione: ...m corpus annihilatum fuit sine mutatione ...li Angeli, et consequenter reproductum ...t sine reali additione facta in Angelo; ergo ...nis modus realis, qui reperitur in Angelo ...te annihilationem illius corporis, et post ...productionem ejus, perseveravit in Angelo, ...o eo tempore quo corpus illud fuit anni...atum, et spatium vacuum. Ergo Ubi ange...um, quantum est ex se, æque potest conser...i, sive spatium sit reale et corporeum, ...e inane, seu nihil præter ipsum Ange...a.

Quarta convenientia.

...1. Quarto, ex dictis a fortiori infertur, hoc ...i angelicum intrinsece non pendere ex ...ratione Angeli in corpus aliquod, neque ... aliqua alia reali unione ad corpus. Pro...ur, quia si non pendet ex corpore, ut os...sum est, multo minus pendebit ex opera...ne in corpus. Deinde ex propriis, quia si ... Angelicum pendet ex operatione in cor..., vel est a priori, tanquam a causa seu ...one ipsius præsentiæ angelicæ, vel a pos...ori, ita ut sit operatio necessario conse...ns præsentiam; neutrum dici potest; er... Prior pars antecedentis probatur primo, ...a operatio, quæ ab Angelo fit in corpus, ... intelligitur transiens et recepta in ipso ...pore, aut immanens in ipso Angelo; prior ...se est materialis, et saltem ob hanc cau...i non habet causalitatem in Angelum, ... proprie causalitas per influxum realem ... possit. Est etiam actio illa extrinseca ...gelo, quæ proinde ad summum potest ex...sece denominare actu operantem hic, non ... potest formaliter conferre intrinsecum ...lum spiritualem, in ipso Angelo existen....

...2. Posterior vero operatio immanens, a ... effective prodit transiens, non est nisi ...tio qua Angelus vult operari in corpus. Hæc autem volitio non potest per seipsam formaliter constituere Angelum huic corpori præsentem, quia illa volitio est quidam actus existens in voluntate; modus autem intrinsecus, quo diximus Angelum constitui alicubi, est proxime et immediate afficiens ipsam substantiam Angeli, sicut et motus localis ejus; non est ergo formaliter qualitas, neque actio vitalis, sed quoddam accidens alterius rationis et proprii prædicamenti. Unde etiamsi intelligamus Angelum carere omni actu vitali, optime intelligimus ipsum manere substantialiter præsentem, ubi antea erat; ergo hoc Ubi angelicum non constituitur formaliter per illam operationem. At vero effective potest quidem hoc Ubi causari a voluntate Angeli; tamen hoc non fit per volitionem, quatenus per illam vult operari in corpus, sed per volitionem qua vult se movere et applicare huic vel illo loco; quæ volitio est objective diversa. Adde quod licet ab hac voluntate effective fiat ipsum Ubi, non tamen necesse est ut ab illo pendeat in conservari; postquam enim Angelus per voluntatem se movit et fecit præsentem alicui corpori, etiamsi non habeat illam actualem voluntatem, dummodo non habeat contrariam inde recedendi, ibi manebit præsens, quia non est a quo necessario mutetur. Ergo nullo modo pendet Ubi angelicum ab ejus operatione ut a causa.

13. Et confirmatur, nam potius operatio Angeli in corpus pendet ab ejus Ubi aliquo modo, ut a causa, id est, ut a conditione necessaria quam supponit, nam agens finitum licet spirituale sit, sicut operatur ex præsupposito subjecto, ita prærequirit conjunctionem, seu propinquitatem ad illud, ut in illud agere possit, juxta ea quæ supra late tradidimus, disp. 18. Illa autem propinquitas supponit ex parte Angeli tale Ubi; nam ex vi solius substantiæ suæ ut sic illam non habet; ergo operatio in corpus supponit Ubi angelicum; non est ergo causa illius, nisi forte finalis, quatenus, videlicet, Angelus se applicuit ad tale corpus, ut in illud operaretur, quæ causalitas est impertinens ad rem præsentem.

14. Probatur jam alterum membrum, nimirum, quod operatio Angeli in corpus non sit requisita tanquam necessario consequens ad Ubi angelicum, primo, quia talis operatio est libera Angelo, non solum ut absolute existenti, sed etiam ut existenti hic, seu ut habenti talem modum præsentiæ, cum nihil

cogitari possit quod voluntatem Angeli necessario determinet ad talem operationem, per se et ex natura rei loquendo, et seclusis extraordinariis actionibus Dei. Secundo, quia operatio Angeli in corpus non potest esse nisi motio localis ipsius corporis, ut supra, disp. 35, ostensum est; sed ut Angelus habeat suum intrinsecum modum præsentiæ, et respectum propinquitatis ad tale corpus alicubi existens, impertinens est quod tale corpus localiter moveatur, ut per se videtur notum; ergo sine causa dicitur illa motio necessario sequi ex Ubi angelico.

15. Tertio, id patet inductione, quæ utrumque membrum dilemmatis confirmat. Nam imprimis anima rationalis separata habet etiam suum intrinsecum Ubi, ut probant omnia, quæ diximus, nam illa communia sunt substantiæ finitæ et spirituali ut sic; et tamen anima separata nullam habet operationem in corpus. Secundo, Angeli, juxta communem sententiam Theologorum, creati sunt in cœlo empyreo, et tamen in illo operari nihil potuerunt, cum immutatum semper manserit; habuerunt ergo ibi præsentiam sine operatione. Nam quod Capreolus, in 2, dist. 2, quæst. 1, ait, eos affuisse ibi ornando cœlum, verba tantum sunt; interrogo enim an ornaverint cœlum effective, ornamentum aliquod in illis faciendo; et hoc dici non potest; quas enim qualitates, aut quam rem aliam in illud cœlum produxissent? Aut intelligit ornasse quasi formaliter, ut gemma ornat annulum, aut princeps thronum in quo sedet, et hic modus ornatus consistit in sola præsentia sine operatione. Adde dæmones esse in inferno, non ut ornent illud, neque ut ibi operentur, sed ut patiantur potius, quam passionem multi Theologi putant consistere præcipue (quoad pœnam sensus) in violenta detentione intra infimum et vile corpus, quod ea ratione apprehendunt ut instrumentum divinæ justitiæ. Et quanquam fortasse præter hanc pœnam sit alia major, tamen non est dubium quin etiam illa sit pœna, et quin possit esse sola, si Deus vellet; et tamen illa in rigore non includit aliquam actionem vel passionem extrinsecam præter intimam præsentiam. Præterea Angeli, ut certo credimus, inter nos versantur, et nobiscum adsunt, et tamen non semper actu operantur, vel in nobis, vel in hoc medio aere; qualis enim fingi potest probabiliter talis continua operatio? Nam quod quidam aiunt, semper esse attentos ad operandum, si necesse sit, nil refert ad rem præsentem, quia illa attentio est actus mere im manens, et in cœlo existentes habere illun possent. Quod si respondeant hic jam haber applicatam virtutem, hoc, præter internun propositum voluntatis, nihil aliud est quan esse jam præsentes et quasi approximatos a agendum, etiamsi non actu agant, et hoc es quod nos intendimus.

16. His rationibus convicti, fatentur aliq necessariam non esse actualem operationer Angeli in corpus, ut habeat præsentiam se propinquitatem substantialem ad illud; di cunt tamen necessariam esse aliquam unic nem realem Angeli ad corpus, ratione cuju immediate dicatur esse in corpore cui est un tus, et ratione illius dicatur esse distans a propinquus aliis corporibus, quia hæ relatio nes non possunt intelligi in Angelo nisi m dio corpore, neque per corpus possunt conv nire nisi posita aliqua unione ad tale corpu Quod per quamdam proportionem ad anima rationalem corpori unitam intelligi et decl rari potest. At vero qui ita sentiunt, quippia novum excogitarunt, minime necessarium, inexplicabile. Quis enim ex veteribus et gr vibus Theologis posuit unquam inter Ang lum et corpus formalem unionem, seclu efficientia? aut quæ est necessitas hujus fo malis unionis ad intelligendam intimam pr sentiam et distantiam substantiæ spiritual cum corporali? Quamvis enim in anima h inveniatur, quia est forma corporis, et divino Verbo, respectu corporis Christi, v potius in corpore respectu Verbi propter p culiare mysterium unionis hypostaticæ, t men inter Deum et omnes creaturas corp reas invenimus intimam præsentiam substa tialem sine tali unione. Quod si quis dicat i intervenire efficientiam, et unionem esse n cessariam ubi deest efficientia, contra h est, quia, ut supra vidimus, efficientia n est ratio illius præsentiæ ex parte Dei, s potius illam supponit; ex parte vero creat ræ, efficientia illa est necessaria, quia p illam fit, et consequenter fit præsens. Et sin liter unio animæ, quamvis simul sit cum in ma præsentia substantiali inter animam corpus, non tamen est ratio illius, neque re omnino idem cum illa, nam prius natu quam per generationem anima uniatur co pori, per creationem fit intime præsens il et in resurrectione, verbi gratia, corpo Christi, priusquam illa anima iterum uniret corpori, per motum localem ascendit a lim usque ad sepulcrum, qui motus localis n

uit per se primo terminatus ad unionem inimæ cum corpore, sed ad præsentiam localem, ad quam statim subsecuta est unio; ion est ergo unio ratio præsentiæ, sed potius præsentia supponitur ad unionem.

17. Unde secundum absolutam potentiam on convertuntur in subsistendi consequenla, sed prior est præsentia. Nullo enim modo eri potest ut fiat unio animæ ad corpus sine itima præsentia et propinquitate ipsorum, t per se notum est; e converso autem niil repugnat manere animam secundum ibstantiam suam præsentem corpori, et on unitam illi formaliter. Ut, verbi gratia, instanti mortis cum naturaliter dissolvitur nio ex defectu dispositionum corporis, facillime posset Deus facere, ut anima ibi præsens maneret localiter immutata; nam quid pugnat conservare ibi animam præsentem ne formali unione, sicut est præsens cœlo purgatorio absque simili unione? Prætea supra ostensum est esse in Angelis modum quemdam intrinsecum existendi alicubi mnino independentem a corpore, qui ex rte ipsorum sufficit, ut si corpus ibidem istat, habeant inter se intimam et realem æsentiam; ergo præter illum modum non t necessaria aliqua realis unio inter Angen et corpus propter præsentiam; ergo mpliciter necessaria non est, quia nulla alia io hujus necessitatis excogitari potest.

18. Præterea est talis unio inexplicabilis: mo, quia non potest esse unio substanlis, ut est per se manifestum in Angelis, quibus loquimur, quia neque informant bstantialiter corpora, neque illa supposiit, aut communicant illis suam subsistenm vel existentiam; præter quos modos lla potest intelligi substantialis unio rei ritualis ad corporalem. Neque etiam esse est unio accidentalis, quia, seclusa unione modum continuationis, qualis est media ntitate, quæ non habet locum inter spim et corpus, non potest intelligi unio acentalis inter substantias, nisi aut per so approximationem, et extrinsecam denonationem, ut est in corporibus inter locum locatum, inter vestem et vestitum; aut efficientiam seu impressionem aliquan qualitatum, ut ignis dici potest unitus ro candenti, et Deus unitus animæ justi; ue præter hos hactenus excogitatus est s modus unionis accidentalis inter subtias. Adeo ut Nestorius et alii hæretici, affirmarunt esse solam unionem accidentalem inter Verbum divinum et Christum hominem, nullo alio modo illam explicare potuerint.

19. Et ratione declaratur, nam cum aliqua duo realiter uniuntur, non per continuationem, sed per immediatam conjunctionem eorum inter se, necesse est ut aliquod esse reale unum alteri communicet, quia omnis unio realis ad hoc tendit, ut ex extremis unum quid coalescat, quod non fit nisi quatenus vel ex eis resultat aliquo modo unum esse, vel unum alteri communicat suum esse. Sed ex duabus substantiis ut sic non consurgit aliquod unum esse accidentale, neque una earum formaliter seu per seipsam potest communicare alteri esse accidentale, nisi improprium, id est, per extrinsecam denominationem, quia substantia ut sic non habet in se tale esse, et non potest per seipsam formaliter communicare nisi quod in se habet. Ergo non potest inter substantias ut sic intercedere accidentalis unio, nisi vel effectiva, vel per aliquam extrinsecam denominationem seu relationem, quæ non sunt veræ et reales uniones, neque requirunt proprium modum unionis in aliquo extremorum. Accedit quod omnis modus unionis reducitur ad aliquod genus causalitatis intrinsecæ; Angelus vero assistens alicui loco, si in illo nihil causat effective, nihil omnino causat; neque enim intelligi et explicari potest quid intrinsece per seipsum causet in corpore: ergo neque intelligi potest quam peculiarem unionem habeat ad illud. Neque est major ratio, cur Angelus habeat talem unionem ad corpus, quam corpus ad Angelum, cum non plus causet Angelus in corpus, quam corpus in Angelum; ponere autem hunc modum realem in corpore, valde improbabile est et incredibile. Item alias etiam anima separata, esset capax hujus unionis ad corpus, seclusa informatione, quia etiam illa potest esse intime præsens in aliquo corpore; illud autem inauditum est, et inintelligibile. Tandem eadem ratione oportebit dicere, quando duo corpora ponuntur penetrative divina virtute, habere inter se realem modum unionis, præter propria et intrinseca Ubi, et relationes præsentiæ inde resultantes; consequens autem plane falsum est, quia illud est omnino superfluum, et sine fundamento. Quod si duo corpora possunt intelligi sibi intime præsentia penetrative absque tali modo, cur non poterunt intelligi substantia corporea, et spiri-

tualis, inter se etiam mutuo et intime præsentes absque illo modo unionis gratis conficto et inexplicabili?

Sitne Angelus ut in loco, in corpore in quo non operatur.

20. Relinquitur ergo, proprium Ubi angelicum et spirituale per se non pendere ex unione reali vel operatione in corpus, ideoque posse spiritualem substantiam, per suum Ubi intrinsecum, esse intime præsentem alicui corpori habenti proprium Ubi accommodatum ad illam præsentiam, quamvis inter ea non sit actio ulla vel operatio, sicut unum corpus potest esse propinquum alteri vel etiam penetrative præsens sine actione. Tunc vero snboritur quæstio, quæ potest esse magis de modo loquendi quam de re, an tunc Angelus, qui sic est præsens alicui corpori, dici possit esse in illo ut in loco. In quo videtnr esse diversitas opinionum inter D. Thomam et sequaces, et Scotum cum suis; nam D. Thomas negat; Scotus vero affirmat, quia ad id sufficit præsentia substantialis, ratione cujus dicimus Angelos esse in cœlo, aut esse hic, utique ut in loco. Sed si in philosophico rigore loquamur, sententia D. Thomæ verior est, quia in tali corpore nulla habitudo intelligi potest ad Angelum, ratione cujus dicatur locus ejus, quia solum habet habitudinem propinquitatis, ut ex dictis patet; sola autem propinquitas non sufficit; cur enim potius dicetur corpus locus Angeli, quam e converso, cum etiam in Angelo sit relatio propinquitatis ad corpus? Item etiam inter corpora locatum est propinquum loco, quod non est satis ut sit locus ejus. Item si duo corpora sint penetrative in eodem spatio, neutrum est locus alterius, etiamsi sibi sint propinquissima; ergo similiter, etc. Ratio denique est, quia locus extrinsecus (de hoc enim solo potest versari quæstio) habet rationem continentis; corpus autem illud nullo modo continet Angelum, neque ab eo continetur, sed mere concomitanter sunt simul. Nec Scotus oppositum probat aliquo argumento, sed solum probat substantialem præsentiam Angeli, respectu talis corporis. Unde vero ortum habuerint illæ locutiones, Angelus est in cœlo, et similes, et quomodo intelligendæ sint, explicabimus paulo inferius, ubi hoc magis declarabimus et confirmabimus.

Quinta convenientia.

21. *Angelus ante mundum creatus intrinsecum Ubi haberet.* — Quinto ex dictis concluditur, si Deus creasset Angelum ante mundum corporeum, habiturum necessario fuisse suum proprium Ubi intrinsecum, quod esse modus substantiæ ejus, in quo etiam serva proportionem ad corpus, ut a nobis explicatum est. Probatur primo ex dictis, quia hoc Ubi angelicum non pendet ex corpore; ergo quamvis nulla sint corpora, est capax Angelus proprii Ubi; ergo ex hac parte non est repugnantia. Alioqui vero ex limitatione angelicæ naturæ oritur intrinseca indigentia et necessitas talis Ubi, etiamsi corpora non sint. Quod ita declaro: nam si post creatum Angelum Deus creet corpus, seu hunc mundum ex vi creationis utriusque non sequitur per locum intrinsecum, quod Angelus et corpus sic creata, sint inter se indistantia, seu intima præsentia substantialiter. In quo est magna differentia inter Deum et Angelos, nam quandocumque et quomodocumque corpus creetur necesse est ut habeat Deum intime præsentem per essentiam, quod provenit ex immensitate Dei; Angelus vero non est immensus, et ideo non necessario est per suam substantiam præsens in omni corpore quod creatur vel generatur, ut etiam nunc in rebus hujus mundi videre licet; ergo, quamvis Angelus esset creatus ante corpus, non necessario esset intime præsens corpori post ea creato, ex vi solius creationis ejus, quamquam si Deus vellet, posset etiam ita creare corpus illud, ut statim haberet intimam præsentiam cum Angelo, et Angelus ad illud quia in hoc etiam nulla est repugnantia.

22. Ex utroque autem infertur quod intendimus. Nam si corpus et Angelus sic creata non habent intimam præsentiam, ideo est quia utrumque habet limitatum Ubi, inter quæ est aliqua distantia, vel realis, vel quæ apta est realis fieri, ut infra declarabimus. Cujus etiam signum est, quia ille Angelus posset fieri præsens illi corpori per propriam mutationem localem, sicut nunc per motum fit Angelus præsens corpori, quod antea non erat, ut supra declaratum est; ergo tunc Angelus per illum motum acquirit novum Ubi, quod potest esse adæquatum virtuti ejus; ergo amittit quod antea habebat, quod que in sua creatione acceperat, etiam ante corpora. Si vero, e contrario, corpus illud ita creetur, ut statim, sine nova mutatione i

ngelo facta, sit intime præsens illi, hoc iam est signum habuisse jam antea intrin-cum Ubi, in quo possit illa præsentia fun-ıri, posito alio extremo proportionali. Cu-s etiam argumentum est, quia post crea-m illud corpus, posset Angelus inde disce-re, et amittere propinquitatem ad tale rpus per sui mutationem absque mutatio-corporis; ergo amitteret tunc aliquem in-nsecum modum existendi, quem habebat am antequam corpus crearetur, qui mo-s nihil esse potest, nisi intrinsecum Ubi. que quia substantia Angeli finita est, ne-ssario recipit limitatum modum existendi, undum quem possit esse absens vel præ-ns, distans vel propinquus aliis rebus fini-Quo fit ut talis modus necessario sit ac-entalis, et variabilis in Angelo per pro-am mutationem ejus, in quo ratio Ubi sistit. Quod totum ex se convenit Angelo, sint corpora, sive non sint.

3. Et confirmatur tandem, nam si uni-ı corpus creetur, necessario habet ali-d Ubi proportionatum, etiamsi nulla alia creata sit, quod provenit ex limitatione ; ergo idem est proportionaliter in An-. Dices non esse simile, quia corpus ne-ario secum affert et constituit spatium e ac extensum, non vero Angelus. Respon-r hoc discrimen esse impertinens, nam solum sequitur Ubi corporis esse exten-et corporeum, non vero Ubi angelicum. enus enim nihil diximus de spatio reali, ıe ad reale Ubi in communi necessarium imamus esse spatium reale ; spatium imaginarium, vel ad omne Ubi necessa-est, vel ad nullum, quia in re ipsa vere est necessarium, cum in re nihil sit ; se-ıum modum autem concipiendi nostrum, ıe Ubi corporeum, neque Ubi spirituale cari a nobis potest nisi per quamdam tudinem ad spatium imaginarium. Si-rgo unicum corpus intelligitur habere ı Ubi sine habitudine ad rem aliam ıctam a se, quia realiter adest illi o, quod a nobis concipitur ut vacuum, hil ibi sit, ita substantia spiritualis, ısi sit in mundo sine ullo corpore, re potest suum Ubi reale, non per udinem ad aliquid distinctum a se, sed alicubi adest, ubi etiam posset adesse ıs si ibi crearetur, et ubi nos etiam con-ıus spatium, quod licet intelligamus esse m corpore, jam tamen non est vacuum substantia creata, cum vere ac realiter ibi Angelus sit. Atque huic sententiæ favet Aristoteles, 1 de Cœlo, cap. 9, textu 100, ubi ait extra cœlum esse intelligentias separatas felicissimam vitam agentes.

An Ubi intrinsecum Angeli sufficiat, ut dicatur esse in loco.

24. Statim vero suboritur quæstio similis præcedenti, an tunc possit dici Angelus esse in loco ; et eadem quæstio est, quando Angelus est simul cum corpore, et non operatur in illud, an possit dici esse in loco ratione sui Ubi intrinseci, etiamsi corpus non sit locus ejus, ut diximus. Et hanc quæstionem existimo etiam esse de modo loquendi, nam res constat, nimirum, ratione hujus Ubi habere Angelum, quantum est ex se, ut possit esse distans vel propinquus aliis rebus. Item illud satis esse ut possit moveri localiter, mutando diversa Ubi, nam hic est intrinsecus terminus motus localis. Unde etiam satis existimo esse hoc Ubi, ut per adverbia localia dicatur Angelus esse hic vel ibi, quia hæc adverbia in rigore non dicunt habitudinem ad rem extrinsecam, sicut in corporibus dicebamus. His ergo constitutis, an ratione solius Ubi intrinseci dicendus sit Angelus esse in loco, necne, eamdem habet dubitandi rationem, quæ in corporibus existit, de quibus diximus ad modum loquendi spectare; et quia hæc verba, esse in loco, significare videntur habitudinem ad rem extrinsecam, ideo non proprie dici de corpore ratione solius Ubi intrinseci. Majori ergo ratione idem dicendum erit de rebus spiritualibus. Et hac ratione existimo, dictum esse a Boetio et aliis, imo et ab Aristotele, 1 de Cœl., c. 9, text. 100, incorporalia non esse in loco nisi metaphorice, vel æquivoce ; locuti sunt enim non de Ubi, sed de loco extrinseco, qui secundum proprietatem non invenitur in rebus spiritualibus, quia a nulla re extrinseca possunt vere ac proprie contineri.

25. *Angelos esse in loco metaphorice, ut sentiant graves viri.* — Et de eodem loco, ut opinor, locutus est D. Thomas, cum, 1 part., quæst. 52, art. 1, dixit, Angelum esse in loco per operationem seu applicationem virtutis ; loquitur enim de loco extrinseco et corporeo, qui, cum non possit conveni[re] Angelis secundum proprietatem, id est, secundum proprium contactum quantitativum, solum potest attribui Angelis secundum quamdam proportionem et analogiam, fundatam in contactu virtuali, qui est per ope-

rationem. Et ideo juxta hanc sententiam neque Angelus existens alicubi, ubi nullum est corpus, nec etiam existens ubi est corpus, seu simul cum corpore in quo nihil operatur, dicetur esse in loco in dicto rigore et in proprietate, quia cum priori modo existit, nulla est res extrinseca quæ possit esse locus illius; cum vero existit posteriori modo, quamvis res extrinseca adsit, tamen est mere concomitanter, et sine ulla habitudine inter Angelum et ipsam, quæ possit fundare aut propriam, aut proportionalem denominationem loci, et ideo tunc extrinsecum corpus non potest habere rationem loci angelici, ut diximus, quo secluso non relinquitur alius locus extrinsecus, in quo tunc Angelus esse possit. Quanquam nostro modo loquendi, quia res spirituales comparantur ad corporeas ut actus et formæ, ideo quandocumque sunt præsentes corporibus, dicuntur esse in illis, ut cum dicimus Angelos esse in cœlo empyreo, ubi illud *esse in* non dicit formalem habitudinem loci, sed dicit præsentiam in tali spatio reali et corporeo, quod respectu Angeli comparatur tanquam potentiale quid.

26. Et juxta hanc interpretationem non est magna diversitas inter opiniones Theologorum de loco Angelorum, quibusdam dicentibus, Angelum esse in loco per operationem; aliis vero, per substantialem præsentiam. Nam si priores locuti sunt de loco extrinseco, posteriores vero de intrinseco Ubi, dicunt quidem diversa, non tamen contraria, nisi fortasse in verborum contentione. Si vero qui priori modo opinantur, negare intendunt intrinsecum Ubi Angelorum, vel illud constituere necessario dependens ab actuali operatione in corpus, sic erit dissensio in re, et in eo sensu nullo modo probare possumus illam sententiam. Et similiter, si auctores posterioris sententiæ ita constituunt Ubi intrinsecum in Angelis, ut illud sit sufficiens ratio, ob quam dici possit Angelus esse in alio tanquam in loco, sic non probamus illam sententiam. Distinguendo igitur inter proprium Ubi, et locum extrinsecum, facile, ut existimo, et res ipsa intelligitur, et locutiones accommodantur.

Satisfit fundamentis aliarum opinionum.

27. *Primo.* — Ad primum fundamentum primæ sententiæ in præcedenti sectione positum, negatur assumptum, nimirum, Ubi, ut sic, intrinsece fundari in quantitate molis; existimamus enim universalius quid esse Ubi, quam sit quantitas, nam præter Ub corporeum et circumscriptivum, datur Ub spirituale et definitivum, quod non indige quantitate. Cum vero objicitur, esse alicubi idem esse quod replere vel constituere spa tium reale, respondetur, si nomine spati realis intelligatur, quod actu habet dimensiones reales et quantitativas, sic constituere vel replere spatium non esse de ratione Ub ut sic, sed solius Ubi circumscriptivi sei quantitativi. Et hæc sine dubio est proprietas illius vocis *spatii realis*, nam nomin spatii nos intelligimus distantiam includentem dimensiones quantitativas; unde cum addimus *reale*, nil aliud significamus, quam quod tale spatium propria quantitate moli repletum sit. Si autem nomine spatii latiu utamur in ordine ad nostrum modum conc piendi, sic replere spatium, esse potest quantitative, et substantialiter seu præsen tialiter, quod nihil aliud est quam ibi adess ubi corpus adest, vel ubi intelligimus poss adesse corpus. Et hac ratione explicamu hoc Ubi per ordinem ad spatium imagin rium, non quia tale spatium aliquid sit, se quia nos illo modo concipiendi indigemus explicandum hos modos rerum, et relation vel habitudines inde resultantes inter r alicubi existentes. Sicut supra tractantes duratione sæpe usi sumus conceptione te poris vel successionis imaginariæ, quia n possumus aliter explicare rationem durati nis, nec habitudinem prioris et posteri ris unius ad aliud, quamvis ipsa imagina successio in re nihil sit.

28. Unde ad secundum argumentum, qu ad situm attinet, negamus inde sequi qu habeat locum in re spirituali, quia nec sit et Ubi sunt omnino idem, nec situs dicit m dum cujuscumque Ubi, sed corporei, ut s quenti disputatione explicaturi sumus. Qu vero attinet ad distantiam, dicendum est, h etiam nomen distantiæ posse esse æquiv cum, nam in locali distantia, de qua sola sermo, multa concurrunt. Primum, extre quæ distare dicuntur; deinde illud interv lum quod est inter talia extrema, ratione jus distare dicuntur; tertium, relatio dista tiæ quæ in ipsis extremis resultare credit Potest ergo distantia dici realis, vel quia h omnia sunt realia, vel saltem quia extre realia sunt, etiamsi inter ea nulla vera interposita sit. Ut latera hujus aulæ tant inter se distant, quia talia Ubi habent, in

ıæ tanta longitudo realis quantitatis intermitur; tamen si Deus auferret aerem interctum, et spatium vacuum relinqueret, rera æque illa latera inter se distarent vere realiter; imo etiam, ut opinor, eamdem lationem distantiæ retinerent, quia hæc n fundatur in reali medio interjecto, sed in sis extremis realibus, ut habentibus talia ıi, et ad eadem terminatur. Quanquam vehæc distantia realis per se ac formaliter n consistat in reali quantitate interjecta u, necessario tamen illam postulat in actu potentia; ideo enim tanta est distantia, ia tanta dimensio quantitatis est vel esse test inter talia extrema; neque aliter a noconcipi aut mensurari potest.

29. Cum igitur in illo argumento infertur, sse esse distantiam inter res spirituales seıdum se, variis modis accipi potest illa ticula *secundum se*: primo, ut significet, ıstantiam spiritualem ut sic, posse esse remum distantiæ realis, et habere in se damentum ejus, et consequenter etiam ıtionem, si habeat extremum ad quod posterminari; et quoad hæc omnia concedo ıstantiam spiritualem esse capacem distiæ, vel a corpore, vel a substantia spiali, ut statim dicam. Deinde potest illa ticula, *secundum se*, cadere supra distann, prout significat ipsum intervallum quod inter extrema quæ distant, ita ut sensus substantiam ipsam spiritualem per seipı constituere, et quasi formaliter causare l intervallum; et hoc negandum est, quia sequitur ex dictis, nec est in rigore veı. Nam, licet Angelus habere possit suum insecum Ubi in illa distantia, tamen ipse est causa quod illa distantia habeat lalinem vel extensionem, sed hæc, si realis semper fit per quantitatem; si vero non ealis, nullam realem causam requirit in, sed aptitudine, quia talis distantia nec, nec intelligi potest, nisi quatenus quane molis repleri potest. Unde alius sensus potest, inter Angelos secundum se, id est, solas substantias angelicas posse esse ıntiam, etiamsi nulla realis quantitas sit rum natura; et hunc sensum verum esse imus, quia ad hoc sufficit spatium imarium, quod nos concipimus ut aptum requantitate. Possunt enim duo Angeli re duo Ubi, ratione quorum fundent ine relationem distantiæ, quia possunt ita ıbere, ut inter eos possit tantum corpus poni sine eorum mutatione, quod satis est ad distantiam, etiamsi de facto tale corpus interpositum non sit. Exemplum est manifestum in distantia durationis, nam, secluso omni tempore vel successione reali, potest unus Angelus esse prior vel posterior alio duratione, et ita quamvis in eis, aut inter eos non sit realis extensio temporis, nihilominus possunt inter se duratione distare, si Deus prius unum creet quam alium; quæ distantia a nobis non concipitur, nisi per ordinem ad successionem imaginariam, et ad tempus reale, quod posset inter illas duas creationes Angelorum intercedere. Ad eumdem ergo modum philosophandum est de distantia locali; hæc enim ob similem causam non semper requirit quantitativam extensionem in rebus quæ distare dicuntur, neque etiam in medio intervallo, quamvis sine ordine ad illam, seu capacitatem ejus non possit illa distantia intelligi a nobis.

30. *Tertium fundamentum dissolvitur.* — Unde ad tertium argumentum negandum est antecedens; jam enim ostensum est quod, licet Angeli crearentur ante mundum corporeum, haberet unusquisque suum proprium et intrinsecum Ubi. Concedo etiam habituros fuisse inter se distantiam vel propinquitatem localem; hæc enim in intrinseco Ubi fundatur, etiamsi desit extrinsecus locus. Quod patet in corporibus; posset enim Deus creare alium mundum, cujus ultima sphæra distaret ab ultima sphæra hujus mundi per centum aut mille stadia, aut quantum Deus vellet, ut in superioribus ostensum est, tractando de Dei immensitate. Eadem est autem ratio quoad hoc de substantiis spiritualibus, nam ad distantiam satis est quod inter extrema realia sit intervallum, quod posset tanta extensione quantitatis repleri; quod autem illa extrema sint extensa, aut indivisibilia, vel incorporea, parum refert, quia illa non causant distantiam, sed sunt in terminis ipsius distantiæ. Quod ita declaratur, nam si unus Angelus esset in cœlo empyreo hujus mundi, et alius in ultimo cœlo alterius mundi, revera inter se distarent æque ac ipsi cœli, quia definirentur locis illorum, ut suppono; ergo, si Deus annihilaret utrumque mundum corporeum, et conservaret illos Angelos intrinsece immutatos, adhuc inter se distarent, quia retinerent idem fundamentum distantiæ; ergo eadem ratione, licet crearentur ante mundum corporeum, potuissent creari distantes substantialiter. Et ratio a priori est, quia nullus eorum est immensus, sed unusquisque

habet definitum Ubi, quod esse potest extra Ubi alterius. Quia vero neque ex natura sua determinant in particulari hoc aut illud Ubi, neque etiam se excludunt ab eodem spatio, sicut corpora, ideo etiam possent creari propinqui vel intime sibi præsentes substantialiter, pro voluntate creatoris.

31. *Sursum et deorsum et aliæ hujusmodi differentiæ an habeant locum in Angelis.* — Quod vero in illo argumento addebatur de differentiis sursum vel deorsum, non sequitur eas habere locum in Angelis, seclusis corporibus, quia non sumuntur ex præcisa ratione Ubi, sed proprie ex partibus heterogeneis hominis seu animalis, et sitibus ac peculiaribus virtutibus operativis earum, et inde per metaphoram applicatæ sunt ad totum hoc universum, seu cœlum, et ad diversas partes ejus. Aliis vero rebus tribuuntur in quantum sunt simul cum illis partibus mundi vel in sitibus earum, et sic Beati dicuntur esse sursum, damnati vero deorsum. Quapropter, seclusis corporibus, et ordine partium hujus mundi, non posset illa denominatio spiritibus attribui; sicut etiam, si Deus crearet duos mundos inter se distantes, neuter esset sursum aut deorsum.

Substantia incorporea non semper et ex necessitate habet adæquatum Ubi.

32. Circa confirmationem illius argumenti, in qua quæritur an, seclusis corporibus, Angelus alicubi existens, esset totus in toto, et totus in qualibet parte, vel quomodo esset, advertendum est quod, licet Angelus, juxta dignitatem et perfectionem suæ naturæ, determinet sibi certam sphæram, cui exhibere potest suam præsentiam substantialem, non tamen toti illi semper adest ex necessitate naturali, sed potest esse in minori et minori, atque etiam in puncto, ut frequentius docent Theologi, cum D. Thoma, 1 p., q. 52, art. 1, et in 2, d. 2, ubi late Greg., q. 2, et Major, quæst. 4, Bonav., et alii. Solus Scotus videtur hoc in dubium revocare, tandem vero in eamdem descendit sententiam, quam etiam tenet Ocham, Quodl. 1, quæst. 4. A qua nonnulli moderni dissentiunt, dicentes Angelum ex necessitate habere semper adæquatum Ubi, seu adæquatam præsentiam suæ substantiæ. Fundantur, tum quia Deus semper ac necessario habet hujusmodi præsentiam substantiæ suæ; tum etiam quia hæc præsentia convenit Angelo ratione suæ perfectionis; sed necessario semper habet tantam perfectionem; ergo tantam præsentiam.

33. *Deus cur necessario habeat adæquatam præsentiam, non Angelus. — Quare corpus necessario exhibeat totam suam præsentiam.* — Sed hæc argumenta levia sunt. Est enim longe diversa ratio de Deo, tum quia immutabilis est, tum etiam quia præsentia ejus nullo modo distinguitur in re a substantia ejus; utrumque autem secus est in Angelo. Et propterea etiam non recte colligitur necessitas actualis præsentiæ adæquatæ ex necessitate naturalis perfectionis, quia hæc duo distinguuntur ex natura rei in Angelo; et quamvis præsentia consequatur ad perfectionem naturalem, non tamen naturali dimanatione ad modum propriæ passionis, sed per applicationem liberam voluntatis seu virtutis motivæ, vel pro voluntate creatoris, si loquamur de primo Ubi concreato cum Angelo. Est ergo in hoc differentia inter corpus et spiritum, quod corpus affectum determinata quantitate, necessario (necessitate naturali) habet Ubi et occupat spatium adæquatum suæ quantitati, Angelus vero minime. Et ratio discriminis est, quia in corpore Ubi et occupatio spatii provenit ex naturali repugnantia quam partes quantitatis habent inter se respectu ejusdem spatii; at vero quod substantia spiritualis finita, sit præsens spatio extenso, non provenit ex aliqua necessitate sibi intrinseca, et ideo est illi voluntaria intra terminum sibi possibilem juxta perfectionem suam. In quo est notanda differentia inter rationalem animam, et substantias angelicas, quod illa, quia est vera forma corporis, naturaliter non creatur nisi in corpore, et cum unione ad corpus, et ideo semper creatur cum præsentia proportionata et adæquata illi corpori in quo creatur, et quamdiu est unita corpori, eadem necessitate naturali habet præsentiam suo corpori adæquatam; postquam vero separatur a corpore, habet in hoc eamdem indifferentiam quam aliæ substantiæ angelicæ, quæ cum non sint formæ corporum, ex intrinseca natura sua non determinantur, ut in aliqua certa extensione suam præsentiam exhibeant.

34. Ex hoc vero exemplo potest confirmari communis sententia, nam rationalis anima non semper habet præsentiam sibi adæquatam simpliciter; nam quando est in corpore parvo, non habet tantam præsentiam quantam in magno, neque in corpore mutilo, sicut in integro. Nisi quis fortasse fingat (quo

aliquando virum Theologum asserentem audivi), quando homini absciniditur manus, non amittere animam præsentiam ad illud spatium in quo erat manus, etiamsi amittat unionem, sed manere partim in corpore mutilo, partim extra, præsens illi aeri, verbi gratia, qui est contiguus brachio. Quod quam sit absurdum, satis per se constat; alias pari ratione dicendum esset animam pueri in instanti conceptionis non esse tantum in corpusculo ejus, sed esse quasi circumfusam per tantum spatium, quantum occupare posset maximum corpus, quod a tali anima potest informari; quia tanta præsentia est absolute adæquata tali animæ; atque ita fieret ut anima licet crearetur tota informans, non tamen totaliter intra corpus, quia simul esset præsens multis corporibus quæ non informaret, quod absurdissimum est, et parum consentaneum sanæ doctrinæ. Si ergo substantia animæ non necessario determinat totam præsentialitatem quam habere potest, cum magis accedat ad corpora, neque Angeli illam determinabunt.

35. *Angelus creatus extra corpora, quomodo est alicubi.* — Cum ergo in illa confirmatione inquiritur quomodo esset Angelus alicubi, si Deus illum crearet extra corpus, respondendum est, ita fore sicut creator vellet illum constituere, quia tunc haberet Ubi per concreationem, et non determinaret ex natura sua modum seu extensionem necessariam sui Ubi. Et ideo determinatio sumenda est ex efficientia creatoris pro instanti primo creationis, nam postea posset mutari pro voluntate Angeli, in quo eamdem rationem esse censemus de Angelo creato extra omnia corpora, vel intra illa.

36. Cum vero objicitur, quod Angelus tunc non posset esse totus in toto, et totus in qualibet parte, quia tunc non esset totum aut pars, respondetur primum esse æquivocationem in illo verbo, *esse in*, nam licet quando loquimur de Angelis per comparationem ad corpora, dicat habitudinem ad totum reale, et ad partes ejus, tamen cum loquimur de Angelo alicubi existente sine corporibus, non indicat relationem ad corpus, sed talem modum existendi in ipso Angelo, ratione cujus sine ulla sui mutatione potest esse præsens totus toti corpori, et cuilibet parti ejus, si ibi adesset, ita ut ille modus actu sit in Angelo, habitudo autem quæ significatur per *esse in toto*, etc., non sit actualis, sed aptitudinalis. Et ideo solet illud, *esse in*, per ordinem ad spatium imaginarium explicari, quia tunc Angelus esset totus in aliquo spatio, et totus in qualibet parte ejus, quod supra latius explicuimus tractantes de immensitate Dei. Secundo dicitur quod, licet in substantia Angeli non sit totum et pars, neque etiam tunc esset in corpore præsente Angelo, quia supponimus nullum esse, in ipso Ubi angelico est totum et pars, quia revera habet aliquam extensionem non ex subjecto, sed ex se et nostro modo intelligendi ex ordine ad spatium, ut supra declaratum est tractando de immensitate. Tunc ergo dici potest Angelus esse in toto et in qualibet parte respectu sui Ubi, et tota substantia ejus esse in toto Ubi, et tota sub qualibet parte ejus. Tertio, potuisset tunc Deus, si vellet, creare Angelum in puncto, non reali, quia supponimus nullum esse, sed nostro modo intelligendi secundum quamdam habitudinem ad illud, quia, nimirum, in ipso spatio imaginario concipimus et dimensiones quantitatis et puncta; et ideo cum Angelus non necessario requirat extensionem secundum se, neque etiam in præsentia sua, posset cum indivisibili Ubi creari, sive in corpore, sive extra illud.

37. *Ubi prædicamentale in Deo non est.*— Ad ultimum, quod attingit materiam de Ubi ipsius Dei, quoniam coincidit cum materia de immensitate, quæ superius fuse est tractata, hic solum addendum est, Ubi prædicamentale non habere locum in Deo, quia Ubi prædicamentale est accidens, et modus ex natura rei distinctus a substantia; unde tale Ubi semper est finitum et limitatum. Præsentia vero Dei, quæ est ejus immensitas, est infinita, et non est modus, sed formaliter est ipsamet substantia Dei; unde neque est accidens, neque est ullo modo mutabilis in Deo. Loquendo ergo de hoc Ubi, neganda est sequela argumenti. Si vero esset sermo de præsentia substantiali, abstrahendo a modo accidentali, sic verum est in hoc servari proportionem, quod sicut substantia spiritualis finita est alicubi, etiamsi non sint corpora, ita substantia divina per seipsam est ubique, dummodo illud *Ubique* non dicat habitudinem realem ad extrinsecum locum, sed solam rationem existendi divinæ substantiæ, quæ ex se ita est immensa, ut sine sui mutatione, apta sit esse intime in quovis loco. Et hoc non negant Scholastici ibi citati, sed potius hac ipsa distinctione utuntur, quamvis significent, vocem *ubique* in proprietate indicare consortium rerum omnium in qui-

bus Deus sit; quod nihil obstat veritati rei quam explicuimus. Vide Anselm., in Monolog., cap. 22.

38. Ad illationes vero quas infert illa sententia, respondere non est necesse, quia jam destructum est fundamentum ex quo illa inferuntur, et contrarias assertiones veras esse ostensum est.

SECTIO V.

Utrum Ubi solis substantiis conveniat, vel etiam accidentibus.

1. *Ratio dubitandi.*—Ratio dubitandi esse potest, quia Ubi solis illis rebus convenit, quibus motus localis convenire potest, cum Ubi sit terminus motus localis; sed solæ substantiæ proprie localiter moventur, accidentia vero tantum per accidens, ratione substantiarum. In contrarium vero est, quia accidentia propriissime dicuntur esse hic aut ibi; hæ autem sunt denominationes sumptæ ex Ubi, et non extrinsecæ, sed intrinsecæ; ergo.

Prima assertio de Ubi quantitatis.

2. *Quantitas habet proprium Ubi distinctum in re ab Ubi substantiæ.* — In hac re, ut a clarioribus initium sumamus, dicendum est quantitatem habere suum proprium Ubi in re ipsa distinctum ab Ubi substantiæ. Hanc veritatem nobis præcipue manifestavit Eucharistiæ mysterium, in quo facta transubstantiatione manet tota quantitas panis, retinens idem numero Ubi, quod ante consecrationem habebat; et illud est Ubi proprium quantitatis; nam ratione illius dicitur quantitas hostiæ consecratæ esse ibi; ergo. Dicetur fortasse hoc argumento solum probari manere ipsum Ubi substantiæ panis, quod antea quidem ipsam substantiam afficiebat media quantitate, postea vero afficit solam quantitatem; unde non probat quantitatem habere proprium Ubi distinctum ab Ubi substantiæ. Sed contra, quia imprimis argumentum factum concludit illud Ubi, quod manet in quantitate, esse realiter distinctum a substantia, a quantitate autem ipsa solum distingui modaliter. Primum patet, quia post consecrationem non manent nisi accidentia realiter distincta a substantia, ut alibi dictum est. Item, quia quantitas est res distincta a substantia; ergo si ille modus identificatur realiter quantitati, solumque modaliter ab ea distinguitur, necesse est ut a substantia realiter distinguatur. Denique, posset etiam Deus servare substantiam destructa quantitate, et præsentia seu Ubi ejus; hoc autem est signum sufficiens distinctionis realis, scilicet, quando duo possunt mutuo separari, et invicem permanere unum sine alio. Ut, e converso, signum sufficiens solius distinctionis modalis inter quantitatem et illud Ubi est, quia tale Ubi nullo modo potest a quantitate separari, ita ut sine illa conservetur in esse. Ac denique supra satis ostensum est Ubi ex ratione sua habere quod sit modus tantum ejus rei quam primo afficit, et præsentem facit.

3. Ex quo ulterius facile ostendi potest, hoc Ubi quantitatis esse distinctum a proprio et intrinseco Ubi, quo substantia materialis in se immediate afficitur, et fit præsens, etiam dum quantitati subest. Primo quidem, quia posset Deus quantitatem separare a substantia, corrumpendo quantitatem, et conservando substantiam omnino immutatam localiter, quod supra late probatum est, cum de quantitate ageremus; neque in eo fingi potest ulla implicatio contradictionis; tunc ergo retineret substantia proprium et intrinsecum modum præsentiæ, qui non potest nisi ad Ubi pertinere; unde secundum illud posset illa substantia divina virtute mutari, et in alium locum transferri. Secundo, quia substantia non solum est præsens hic per denominationem a quantitate vel a modo quantitatis, sed necesse est ut habeat intimam præsentiam, quæ sit intrinsecus modus ejus, tum ob generalem rationem, quia præsentia semper est modus intrinsecus rei præsentis; tum etiam quia inter quantitatem ipsam et substantiam ejus est etiam intima et mutua præsentia et relatio, quæ in utroque extremo habet fundamentum; illud autem non est ex parte substantiæ sola entitas ejus, nam posset esse in rerum natura illa entitas substantiæ, et quantitas cum eodem Ubi, et non sequi inde relatio, ut patet, si Deus substantiam, verbi gratia, panis Eucharistiæ non commutaret in aliam, sed transferret in alium locum, et ibi conservaret. Neque etiam est tale fundamentum ipsa inhæsio quantitatis, quia potius illa præsentia ordine naturæ antecedit inhæsionem, saltem ex parte subjecti, ut statim explicabo; et maxime quia ablata inhæsione posset Deus conservare illas duas entitates cum intima præsentia, sicut supra dictum est in similibus.

4. Denique est alia ratio, quia substantia est simpliciter prior ordine naturæ, quam quantitas; ergo ut sic supponitur quantitati

ım omnibus conditionibus requisitis ad cau-
ındum materialiter in suo genere ipsam
uantitatem; una autem ex conditionibus
quisitis est esse hic et nunc, nam sicut
ebet esse res singularis, ita etiam debet ha-
ere conditiones existendi determinatas et
ngulares; hanc ergo conditionem, quæ est
se hic præsentem, non accipit substantia a
antitate formaliter. Et confirmatur ac de-
ratur ex dictis supra de anima rationali;
bet enim suam præsentiam substantialem
corpore humano æque intimam et indi-
ntem a quantitate ac ipsamet materia, non
nen cum simili unione, nam anima et
antitas non uniuntur immediate, sicut ma-
ia et quantitas. Unde non habet anima
ım præsentiam formaliter a quantitate, sed
nul cum illa. Rursus inter ipsam animam
substantiam corporis est mutua præsentia
ostantialis, quæ formaliter saltem et es-
ıtialiter non est a quantitate; potest enim
absoluta potentia Dei sine quantitate con-
vari; illa autem præsentia nihil aliud est
ım quoddam Ubi proprium substantiæ;
o idem intelligendum est de omnibus sub-
ıtiis corporeis.

Objectionibus satisfit.

. Dices: communis omnium sententia
substantiam corpoream non esse in loco,
media quantitate; si autem unaquæque
um habet suum proprium et intrinsecum
, non magis substantia est in loco ratione
ntitatis, quam e contrario; ergo. Item si
ntitas habet suum proprium Ubi, et illud
nmunicat substantiæ corporeæ, quid ne-
se est aliud in ipsamet substantia multi-
ari? Præterea, alias quot essent acciden-
in re distincta, tot essent multiplicanda
in unaquaque substantia, quod et novum
etur et supervacaneum.

. *Qualiter dicatur substantia materialis in loco ratione quantitatis.* — Respon-
ır, substantiam materialem imprimis esse
oco ratione quantitatis, loquendo proprie
loco extrinseco, a quo continetur et cir-
ıscribitur. Est enim advertendum, cum
tur rationem essendi in loco esse quanti-
m intrinsecam ipsius corporis, non esse
nonem de ratione formali, quæ denomi-
rem existentem in loco; hæc enim est
us superficies corporis continentis; nam
t ratio formalis essendi album est albedo
rmans, ita ratio essendi in loco (quod
est aliud quam esse locatum) est ipse-
met locus, ut actualiter locans et continens.
Est ergo in ea locutione sermo de ratione
formali, quæ ex parte subjecti se tenet, et
constituit illud capax talis loci, et hujusmodi
ratio dicitur in corporibus esse quantitas fi-
nita, quia per illam redduntur apta, ut cir-
cumscribi possint, et extrinseca superficie
terminari, quantum est ex se; nam substan-
tia sola, quantitate carens, cum penetrabilis
sit cum quacumque quantitate, nec contingi
potest physice, nec contineri extrinseca su-
perficie.

7. Rursus si loquamur de Ubi, duplex distinguendum est, unum circumscriptivum, seu potius circumscriptibile, aliud definitivum, quam distinctionem latius declarabimus sectione sequenti. Substantia ergo materialis habet ratione quantitatis, quod sit priori modo alicubi ratione quantitatis, et propterea modus ille dici etiam solet quantitativus; consistit autem in hoc, quod res, quæ sic existit alicubi, necessario habet partes suas aliquo modo distantes in partialibus locis, ita ut una non sit intime præsens alteri, nec se possint penetrare, naturaliter loquendo. Tota autem ratio sic existendi alicubi provenit a quantitate, quod in sensu superius explicato intelligendum est; nam actualiter sic esse alicubi habet res quanta ab ipso Ubi quantitativo; tamen aptitudinem naturalem, et necessitatem sic existendi, habet a sola quantitate, a qua id participant substantia, et reliqua omnia quæ illi insunt, ut constat ex dictis superius, disp. 40. Nam partes substantiæ non repugnarent inter se, quoad intimam præsentiam, nisi essent affectæ quantitate. At vero quoad alium modum essendi alicubi definitive, qui tantum consistit in præsentia ad certum spatium definita, non habet substantia per quantitatem, quod sit capax talis præsentiæ, sed ex hoc solum quod est talis entitas finita, et in rerum natura existens, talem modum essendi postulat. Unde etiam Angeli immediate, et per suam substantiam, et sunt capaces proportionati modi existendi alicubi, et semper aliquem determinatum modum requirunt.

8. Et hinc patet responsio ad alteram interrogationem, nam quia substantia corporea, licet sub quantitate sit, est distincta res ab illa, et natura sua prior illa, ideo ex se necessario secum affert extrinsecum modum præsentiæ sibi realiter identificatum et distinctum a modo præsentiæ quantitatis. Quid enim plus habet quantitas, ob quod secum

afferat præsentiam seu ubicationem sibi accommodatam, quam ipsa substantia? Sicut ergo quantitas, hoc ipso quod est, necessario se exhibet alicubi præsentem, ita etiam substantia ex vi suæ entitatis, si præcise ac separatim consideretur. Solum est differentia in modo præsentiæ, ut jam explicuimus. Quod autem illæ duæ præsentiæ naturaliter colligatæ sint, et variata una varietur etiam alia, hoc non tollit distinctionem, sed provenit ex conjunctione ipsarum rerum, in quibus tales præsentiæ radicantur. Et in argumentum distinctionis sufficit, quod simpliciter non repugnat unam ab altera separari, et e converso.

Altera assertio de Ubi aliorum accidentium.

9. Hinc consequenter dicendum est, Ubi in tota sua latitudine sumptum non coarctari ad solas substantias, neque inter accidentia soli quantitati convenire, sed reliquis etiam accidentibus, sive corporalibus, sive spiritualibus, quæ in rerum natura existunt. Hanc assertionem mihi satis probat tertia objectio supra proposita, in qua hoc tanquam inconveniens inferebatur; nam revera, consequenter loquendo, optime infertur; argumenta enim tacta de substantia et quantitate æque probant de qualibet alia entitate; nam si albedo, verbi gratia, est in rerum natura, etiamsi intelligatur servari sola sine quantitate, necessario se exhibet præsentem alicubi modo sibi accommodato. Et in Eucharistia (ut alibi ostendi) posset Deus servare albedinem sine quantitate, quod similiter posset facere conservando albedinem omnino immutatam localiter, atque adeo conservando illam æque indistantem ab aliis rebus, ac antea erat, nam in hoc nulla est repugnantia; ergo signum est habere albedinem proprium Ubi quasi definitivum, distinctum ab Ubi quantitativo et proprio quantitatis. Quod autem in albedine explicuimus, ejusdem rationis est in quolibet accidente corporeo, et in accidentibus etiam spiritualibus, ut sunt potentiæ angelicæ; nam licet necessario comitentur suam substantiam, et sint ubicunque est illa, nihilominus in eis vere est proprius præsentiæ modus, quem unaquæque retinere posset, si sola conservaretur, destructa omni alia entitate.

10. Quapropter, mea sententia, non recte sentiunt, qui dicunt substantias separatas esse in loco per potentiam operandi in loco, et non per substantiam ut sic; nam si sit sermo de esse in loco extrinseco, ad hoc non sufficit potentia, sed necessaria est operatio qua contingant locum, seu rem loco contentam, juxta ea quæ explicuimus superiori sectione. Si vero loquantur de esse in loco, ut tantum dicit esse alicubi per Ubi intrinsecum, sic falsum est substantiam esse alicubi ratione potentiæ, potius quam ratione sua; imo aliquo modo potentia comitatur substantiam, quamvis etiam ipsa, ratione suæ entitatis, si illam propriam habeat, suum peculiarem modum præsentiæ seu ubicationis requirat.

11. Ad objectionem ergo tertiam, quæ solum fundatur in quadam admiratione de multiplicatione modorum Ubi, dicendum est non esse majorem rationem admirationis in Ubi, quam in Quando, seu duratione. Sicut ergo unaquæque res, hoc ipso quod habet propriam et intrinsecam existentiam, habet etiam propriam et intrinsecam durationem, ita etiam habet propriam et intrinsecam præsentiam, quamvis non æque identificatam; non est enim necesse similitudinem tenere in omnibus. Tamen, quia omnia accidentia ejusdem subjecti sunt ibi per modum unius, et cum illo constituunt unum aliquo modo, et quia illius præsentiam semper naturaliter sequuntur, ideo illius totius compositi dicitur esse aliquo modo unum Ubi, quanquam revera illud non sit proprie ac per se unum in suo genere, sed congregatione quadam. Sicut etiam homo vestitus censebitur habere unum Ubi, cum tamen dubium non sit quin vestes et corpus vestitum diversa habeant Ubi.

Responsio ad rationem dubitandi initio positam.

12. Et hoc etiam confirmari potest exemplo motus localis (ut simul rationi dubitandi in principio positæ respondeamus); dicitur enim una res per accidens moveri ad motum alterius, non quia vere et in se non mutetur, alioqui non proprie, sed per metaphoram, aut denominatione extrinseca mutari diceretur. Sed illud *per accidens*, perinde est ac per aliud; tunc enim dicitur res sic moveri per accidens, quando motus non exercetur primo et per se circa illam, sed circa aliam, quæ alteram secum trahit, ut plane constat de homine qui movetur in navi, vel de vestibus, quæ moventur cum homine. Ad hunc ergo modum intelligendum est moveri accidentia ad motum subjecti per accidens, non quod ipsa non vere et in se mutentur, nam revera mutant

locum et Ubi, et consequenter etiam mutant relationes propinquitatis vel distantiæ ad res alias, sed quia quasi deferuntur ad motum subjecti.

13. *Ubine per se aut per aliud Ubi sit in loco.* — Sed instabit tandem aliquis, quia si accidentia habent propria Ubi, cum ipsum etiam Ubi sit quoddam accidens, habebit etiam suum Ubi, distinctum ab Ubi subjecti, et ita procedetur in infinitum. Respondetur vulgari solutione, quæ in simili processu dari solet, unumquodque Ubi seipso esse præsens ubicunque suum formalem effectum exercet. Nam quando ipsa forma aliquo modo participat suam rationem et quasi effectum formalem, non per aliam formam, sed seipsa id habet, sicut supra in simili dictum est de quantitate. In præsenti vero peculiariter hoc declaratur ex differentia notanda inter Ubi, et alia accidentia, quod in ipso Ubi nunquam potest mutari præsentia localis, in aliis vero potest, exceptis solis relationibus propinquitatis et distantiæ, quæ fundantur in ipso Ubi, et ideo imitantur illud. Ratio vero est, quia alia accidentia fiunt præsentia per modum distinctum, Ubi vero seipso, et ideo non potest præsentiam mutare, quia non potest mutare suammet entitatem. Sicut etiam supra dicebamus actionem non posse mutare respectum transcendentalem ad agens, quia non alia actione, sed seipsa fit; et ideo si respectus ad agens mutatur, non mutat actio respectum, sed in subjecto vel effectu mutatur actio, et una tollitur, et alia loco illius succedit. Ad eumdem ergo modum, quando subjectum mutat præsentiam, non mutat ipsum Ubi respectum præsentiæ, sed unum Ubi tollitur, et aliud loco illius fit in re alicubi existente. Et hoc modo convenit Ubi esse immutabile, quam proprietatem attribuit Aristoteles loco, in 4 Physicorum; propriissime vero et radicaliter (ut sic dicam) convenit ipsi Ubi, nam loco extrinseco non convenit nisi secundum formalem quamdam considerationem superficiei ut existentis in tali Ubi, et quatenus omnes superficies ibi succedentes illam formalitatem participant, de quo alibi latius.

SECTIO VI.

Quomodo distinguendum, et ordinandum sit prædicamentum Ubi, quæve proprietates illis tribuantur.

1. Ex dictis in præcedentibus sectionibus facile est reliqua omnia, quæ ad intelligentiam hujus prædicamenti pertinere possunt, breviter colligere.

Divisio Ubi in definitivum et circumscriptivum exponitur.

2. Primo enim ex dictis constat posse in hoc prædicamento assignari unum supremum genus, quod per essentiales differentias dividi potest in species subalternas usque ad ultimas, et usque ad individua. Hæc autem coordinatio satis accommodate fit, si divisionem illam, quæ de loco, seu potius de esse in loco dari solet, scilicet, vel definitive, vel crircumscriptive, ad Ubi accommodemus. Quæ divisio sumpta est ex Damasceno, lib. 1 de Fide, c. 17, et lib. 2, cap. 3, quamvis ipso verbo *definiendi* aut *definitive*, non utatur, sed solum verbo circumscribendi; declarat tamen non habere eamdem vim in rebus spiritualibus, et in corporalibus, et ad hanc diversitatem significandam usi sunt Theologi illis duabus vocibus, *circumscriptive* et *definitive*. Dicitur ergo res esse alicubi circumscriptive, quando ita ibi est, ut sit tota in toto, pars in parte spatii quod occupat; definitive autem dicitur esse aliquid, quod ita est alicubi, ut intra definitum spatium contineatur, nec simul possit extra illud naturaliter esse. Est autem subintelligenda negatio extensionis, nam alias etiam id, quod est circumscriptive in loco, erit etiam definitive, quia non potest naturaliter simul esse in alio Ubi; quo sensu illud *esse definitive* potest generice sumi prout distinguitur ab esse ubique, quod est proprium Dei. Ut ergo illa sit ratio specifica, subintelligenda est negatio, videlicet, ut res illa dicatur esse definitive in loco, quæ licet non habeat in loco extensionem partium, intra certos tamen limites ita continetur, ut extra illud Ubi naturaliter esse non possit. Atque ita illa divisio fere coincidit cum divisione Ubi in corporeum et spirituale, quæ duo membra esse specie diversa superius ostensum est.

Prima objectio contra divisionem, ejusque solutio.

3. *Punctum an circumscriptive an definitive in loco sit.* — Sed objicere quis potest, nam punctum habet etiam suum Ubi, in quo non est extensio partium, ut possit esse totum in toto, et totum in qualibet parte, et tamen punctum non dicitur esse alicubi definitive, sed potius circumscriptive. Respondetur primo, non oportere ut Ubi ipsius

puncti in illa divisione contineatur, quia, sicut Aristoteles dixit punctum non esse in loco per se, sed per accidens, et sicut punctum non est quantitas, sed principium quantitatis, ita nos dicere possumus punctum non habere Ubi, sed principium Ubi corporei. Unde ulterius dicitur, eo modo quo illud est Ubi, reduci ad circumscriptivum; et in descriptione Ubi definitivi subintelligendum etiam erit, sub negatione extensionis partium, comprehendi negationem essendi in loco per modum principii talis extensionis; quod alio modo dici solet esse indivisibile ut habens positionem in continuo.

Secunda objectio et responsio

4. Dices rursus : intrinsecum Ubi substantiæ materialis, et accidentium etiam materialium, præter quantitatem, est divisibile, ita ut ratione illius totum sit in toto, et pars in parte, et tamen ex se non est Ubi circumscriptivum, [nam hoc per se primo soli quantitati convenit, et non alteri nisi ratione illius. Ad hoc duobus modis responderi potest, ut adæquata sit divisio. Primo, omne Ubi rei materialis comprehendi sub Ubi circumscriptivo, quia, licet ex se et per se non necessario habeat extensionem partium in ordine ad locum, sed ratione quantitatis, tamen ex natura sua postulat ut media quantitate habeat illam extensionem. Unde Ubi circumscriptivum subdistingui potest, nam unum est per se tale ex vi sua, seu ex natura illius subjecti, quod proxime afficit. Aliud vero est, quod non habet prædictam extensionem ex vi sua, tamen aptum est illam habere media quantitate. Et juxta hanc interpretationem, si substantia materialis esset alicubi sine quantitate per divinam potentiam, et absque novo miraculo, haberet Ubi materiale et circumscriptivum, quia licet secundum illum statum non necessario esset tota substantia in toto, et pars in parte spatii ratione præsentiæ seu Ubi quod tunc haberet, tamen natura sua semper postularet hunc modum essendi in loco media quantitate.

5. Secundo dicere possumus, omne Ubi, præter illud quod est proprium quantitatis, pertinere ad modum essendi definitive in loco, atque ita substantiam materialem dupliciter esse ubi adest, scilicet, et definitive, et circumscriptive. Non quatenus unum horum includitur in alio, sed per modos specie diversos, quorum unus per se et ratione sui convenit tali substantiæ, alius per accidens seu per aliud, nimirum, per denominationem et conjunctionem ad quantitatem; unde prior est inseparabilior a substantia, quam posterior, ut patet in substantia materiali conservata sine quantitate. Quæ, juxta hanc interpretationem, esset definitive alicubi, et non circumscriptive. Et hic modus loquendi videtur magis accommodatus communi usui; nam res non dicitur esse circumscriptive, nisi vel a superficie externa circumscribatur, vel saltem circumscribi possit quantum est ex modo essendi alicubi, ut ultima sphæra; substantia autem carens quantitate, non ita esset alicubi; esset ergo præsens potius definitive quam circumscriptive. Unde, cum dicitur in definitione essendi alicubi circumscriptive, quod sit totum in toto et pars in parte, subintelligendum est per se, et ex intrinseca necessitate talis præsentiæ, atque ita convenit soli Ubi quantitativo. Unde ulterius Ubi definitivum sic condivisum a circumscriptivo, non convertitur cum Ubi spirituali, sed potius subdividendum est; nam aliud est cui repugnat extensio partium, et hoc est immateriale; aliud vero cui non repugnat, quamvis ex se non necessario illam habeat, sed solum ratione adjunctæ proprietatis. Et utrumque eorum potest ulterius dividi in Ubi substantiæ vel accidentis, et ita erit perfecta divisio.

Tertia objectio dissolvitur

6. Rursus vero objici potest, quia in mysterio Eucharistiæ habet corpus Christi suam præsentiam, quæ vere spectat ad hoc prædicamentum; nam est quoddam accidens quatenus est quidam modus additus substantiæ illius corporis, et non est alterius prædicamenti nisi hujus; et tamen non continetur sub prædicta divisione, quia nec secundum illam habet extensionem partium in ordine ad locum, nec etiam ei repugnat esse alibi, unde nec circumscriptiva est nec definitiva. Sed hæc objectio petit Theologicum dubium, quod a nobis late tractatum est in tertio tomo tertiæ partis, disp. 48, sect. 3, scilicet, an Christus in Sacramento dicendus sit esse definitive; ubi diximus non oportere illam præsentiam sub hac divisione comprehendi. Nihilominus tamen probabiliter credimus illam præsentiam directe et proprie pertinere ad hoc prædicamentum, quia si non pertineret, maxime quia est supernaturalis; hoc autem non obstat, quia etiam qualitates supernaturales directe pertinent ad prædicamentum

qualitatis, quia cum finitæ sint, possunt habere univocam convenientiam cum qualitatibus naturalis ordinis ; ita ergo proportionaliter censeo de illa præsentia. Quapropter ut divisum et partitio totum ambitum hujus prædicamenti comprehendat , oportet vel præmittere partitionem præsentiæ localis in naturalem et supernaturalem, et deinde naturalem dividere in definitivam et circumscriptivam. Vel certe, quod non incommode fieri potest, posset definitiva præsentia generaliter appellari omnis illa, quæ est absque extensione partium in spatio , seu qua res præsens est tota in toto, et tota in qualibet parte, absque immensitate ; et hæc dividi ulterius posset in eam quæ est connaturalis subjecto, vel supernaturalis, vel certe in eam, quæ natura sua est definita ad unum limitatum Ubi , et eam quæ non habet ex se tantam limitationem, quamvis non sit immensitas; talis enim probabiliter existimari potest sacramentalis præsentia corporis Christi, ut latius in citato loco declaravi.

Quarta objectio expeditur.

7. Quarto objici potest circa eamdem divisionem : nam Deus est etiam alicubi, cum sit ubique, et tamen neque est circumscriptive, nec definitive. Verum hæc objectio potius declarat partitionem illam optime accommodari ad Ubi prædicamentale ; nam Deus non est alicubi per aliquod Ubi pertinens ad hoc prædicamentum, quia ejus immensa præsentia non est accidens, nec modus substantiæ ejus , sed omnino ipsamet essentia ejus. Et hoc sensu negat Damascenus, lib. 1, c. 6, Deum esse in loco, prout, nimirum, *esse in loco*, dicit aliquid prædicamentale vel finitum, seu continentiam intra ambitum alicujus spatii determinati. Sic etiam Chrysostomus, homil. 5 ad Colos., dicit, *Deum nusquam esse, licet sit ubique*. Et Augustinus , lib. 83 Quæstionum, q. 20 : *Deus non alicubi est, quod enim alicubi est continetur loco ;* et lib. 8 Genes. ad litter., cap. 26, dicit, *Deum esse sine tempore ac loco;* et lib. de Essentia divin., vocat Deum *illocalem*, quod veluti declarans serm. 8 de Verbis Domini, ait, *Deum non contineri in loco ;* et similia multa supra adduximus agentes de immensitate Dei.

Sitne dicta divisio generis in species.

8. Ultimo objicitur, quod illa divisio non sit apta ad hoc prædicamentum constituendum, quia non est unius generis, imo nec univoca; nihil enim est frequentius in ore sapientium, quam incorporalia non esse in loco nisi æquivoce, ut patet ex D. Thoma, 3 part., quæst. 52, art. 1, et quæst. 53, art. 1 ; ergo Ubi, quod est commune incorporalibus et corporalibus, non potest esse genus. Respondetur, jam supra dictum esse, in proprietate et rigore sermonis aliud esse adesse alicubi per intrinsecum Ubi, aliud vero esse in loco. Illa ergo locutio dici solet de esse in loco extrinseco; imo D. Thomas, in priori loco citato, expresse declarat intelligi de esse in loco corporeo. Quo sensu sine dubio valde analogice dicitur de Angelo, et de corpore, quia in uno significat contineri a loco per contactum quantitativum, in alio vero significat contingere locum contactu virtuali seu operatione; unde, sicut quantitas vel contactus analogice dicitur de quantitate molis, et virtutis, ita et esse in loco, de illis duobus modis. At vero proprie loquendo de intrinseco Ubi, posset quidem illa locutio exponi de æquivocatione rei seu generis, eo , nimirum , modo quo dicuntur latere in genere æquivocationes, aut quo corruptibile et incorruptibile dicuntur genere differre. Loquendo autem metaphysice seu logice, revera est inter hæc Ubi univoca convenientia, quia utrumque confert formaliter rei quam afficit, ut sit realiter præsens ac definita in certo spatio. Neque est cur abstrahi non possit commune genus a modo corporeo et incorporeo, æque ac abstrahi potest a substantia vel qualitate corporea et incorporea.

9. Rursus vero hic inquiri poterat, an omnia Ubi corporum sint ejusdem speciei in hoc prædicamento, vel differant pro diversitate corporum, aut pro diversitate situum universi (et idem cum proportione quæri potest de incorporeis). Sed hæc quæstio jam ad physicam pertinet, cum qua conjuncta est alia, an motus locales corporum omnes sint ejusdem speciei, et ideo ab his quæstionibus nunc abstinemus. Probabilius tamen videtur omnia hæc Ubi esse ejusdem speciei , differreque solum, vel per respectus ordinis inter ipsa corpora seu partes ejusdem corporis, quomodo unum corpus dicitur esse sursum, aliud deorsum, vel per respectus ad subjectum, quomodo dicitur locus superior vel inferior esse naturalis vel violentus.

De proprietatibus ipsius Ubi.

10. Ultimo facile etiam est ex dictis proprietates ipsius Ubi colligere. Quarum prima

ac præcipua est, quod sit immobile, quam in superioribus declaratam reliquimus. Et ex ibidem dictis colligere licet, sicut omne Ubi immutabile est secundum locum, ita e converso omne Ubi esse corruptibile, quantum est de se, quia ita ipsum est immutabile, ut semper sit in subjecto mutabili; per mutationem autem localem subjecti corrumpitur ipsum Ubi. Et radix hujus est, quia omne subjectum Ubi, habet finitum et limitatum Ubi, et inde provenit ut mutare illud possit, et consequenter ut ipsum Ubi possit corrumpi.

11. *Ubi intensione caret.* — Alias duas proprietates assignant Gilbert., Albert., et alii, negativas, et fere communes cæteris prædicamentis extra qualitatem, nimirum, non posse intendi nec remitti, et non habere contrarium. Et in priori nulla est difficultas, quia in illo modo præsentiæ nulla est latitudo quoad intensionem; quoad extensionem vero in universum fere dici potest, omne Ubi habere latitudinem, et suscipere magis vel minus, ut satis in superioribus declaratum est, tam in loco corporum quam spirituum. Dico autem fere, quia excipi potest locus indivisibilis, vel puncti, vel quem Angelus habere potest per præsentiam ad solum punctum, juxta probabilem opinionem. Sed non oportet exceptionem addere, quia hoc ipsum Ubi indivisibile, est suo modo principium Ubi extensi per spatium, et ita sub illo continetur.

12. *Ubi quo sensu dicatur carere contrario.* — Quod autem spectat ad alteram proprietatem, recolendum est ex superius dictis disput. 45, contrarietatem, etiam ut distinguitur ab oppositione privativa, aliam esse propriissimam, quæ versatur inter formas sub eodem genere maxime distantes, aliam vero esse minus propriam, quæ reperitur inter terminos alicujus latitudinis, quatenus ab uno ad alium successive potest transitus fieri, quomodo in augmentatione minor et major quantitas censentur termini contrarii, et in intensione gradus remissus et intensus. Quando ergo carentia contrarietatis dicitur proprietas Ubi, intelligendum est de priori et propriissima contrarietate, et ita est res clara, præsertim cum dictum sit, omnia Ubi, quæ naturaliter possunt afficere idem subjectum, esse ejusdem speciei. At vero posterior contrarietas inter Ubi reperitur, nam motus localis est propriissimus motus; omnis autem motus fit inter terminos positivos et contrarios, saltem illo modo, ut patet ex Aristotole, lib. 5 Phys., cap. 2, text. 10; ergo terminus per se motus localis habet alium sibi contrarium; terminus autem primarius ac per se motus localis est ipsum Ubi, ut supra ostensum est, et idem Aristoteles docet supra, cap. 1; ergo Ubi habet contrarium, saltem illo posteriori modo. Quæ contrarietas in hoc solum consistit, quod unum Ubi formaliter repugnat alteri, et inter ea est quædam latitudo spatii, in qua extrema Ubi hanc habent oppositionem, quod dum ab uno receditur, ad aliud acceditur, et e converso. Qui modus oppositionis inveniri potest etiam inter ea quæ sunt ejusdem speciei, ut ex dictis constat. Hic autem insinuabat se quæstio, an inter plura Ubi, præsertim corporalia, tanta sit repugnantia, ut nec per potentiam Dei absolutam possint simul esse in eodem subjecto, quod est quærere an omnino repugnet idem corpus esse simul in duobus locis; sed hanc quæstionem fuse tractavi in tomo 3 tertiæ partis.

DISPUTATIO LII.

DE SITU.

Situs consideratio tractationi Ubi annexa. — Situs propinquissime adjacet et convenit cum ipso Ubi, et ideo præsens disputatio convenienter præcedenti succedit; quam brevissime expediemus, quia, ut ex discursu ejus constabit, hoc genus nihil rei addit superioribus, sed quamdam prædicamentalem denominationem, quæ brevissime explicari potest.

SECTIO I.

Quidnam sit situs, et quo modo ab Ubi differat.

1. *Variæ situs acceptiones.*—Difficile sane est explicare quidnam situs sit, ita ut diversum genus entis a reliquis constituere possit. Vox enim *situs* tribus modis accipi posse videtur. Primo, ut significat generatim locum illum extrinsecum in quo res sita est, qui non est forma vel accidens rei, sed quasi sustentaculum ejus, ut si dicas portionem terræ, in qua arbor plantata est, esse situm ejus, et sic per se notum videtur situm non constituere prædicamentum. Secundo, significare potest quamdam relationem ordinis, ut esse sursum vel deorsum, aut in priori vel posteriori loco, seu in digniori vel minus digno, quæ relatio quando realis est, ad prædicamentum Ad aliquid spectat. Tertio modo si-

gnificat positionem partium in ordine ad locum; et in hac significatione censetur constituere hoc prædicamentum; eamdem tamen difficultatem habet, quia in hac etiam positione nihil intervenire videtur, quod ad alia prædicamenta non pertineat, quia in positione partium in ordine ad locum aut consideratur Ubi uniuscujusque partis, et hoc non est nisi partiale Ubi totius, unde ad idem prædicamentum reducitur tanquam quid incompletum; aut consideratur respectus, qui inde consurgit inter partes ipsas, et ille pertinet ad prædicamentum relationis; vel consideratur integra dispositio subjecti, quæ ex partibus sic situatis consurgit, et illa dispositio vel nihil est, nisi integrum Ubi totius, vel ad summum addit figuram quamdam ipsiusmet Ubi, ad prædicamentum qualitatis pertinentem. Nihil ergo novi apparet quod possit esse situs. Et confirmatur, nam duplex est positio partium quantitativarum: una dicitur esse in toto secundum se, seu in ordine ad se, ut patet ex Aristotele, in Prædicament., de Quantitat., quæ in hoc consistit, quod in ipso toto quædam partes sunt extremæ, et quædam intermediæ, et quædam consideratur ut centrum aliorum, ac denique una post aliam in toto ipso; alia vero est positio partium in ordine ad locum, quæ consistit in simili coordinatione earum secundum Ubi intrinsecum, nam extrinsecus locus non est simpliciter necessarius ad hanc partium positionem. Sed prior positio partium non addit supra quantitatem nisi relationem partium, et ideo secundum id quod est absolutum, ad idem prædicamentum quantitatis pertinet; ergo eadem proportione situs præter relationes nihil aliud dicere potest, quam ipsum Ubi.

Prima sententia, quod situs sit denominatio extrinseca, rejicitur.

2. In hoc prædicamento explicando non habet locum sola denominatio extrinseca, in qua aliqui ponunt omnes rationes sex posteriorum prædicamentorum, quam sententiam generaliter tractat et late defendit Fonseca, 5 Metaphys., c. 15, quæst. 7; nihil tamen speciale dicit de hoc prædicamento, quanquam de aliis, et maxime de Ubi difficultatem senserit. Quæ tamen non minor est in situ; nam denominationes, quæ ad hoc prædicamentum pertinere censentur, nullo modo possunt alicui formæ vel corpori extrinseco attribui, ut satis indicavit Aristoteles in Prædicament., capite de Sex ultimis, dicens denominationes hujus prædicamenti sumi a positione; positio autem non est denominatio extrinseca, quod in particulari clarius patet. Ut, verbi gratia, sedere, est denominatio hujus prædicamenti, quæ non sumitur a sede in qua quis sedet, sed a sessione quæ est interna quædam dispositio ipsius corporis sedentis; similiter stare quis dicitur non ab aere circumscribente, neque a terra, verbi gratia, in qua forte stat; posset enim eodem modo contingere terram, etiamsi non staret, sed aliam dispositionem corporis haberet; et quamvis nullus esset aer circumstans, homo vere esset stans aut sedens; præter hæc autem fingi non potest aliquid extrinsecum, unde illa denominatio sumatur.

Secunda sententia, quod situs sit relatio, non probatur.

3. Quapropter, si in aliquo ex his prædicamentis probabilitatem habet opinio Scoti, quod in relatione consistant, maxime quidem in hoc, quia nihil aliud intrinsecum videtur posse excogitari, ut in ratione dubitandi propositum est. Et favet Aristoteles in capite de Ad aliquid, ubi situm numerat inter ea quæ sunt illius prædicamenti, et positionem illud vocat, et ponit exempla, *recubatio*, *statio*, *sessio*, et postea in cap. 9, de Sex ultimis prædicamentis, dicit, situm esse, nihil aliud esse quam denominativum ipsum, sumptum a positione, declarans situm in præsenti non esse nomen abstractum, sed concretum, cujus abstractum erit situatio, vel positio, quam dicit Aristoteles esse relationem.

4. Nihilominus tamen hæc sententia, si intelligatur de relatione prædicamentali, non potest probari, quia alias non constitueretur novum prædicamentum; si vero intelligatur de relatione transcendentali, erit fortasse vera, sed non declarat quomodo sit diversa ab Ubi; si autem intelligatur de alia relatione distincta ab his, quæ extrinsecus advenientes vocantur, nos talem relationem non admittimus, ut supra, disp. 48, tractatum est. Neque in præsenti apparet qualis possit esse hæc relatio extrinsecus adveniens; nam si sit relatio ordinis situalis partium inter se, hæc non extrinsecus nascitur, neque per aliquam actionem fit, quæ per se ad illam tendat, sed intrinsece sequitur, positis partialibus Ubi omnium partium, in quibus illa fundatur; unde nulla actio est ad illam necessaria præter motum localem, quo fit tale Ubi.

Vel est relatio totius ad suas partes, et partium ad totum; et de hac eadem est ratio, idemque ostendi potest eodem discursu. Vel denique est relatio totius ad aliquid aliud extrinsecum, et talis relatio aut nulla est simpliciter necessaria, quod infra videbimus; aut etiam illa intrinsece consequitur ex talibus Ubi utriusque corporis continentis et contenti.

5. Neque Aristoteles huic favet sententiæ; nam eo modo quo dicit positionem esse relationem, dicit etiam illam pertinere ad prædicamentum Ad aliquid. Quo autem sensu Aristoteles fuerit locutus, late tractat Cajetanus in Prædicam., cap. de Sex ultimis. Sed omissis aliis modis, quos ibi refert et improbat, vera responsio est, Aristotelem numerasse positionem inter ea quæ sunt ad aliquid, non ex propria sententia, sed juxta primam definitionem relativorum, quam prius posuit in illo prædicamento cum omnibus quæ ex illa sequebantur, et postea illam rejecit; intellexit ergo esse respectum secundum dici vel transcendentalem, et ab illo postea dixit sumi denominationes hujus prædicamenti. Quis autem ille respectus sit, et quomodo ab aliis differat, nunquam explicuit.

Rejicitur opinio tertia, quod sit absolutum cum respectu.

6. Potest ergo ad hoc prædicamentum accommodari alia opinio, quam aliqui de sex omnibus defendunt, scilicet, quod dicat absolutum simul cum respectu, et absolutum sit vel locus extrinsecus modus ipsius Ubi, respectus autem sit habitudo ad rem aliquam, in qua alia sita esse dicitur, ut, verbi gratia, sedentis ad sedem, stantis ad rem in qua stat, vel aliquid simile. Sed hæc sententia primum excluditur ratione generali, quia vel loquitur de respectu prædicamentali, vel transcendentali; si de transcendentali, etiam Ubi dicit respectum transcendentalem, neque explicatur quem alium dicat situs, nam illi respectus, qui sunt ad res extrinsecas vel continentes, aut, e converso, continentis ad rem contentam, non sunt transcendentales, sed prædicamentales. Si autem sit sermo de relatione prædicamentali, illa non potest essentialiter componere formam alterius prædicamenti, quia illa non esset compositio per se, sed per accidens, et quia, illo modo miscendo formas diversorum prædicamentorum, possemus prædicamenta in infinitum multiplicare.

Vera sententia, situm esse modum rei.

7. Relinquitur ergo, ut dicamus situm seu positionem esse aliquem intrinsecum modum corporis situati, a quo sic denominatur sedens, aut jacens, vel similis. Quod satis probari videtur a sufficienti partium enumeratione, quia nec necesse est fingere entitatem distinctam, ut satis per se clarum est, neque aliquid aliud relinquitur præter intrinsecum modum, rejectis aliis sententiis. Quis autem hic modus sit, et quomodo distinguatur ab Ubi, difficile explicatur. Et quidem ego censeo non esse novum modum ex natura re distinctum ab ipsomet modo, qui est ubicatio talis subjecti, et omnium partium ejus; hoc enim videtur convincere ratio dubitand superius posita. Et præterea declaratur, nam Ubi et situs respectu ejusdem corporis ita comparantur, ut eodem omnino modo fian et amittantur, nam qui stat, non fit sedens nisi per motum localem, neque amittit sessionem nisi per alium motum localem, ve totius, vel aliquarum partium. Unde fier non potest ut in tali subjecto situs separetu a tali Ubi integro et totali, nec, e converso fieri potest ut tale Ubi separetur a tali situ ergo non sunt modi ex natura rei distincti nullum enim est indicium distinctionis inte illa, nec etiam occurrit ratio, aut effectu aliquis, propter quem distinguenda sint imo nec satis potest declarari aut concipi talis distinctio. Atque hanc sententiam, quamvis aliter explicatam, tenet Fonseca, in Metaphys., cap. 7, q, 2, sect. 4, dicens, et populari sensu situs ab Ubi distinguatur tamen si res ad philosophorum normam exigatur, non esse revera distinctum a prædicamento Ubi. Quod si solum intendit, hæ prædicamenta non distingui per distinctionem in re inter situm et Ubi, placet ejus sententia; si vero neget habere distinctionem rationis, seu in modo prædicandi, sufficientem ad distinctionem prædicamentorum, i non admittimus, neque a recepta sententi recedendum putamus.

8. Ut ergo hæc duo prædicamenta distinguantur, dicere quis posset prædicamentu Ubi non constitui per illum modum intrinsecum, sed per locum extrinsecum, ita ut ess in loco, quod pertinet ad illud prædicamentum, sit sola denominatio extrinseca a loc continente; situs vero sit modus ille intrinsecus, quem in tota disputatione præceden declaravimus. Juxta quam sententiam omnia

quæ in superiori disputatione dicta sunt, ad situm essent accommodanda, exceptis quæ pertinent ad extrinsecam denominationem loci continentis. Quæ sententia posset probabiliter defendi, nos autem illam non sequimur. Primo, quia Aristoteles semper dixit, proprium terminum localis motus esse Ubi; motus autem localis primo et per se terminatur ad illum modum intrinsecum. Secundo, quia ille modus in genere sumptus, est communis corporibus et spiritibus, ut declaravimus; situs autem proprie non tribuitur rei spirituali, imo neque omnibus corporalibus, ut infra declarabimus, cum tamen Ubi proprie omnibus tribuatur. Tertio, quia sola illa denominatio extrinseca essendi in loco continente non est sufficiens ad constituendum prædicamentum distinctum a reliquis, ut in eadem disputatione, sect. 2, explicatum reliquimus.

Quomodo situs et Ubi ratione differant.

9. Igitur dicendum censeo, formam situs, seu positionem, quæ dat denominationem hujus prædicamenti, esse ipsummet Ubi sub diversa ratione conceptum, ita ut, sicut ad distinguendam actionem et passionem sufficit distinctio rationis, ita hic sufficiat inter situm et Ubi. Consistit autem distinctio rationis in hoc, quod Ubi ut sic solum dicit illum modum quatenus constituit rem præsentem alicubi, et ideo nos semper explicamus ipsum Ubi per relationes distantiæ, aut propinquitatis, vel intimæ præsentiæ, quia solum illud concipimus ut fundamentum earum. At vero situs ut sic dicit illum modum ut denominantem rem ita dispositam in se, dispositione quadam resultante ex locali coordinatione partium. In qua denominatione non attenditur ratio præsentiæ, nec ordo ad spatium proprie, sed ordo partium inter se; ordo (inquam) non prout dicit relationem prædicamentalem, sed prout est fundamentum ejus. Quod satis significavit Aristoteles, 5 Metaph., c. 19, ubi ait: *Dispositio est ordo habentis partes*, et ponens primum membrum, addit, *aut loco*, ubi omnes intelligunt propriam formam hujus prædicamenti. Est ergo situs quædam dispositio situalis seu localis consurgens in toto ex tali partium ubicatione; quæ dispositio, quamvis in re non sit aliquid distinctum ab illo modo qui est Ubi, a nobis tamen concipitur per modum cujusdam formæ distinctæ, quæ diversum modum denominationis et prædicationis habet, quod satis est ad distinctionem prædicamentalem.

10. Et hoc etiam confirmat exemplum de quantitate, nam positio partium in toto, uno modo solum dicit extensionem partium continuarum, et sic pertinet ad differentiam essentialem quantitatis continuæ, et ideo non potest novam rationem prædicamentalem constituere. Alio vero modo potest illa positio sumi pro dispositione totius resultante ex tali extensione partium, et coordinatione earum in se, et sic illa dispositio habet diversam rationem prædicamentalem a quantitate, non est tamen alia nisi figura, et multi de hac exponunt tertium membrum dispositionis positum ab Aristotele citato loco, quod formam vel (ut alii vertunt) speciem appellat; et ita videtur exponere D. Thomas. Ad hunc ergo modum comparatur situs ad Ubi, in his rebus quæ illius sunt capaces. Est tamen discrimen, nam figura est magis distincta a quantitate, quam situs ab Ubi, eo quod quantitas propriam et veram realitatem habeat, cujus modus est figura, et separabilis ab ipsa. Ubi autem est tantum quidam modus, et situs est veluti modus ejus, et ideo non est in re modus distinctus, sed ratione tantum, vel quia modus non modificatur per alium modum, ne procedamus in infinitum, vel quia est ita intrinsecus, ut sit omnino inseparabilis. Atque hæc sententia sic exposita solum confirmatur impugnatione aliarum, et a sufficienti enumeratione, et quia, ex sola expositione data, est per se verisimilis, et consentanea modo concipiendi et loquendi de his rebus, et sine ullo inconvenienti.

11. *Objectio solvitur.* — Solum potest objici, quia homo in vacuo existens non esset capax situs; haberet autem Ubi, ut supra diximus; ergo etiam in re sunt hæc duo separabilia; imo etiam concluditur situm non constitui per solam denominationem intrinsecam, cum egeat aliquo extrinseco aut circumscribente, aut sustentante, vel aliquo simili. Antecedens patet, quia si quis esset in vacuo, non posset dici sedere, etiamsi in modo sui Ubi haberet eamdem dispositionem et quasi figuram, quam nunc habet dum sedet. Similiter etiamsi esset recto corpore, non posset dici stare, magis quam jacere; nam si attente consideretur corpus jacens aut stans, non differt quoad localem dispositionem, quæ in corpore ejus resultat ex positione partium, sed differt tantum in modo quo est dispositus in ordine ad illud corpus a quo

sustentatur, quæ diversitas non posset in vacuo intelligi. Respondeo, verum quidem videri, in his denominationibus, prout sunt in communi usu, interdum admisceri extrinsecas denominationes vel habitudines, quamvis illæ non sint, quæ prædicamentalem rationem constituunt. Ut nomen situs etiam est æquivocum, et interdum, ut dixi, sumitur substantive pro illo loco, in quo res sita est, et non semper pro loco adæquato, sed pro illa parte terræ in qua res sustentatur, ut si dicamus situm corporis Christi in cœlo esse illam partem superficiei convexæ cœli empyrei, quam suis pedibus contingit. Sic igitur, cum quis dicitur sedere, ibi possunt conjungi duo, scilicet, quod habeat talem dispositionem sui corporis, et quod habeat sedem in qua sustentetur; prior ratio est, quæ per se pertinet ad prædicamentum situs, quam posset quis habere etiam in vacuo; posterior autem non spectat per se ad prædicamentum, quia non sumitur ex aliquo, quod se habeat per modum formæ, sed solum per modum causæ extrinsecæ sustentantis, vel potius impedientis ne corpus aut partes ejus ulterius descendant. Unde si homo esset rectus in vacuo, secundum dispositionem intrinsecam stare diceretur. Non quidem in ordine ad corpus extrinsecum sustentans, sed quia ipsæ partes corporis inter se ita essent dispositæ et ordinatæ, sicut nunc sunt in homine, qui stare dicitur; quod a nobis explicari non potest, nisi per relationes aut effectus aliquos, scilicet, quia una pars esset sub alia, et quasi sustentaret illam, ut pedes, crura, et sic de aliis. Neque aliter posset homo in vacuo constitui, saltem naturaliter.

SECTIO II.

Quæ subjecta, species aut proprietates huic prædicamento tribui possint.

1. Hic breviter expedimus reliqua, quæ de hoc prædicamento desiderari possunt.

De subjecto situs.

2. Primum est, quibus rebus attribui possit situs. Dicendum est enim imprimis, non posse attribui rebus incorporeis, quia est dispositio totius, resultans ex ordine partium in loco; res autem incorporea non habet partes, sed tota est in toto, et tota in qualibet parte. Unde non est satis quod ejus præsentia sit aliquo modo divisibilis, et habens partes in ordine ad spatium, quia cum tota substantia sit sub qualibet parte illius præsentiæ, nulla peculiaris denominatio aut situalis dispositio inde resultat in tali re, præter hanc, scilicet, esse præsentem majori vel minori spatio. Et ideo supra non diximus situm identificari cum quolibet Ubi, sed cum illo, in quo potest reperiri.

3. Deinde est certum, situm maxime proprie convenire animalibus, in quibus sunt partes diversarum rationum ac figurarum, et ex propria et intrinseca virtute diversimode componi possunt aut disponi in ordine ad locum. In aliis vero rebus, præsertim si uniformes sint seu homogeneæ, non ita facile potest distingui situs ab Ubi, saltem considerando solam ipsam dispositionem internam, non autem externam, partium, absque habitudine ad alia corpora universi. Nihilominus tamen potest in eis considerari aliqua ratio situs, quæ consistat in ista dispositione partium inter se, quamvis per analogiam, vel proportionem ad ordinem universi a nobis explicetur. In ipso enim universo, quatenus est aliquo modo unum, et quasi artificiatum quoddam, compositum ex congruenti dispositione suarum partium, intelligi potest quidam situs, et quasi dispositio totius, ratione cujus diversa corpora dicuntur habere diversum situm in universo. Qui quidem situs in unoquoque corpore partialis est respectu universi; tamen respectu talis corporis est totalis, consurgens ex partialibus sitibus suarum partium, et sic quodlibet corpus habet suum situm, quatenus partes ejus habent superiorem vel inferiorem locum inter se, et in ordine universi. Quamvis enim situs non consistat intrinsece in his respectibus, non tamen potest a nobis ejus ratio sine illis exponi. Unde etiam in animalibus non potest positio omnino præscindi ab his respectibus; nam qui rectus stat ordine naturali suarum partium, diversum situm habere censetur ab eo qui, inverso ordine, caput haberet inferius, et pedes superius, etiamsi alioqui haberet corpus æque extensum, et in eadem figura dispositum. Sic igitur potest situs inveniri etiam in corporibus inanimatis, maxime tamen attribui solet iis quæ habent partes diversarum rationum. Unde etiam corpora artificialia, quatenus diversis partibus constant, positionem et situm habere censentur, ut domus, in qua fundamentum est inferius, tectum superius, etc.; imo et exercitus, eo modo quo est unum quid, suam habet positionem, quando ordinate constitutus est, non

quod positio sit relatio ordinis, sed quod ex partibus sic ordinatis talis dispositio totius consurgat.

4. *Quæ sint species situs.* — Ex his facile est intelligere sub hoc genere positionis plures species distingui posse, quas breviter colligit Albertus, libro de Sex principiis, tractatu de Positione, cap. 1, dicens, differentias subalternas hujus prædicamenti esse, æque, vel non æque poni, seu flexe aut recte; speciales vero differentias esse sessionem, stationem, etc., inter quæ etiam numerat asperum et leve, in cap. 2. Quod etiam habet D. Thomas, opusc. 48. Unde etiam videtur sequi, ut idem Albertus objicit, dicto capite 2, etiam curvum vel rectum, prout præcise oriuntur ex positione partium in loco, pertinere ad prædicamentum situs, quia etiam illæ differentiæ dicunt quamdam dispositionem totius, consurgentem ex positione partium, quod admittere non est magnum inconveniens; nam revera statio et sessio ratione rectitudinis et curvitatis maxime differunt, non quod ipsa figura ut sic sit positio, ut pertineat ad hoc prædicamentum, sed illa dispositio totius in ordine ad locum secundum talem ordinem partium, ex qua sequitur talis figura. Quocirca, sicut species figurarum, et habitudines partium secundum partialia loca, possunt infinitis modis variari et disponi, ita species situs innumeris modis variari possent.

5. *Quæ proprietates situs.* — De proprietatibus autem situs plura disputat Albertus supra, cap. 3, 4 et 5, quæ breviter colligit D. Thomas, dicto opusc., cap. 2. Et imprimis illi attribuunt illas duas communes proprietates, scilicet, non habere contrarium, et non recipere magis et minus, de quibus nihil occurrit addendum, præter ea quæ de Ubi dicta sunt; nam, licet una positio repugnet alteri, illa non est propria contrarietas, sed specifica diversitas, sicut etiam una figura repugnat alteri. Potest autem attribui speciebus situs illa oppositio quæ est inter terminos motus, quatenus homo ex stante fit sedens, et sic de aliis; tamen etiam id non est primario ratione situs ut sic, sed ratione Ubi. Addunt vero, cum Gilberto supra cit., maxime proprium esse hujus prædicamenti, proxime assistere substantiæ; et vim faciunt in verbo assistendi, prout distinguitur a verbo inhærendi. Sed non video hanc proprietatem esse necessariam, quia etiamsi sub illo verbo assistendi comprehendamus omnem modum vel relationem, aut denominationem, quæ non supponit propriam et rigorosam inhærentiam, immediatius assistit substantiæ corporeæ (de qua est sermo) Ubi, quam situs. Sed hæc parvi momenti sunt, et ideo de hoc prædicamento dicta sufficiant.

DISPUTATIO LIII.

DE HABITU, UT QUODDAM GENUS ACCIDENTIS CONSTITUIT.

In qua significatione sit hic de habitu sermo. — Hanc vocem *habitus* supra, disputatione 40, de speciebus qualitatis disserendo, explicuimus. Unde, omissa illa significatione, qua vel dispositionem quamlibet permanentem corporis aut animæ, vel propriam quamdam speciem qualitatis significat, hic agendum est de altero significato ejus, quod censetur esse peculiare genus entis, cujus communem rationem primo declarabimus, deinde breviter, quæ ad subjectum, species et proprietates ejus spectare videbuntur.

SECTIO I.

Utrum habitus sit aliquid extrinsece denominans, et quale illud sit.

1. In hoc prædicamento explicando eadem est diversitas opinionum, quæ in aliis sex. Omittenda vero est opinio, quæ conjungit absolutum cum respectu prædicamentali, quia ejus impugnatio ejusdem rationis est in omnibus his prædicamentis. Omitto etiam opinionem de relationibus extrinsecus advenientibus, propter eamdem causam, et quia si hic intervenit aliqua relatio, illa intrinsece sequitur, positis termino et fundamento proximis, si debito modo explicentur.

Opinio Gilberti et definitio habitus expenditur.

2. Superest ergo tantum tractanda opinio, quam indicat Gilbertus, et aliqui sequuntur, nimirum, quod habitus sit quoddam accidens quod resultat in corpore vestito ex adjacentia vestimenti; ita enim exponunt illam definitionem Gilberti, *Habitus est corporum, et eorum quæ circa corpus sunt, adjacentia.* Et potest hæc sententia confirmari ex Aristotele, 5 Metaph., c. 20, ubi ait habitum esse quemdam actum medium inter habentem et rem habitam; sicut actio (inquit)

mediat inter agens et effectum, *sic inter eum, qui vestem habet, et vestem quæ habetur, medius est habitus;* unde infert ipsum habitum haberi non posse, scilicet, alio habitu medio, ne in infinitum abeatur. Igitur ex sententia Aristotelis, habitus non est vestis quæ extrinsecus adjacet, sed est (ut ita dicam) habitio ipsius vestis; hæc autem habitio, quæ mediat inter vestitum et vestem, non est in veste, sed in vestito, qui dicitur habere vestem. Ratione potest confirmari, quia vestis non est accidens, sed substantia. Item, quia si sola hæc denominatio a veste adjacente sufficeret constituere hoc prædicamentum, innumera alia prædicamenta constituenda essent, quia infinitæ sunt hujusmodi denominationes.

Formam hujus prædicamenti esse extrinsecam vestem ostenditur.

3. Nihilominus dicendum est, formam hujus prædicamenti esse mere extrinsecam, puta, vestem, vel aliquid simile, quæ non aliter informat, quam adjacendo, et extrinsece denominando. Declaratur explicando prius in hoc prædicamento quatuor illa, quæ in cæteris prædicamentis accidentium interveniunt, nempe formam seu abstractum, subjectum formæ, unionem, et concretum seu compositum inde resultans. Forma igitur est vestis ipsa; subjectum est homo, verbi gratia, qui induitur; unio hic non est alia, nisi circumpositio seu adjacentia indumenti illo modo, qui accommodatus est ad ornamentum, seu tegumentum subjecti quod vestitur; concretum autem est totum hoc, homo vestitus, vel incomplexe, indutum. Quod autem hæc ita sint, ex ipsa declaratione satis fere probatur; nam hæc intelliguntur facile, et sufficiunt ad veritatem et communem usum harum denominationem, et quidquid ultra additur, intelligibile non est. Nam in corpore quod veste induitur, præcise ex adjacentia vestis nulla res vel modus realis pullulat, nisi forte relatio propinquitatis aut contactus, vel alia similis, quæ sine dubio prædicamentalis est. Et confirmatur, nam homo sine sui mutatione potest vestiri, solum per adjacentiam vel circumpositionem vestis; imo hæc ipsa mutatio non terminatur per se ad propriam formalitatem hujus prædicamenti ut sic, sed ad Ubi, et inde statim consequitur illa denominatio. Non est ergo forma hujus prædicamenti aliquis modus intrinsecus ejus rei seu objecti, cui attribuuntur denominationes hujus prædicamenti; nam hoc subjectum est homo, qui vestitus dicitur, in quo omnes conveniunt, et tamen in eo nullus talis modus excogitari potest, qui verisimilis sit.

4. *Aristotelis dictum explicatur.* — Quando ergo Aristoteles dixit habitum esse quid medium inter vestem et vestitum, non est locutus de forma hujus prædicamenti, sed de unione talis formæ, quæ claritatis gratia magis significaretur, si vocaretur *habitio.* Est enim advertendum, quod interdum habere significat indifferenter quamcumque relationem inter rem habentem et habitam, quomodo dicitur totum habere partes, et subjectum accidentia, et pater filium, et dominus servum; et hæc significatio explicatur ab Aristotele in Postprædicament.; est enim valde analoga, et quasi transcendentalis. Atque hoc modo dicitur homo habere vestem, si illam possideat, etiamsi ea indutus non sit; tamen illa non est denominatio hujus prædicamenti, neque tunc vestis exercet rationem formæ respectu vestiti, sed denominatur habita, ut terminus relationis dominii seu possessionis. Propter hoc ergo dixit Aristoteles, quod sicut inter agens et effectum mediat actio, ita necesse est ut inter vestem et vestitum mediet habitio, ut homo denominetur habens vestem illo peculiari modo, quo denominatur indutus vel vestitus. Hæc autem habitio non est aliud quam unio accommodata vestimenti ad hominem. Unde majorem proportionem habet hæc habitio cum unione seu causalitate formali, quam cum actione. Et ideo, licet sub nominibus significantibus informationem homo denominetur passive vestitus, vel indutus, vestis autem quasi active, scilicet, vestiens aut ornans, tamen sub ratione habendi fit e contrario; nam homo denominatur active habens vestem, vestis autem passive dicitur habita, sicut forma dicitur quasi active informans materiam, materia autem denominatur quasi active habere formam. Et inde forte ortum habuit, ut forma hujus prædicamenti denominata sit habitus.

5. Quod si quis curiose inquirat, quid rei sit hæc habitio, respondeo non esse unionem aliquam realem, imo nec novum realem modum, additum aut vestimento, aut rei vestitæ, in tali loco et situ constitutis. Primum est manifestum; quæ enim realis unio fingi potest inter vestem et hominem vestitum? Secundum patet, quia, positis homine et veste in tali dispositione et propinquitate locali et situali,

etiamsi reipsa vel intellectu prescindatur omnis alius modus realis, verum erit dicere hominem esse vestitum; ergo superfluum est quidquam aliud fingere. Item, sicut homo potest nudari omnibus vestimentis, nulla facta in eo mutatione reali, ita intelligere possumus, saltem per potentiam Dei, posse annihilari hominem vestitum, manentibus vestibus immutatis in eodem Ubi et situ, et cum omni alio modo intrinseco; ergo signum est nullum modum similem intervenire; omitto enim relationes prædicamentales, quæ ad rem nihil deserviunt; nam si aliquæ sunt in vestimento et vestito, consequenter se habent. Est ergo illa habitio, sola extrinseca adjacentia et accommodatio indumenti ad rem indutam, quæ licet in re non distinguatur ab ipso modo et dispositione quam vestis habet in suo loco, tamen, quia hic et nunc ratione illius ita comparatur vestis ad rem vestitam, ut illam ornet, et quasi informet, ideo ut sic est quasi unio quædam ad illam, et consequenter etiam ratione illius dicitur res vestita peculiari modo habere vestem. Unde illa adjacentia, habitio vel habitus appellata est.

6. Ex quo etiam intelligitur æquivocatio quæ in hac voce *habitus* intercedit; interdum enim significat meram denominationem passivam ab habendo, quacunque ratione res habeatur, et sic nullius est prædicamenti determinate, quia solum dicit denominationem termini alicujus relationis vel habitudinis; quidquid enim possidetur, vel quomodolibet habetur, potest dici habitus illo modo. Aliter vero significat hæc vox quasi substantive sumpta, et per modum nominis abstracti, certam speciem qualitatis, ut diximus. In præsenti vero significare potest aut vestem ipsam, aut accommodationem vestis ad rem vestitam, et hac ultima significatione usus est Aristoteles hac voce in citato loco. Ad tollendam vero æquivocationem, nos habitionem illam appellamus; jam enim communiori usu habitus magis significat vestem ipsam; et hoc modo dicimus habitum esse nomen abstractum significans formam hujus prædicamenti, quæ solum est adjacens et extrinseca. Ad quem sensum potest etiam facile accommodari definitio Gilberti.

Ad rationes in contrarium responsio.

7. Ad primam vero rationem respondet D. Thomas, in citato opusculo 48, non omnes denominationes prædicamentorum accidentium sumi a veris accidentibus, sed aliquas posse sumi ab una substantia, quatenus accidentaliter denominat aliam. Præsertim (ut ipsemet ait) quia una substantia non sic accidit alteri secundum puram entitatem substantialem, sed ut affecta aliquibus accidentibus, scilicet, quantitate, qualitate, et aliis, quæ necessaria fuerint. De qua re satis diximus in superioribus, disputat. 39, explicando divisionem accidentis in novem genera, ubi etiam declaravimus quæ denominationes extrinsecæ constituant diversas rationes prædicamentales, quæ vero minime, sed ad alias reducantur.

SECTIO II.

Quæ sint subjecta, species, aut proprietates habitus.

1. *Inanimata habitu carent.* — De subjecto hujus prædicamenti D. Thomas, citato opusculo, significat esse solum hominem; nam res inanimatæ non vestiuntur; alia vero animalia natura vestivit pilis, plumis, etc., quæ vestimenta non pertinent ad hoc prædicamentum, quia sunt (ait D. Thomas) partes integrales suorum animalium; homo autem solus, cum nudus nascatur, rationem accepit, qua sibi vestimenta parare posset, et ita hoc prædicamentum videtur solis hominibus convenire.

2. *Hominum industria, animata et inanimata habitu induuntur.* — Addit vero idem D. Thomas, denominationem hujus prædicamenti extendi ad quædam alia animalia, quatenus industria hominis vestibus ornantur aut armantur, ut simia, vel equus. Addere vero ulterius possumus eadem industria extendi hanc denominationem ad res inanimatas, saltem quatenus sunt imagines animatarum, et præsertim hominum, quo modo vestimus imagines. Imo interdum res alias, ut domos, palatia, etc., ornamus aulæis, seu tapetis, quæ sine dubio præbent denominationem pertinentem ad hoc prædicamentum.

3. *Deaurati, dealbati, et hujusmodi denominationes ad hoc prædicamentum spectant.* — Denique addit, ad hoc prædicamentum pertinere omnem denominationem provenientem ab una substantia, quæ solum per modum ornamenti alteri conjungitur, etiamsi proprie vestis non sit, secundum communem usum hujus vocis. Hoc patet ex dictis supra in divisione generum prædicamentalium, ubi ostendimus has denominationes, deaurati, dealbati, etc., ad hoc prædicamentum perti-

nere, quia sunt accidentales, et ad nullum aliud spectant, et alioqui habent satis univocam convenientiam cum denominatione quam vestimentum tribuit. Atque ita tandem fit ut subjectum hujus prædicamenti possit esse quodlibet corpus, præsertim maximum; nam simplicia non sunt ita apta ad has denominationes, quamvis terra prout ornatur herbis aut floribus, hanc denominationem participare videatur.

De speciebus habitus.

4. Ex hac vero subjecti explicatione facile colligi potest varietas specierum sub hoc prædicamentali genere contentarum. Possemus autem, majoris claritatis gratia, ipsum summum genus non appellare nomine habitus aut vestimenti, sed ornatus, et illud distinguere in proprium vestimentum, et in ornamentum commune rebus inanimatis, ut tales sunt. Et rursus vestimenta hominum dividi possunt, vel juxta diversas partes organicas, quomodo distinguimus pileum a calceo, etc.; vel juxta diversos fines, quomodo distingui possunt vestimenta propria ab armis, quæ D. Thomas supra ad hoc prædicamentum revocat, et maxime videtur habere verum de armis defensivis; nam illa, quæ ad offendendum sunt, non conjunguntur homini per modum formæ, sed per modum instrumenti; unde ut sic non tribuunt peculiarem denominationem prædicamentalem. Deinde ornamenta aliarum rerum possunt multis modis variari; nam quædam sunt pendentia tantum, seu extrinsecus adjacentia; alia sunt intimiori modo conjuncta, ut aurum in argento deaurato, et inter hæc facile potest alia distinctio et varietas multiplex excogitari.

Proprietates habitus.

5. Ultimo, quod spectat ad proprietates hujus prædicamenti, nihil fere dicere necesse est. Nam cum forma hujus prædicamenti sit substantia quædam, ut in se est talis res, easdem habet proprietates quas substantia corporea, ut variis accidentibus subest; tamen ut forma est extrinseca, fere nullas habet proprietates peculiares. Aliqua vero accidentia videntur peculiariter pertinere ad eam constituendam sub tali ratione, præsertim color et figura; nam hæc duo, sicut ad pulchritudinem multum conferunt, ita etiam ad rationem ornamenti. Addunt D. Thomas et Albertus, locis supra citatis, esse proprietatem hujus prædicamenti recipere magis et minus; sed non est intelligendum de susceptione magis et minus per propriam intensionem; sic enim, cum habitus sit substantia quædam, non magis potest suscipere magis et minus quam ipsa substantia, sicut ob eamdem rationem non habet contrarium. Sed dicitur suscipere magis et minus secundum additionem quamdam, non tantum extensivam ex parte subjecti, quod commune est aliis accidentibus, sed per multiplicationem vestium et circa eamdem partem. Quomodo dicitur magis vestitus, qui duas tunicas habet, quam qui unam tantum.

6. Unde etiam est peculiare huic prædicamento, ut una forma ejus possit alteri supponi, vel quasi per accidens ex voluntate hominis, ut quando sunt vestes ejusdem rationis, vel per se ex institutione talis habitus, ut toga superponitur aliis vestibus, quamvis denominatio semper referatur immediate ad ipsum hominem; homo est enim qui togatus denominatur, et quamvis contingeret carere interioribus vestibus, et solam haberet togam, ita denominaretur. Est etiam quodammodo proprium hujus prædicamenti, ut formæ ejus distinguantur secundum partes organicas hominis. et tamen simpliciter denominent hominem; quamvis enim calcei aut pileus, tantum sint in pedibus, vel capite, simpliciter dicitur homo pileatus, vel calceatus, et recte sequitur unum ex alio; nam quando forma non est nata convenire toti nisi ratione alicujus partis, tunc existens in sola illa parte denominat totum, sicut dicitur homo crispus propter solos capillos. Sic igitur, quia calceus est extrinseca forma solius pedis, in illo existens denominat totum, et sic de aliis. Et ob contrariam rationem, quando denominatio ex se est communis toti, non sumitur simpliciter ab hujusmodi formis, et ideo non dicitur homo simpliciter vestitus, etiamsi habeat calceos, aut pileum, etc. Et hactenus de novem generibus accidentis.

DISPUTATIO LIV.

DE ENTIBUS RATIONIS.

1. *Ratio ob quam hic agatur de ente rationis.* — Quanquam in prima disputatione hujus operis dixerimus, ens rationis non comprehendi sub proprio et directo objecto metaphysicæ, ideoque ab ipso etiam Philosopho ab hac tractatione exclusum fuisse in libro

suæ Metaphysicæ, nihilominus ad complementum hujus doctrinæ, et ad metaphysicum munus pertinere existimo, ea, quæ communia et generalia sunt entibus rationis tradere. Est enim eorum cognitio et scientia ad humanas doctrinas necessaria ; vix enim sine illis loquimur, vel in metaphysica ipsa, vel etiam in philosophia, nedum in logica ; et (quod magis est) etiam in Theologia. Nec vero potest hoc munus ad alium, quam ad metaphysicum spectare. Nam imprimis, cum entia rationis non sint vera entia, sed quasi umbræ entium, non sunt per se intelligibilia, sed per aliquam analogiam et conjunctionem ad vera entia , et ideo nec etiam sunt per se scibilia, nec datur scientia quæ per se primo propter illa solum cognoscenda sit instituta. Quod enim hoc aliqui tribuunt dialecticæ, error dialecticus est; nam finis illius scientiæ non est nisi dirigere et ad artem revocare rationales hominis operationes, quæ non sunt entia rationis, de quibus nunc agimus, sed entia realia. Itaque nullus artifex nullave scientia per se primo intendit entium rationis cognitionem, sed hæc tradi debet quatenus cum cognitione alicujus entis realis conjuncta est ; quomodo physicus agit de privatione, quæ conjuncta est cum materia ad formam, et agit de vacuo per comparationem ad locum, et sic de aliis.

2. Hoc igitur modo, metaphysicæ proprium est agere de ente rationis ut sic, et de communi ratione, proprietatibus et divisionibus ejus, quia hæ rationes suo modo sunt quasi transcendentales, et intelligi non possunt nisi per comparationem ad veras et reales rationes entium , vel transcendentales, vel ita communes, ut sint proprie metaphysicæ ; nam quod fictum est, vel apparens, per comparationem ad id quod vere est, intelligi debet. Quare, licet aliæ facultates, ut physica, vel dialectica, aliquando attingant aliqua entia rationis, quæ cum suis objectis conjuncta sunt, ut jam exemplis ostendimus, tamen non possunt ex propriis rationes quasi essentiales eorum exponere. Hoc ergo ad metaphysicum quasi ex obliquo et concomitanter spectat, ut Alexander, D. Thomas et alii, 6 Metaph., notarunt, et Aristotelem ita exponunt, ut supra advertimus; et ideo nec ipse Aristoteles, in sua Metaphys., illa omnino prætermisit, ut patet ex lib. 4, cap. 1 et 2, et lib. 7, cap. ultimo. Hoc itaque in præsenti disputatione præstandum a nobis est, in qua prius qualemcumque naturam et causas hujus entis declarabimus ; deinde, adjuncta divisione, varia genera horum entium indicabimus, ea omnia in particulari attingendo, quæ ad hanc doctrinam pertinere videbuntur.

SECTIO I.

An sit ens rationis, et quam essentiam habere possit.

1. Non desunt etiam in hac re sententiæ extreme contrariæ, saltem in vocibus ; nam si auctores earum pressius examinentur, fortasse solum de vocibus contendunt.

Prima sententia negans entia rationis.

2. Quidam ergo simpliciter negant dari entia rationis, sed omnia, quæ de iis dicuntur, posse optime de rebus ipsis intelligi, et in eis salvari. Hanc sententiam ita conatur defendere , disputandi potius quam asserendi gratia, Mairon., in Quodlib., quæst. 7; et quidam Bernardinus Mirandulanus, in Expositione prædicament., illam defendit. Fundamentum esse potest, quia aut ens rationis dicitur, quia est in ratione subjective, vel quia est factum a ratione, et hoc non, quia inesse et fieri sunt proprietates entium realium ; unde constat, actus et species, quæ fiunt a ratione, eique insunt, entia esse realia ; vel dicitur esse ens rationis, quia est fictum a ratione, et contradictionem involvit dicere tale ens esse, quia quod solum fingitur, non est. Vel saltem (quod ad rem magis spectat) sequitur talia entia rationis minime esse necessaria, neque ad doctrinas, neque ad res veras concipiendas ; nam fictiones intellectus ad hos fines necessariæ non sunt.

Alia sententia tribuens entibus rationis veram entis rationem.

3. Altera sententia extreme contraria est, non solum dari entia rationis, verum etiam unica significatione, atque etiam conceptione contineri sub communi appellatione entis, quanquam secundum analogam convenientiam. Imo non desunt, qui inter nonnulla entia rationis et aliqua realia ponant univocam convenientiam, ut inter relationes, quorum sententiam superius refutavimus. Nec etiam desunt qui entibus rationis attribuant entitatem independentem ab actuali cognitione intellectus, quorum opinio attingit quæstionem de modo quo consurgunt, vel suo modo causantur entia rationis , et ideo melius eam tractabimus sectione sequenti. Fundamentum ergo

hujus sententiæ esse potest, quia entia rationis absolute dicuntur esse, ut cæcitas, et similia; ergo conveniunt aliquo modo in ratione entis cum entibus realibus. Item, quia proprietates entis conveniunt entibus rationis, nam ens rationis unum est, vel plura, et est intelligibile, etc.

Vera sententia.

4. *Entia rationis dari oportet.* — Dicendum vero est, dari aliqua entia rationis, quæ neque sunt vera entia realia, quia non sunt capacia veræ et realis existentiæ, neque etiam habent veram aliquam similitudinem cum entibus realibus, ratione cujus habeant cum illis communem conceptum entis. Prior pars hujus assertionis communis est, ut patet ex communi usu et modo loquendi, tam in Theologia, quam in philosophia. Patet etiam ex distinctione superius tractata de relatione reali et rationis, nam relatio rationis, ens rationis est. Aristoteles etiam, 5 Metaphysic., textu 14, distinguit duplex esse, aliud, quod vere est in re, et aliud, quod non semper est in re, sed solum in apprehensione mentis, ut cum dicimus hominem esse cæcum, nam illud esse non indicat aliquid quod sit in homine, sed potius adjuncto tali prædicato ab illo aliquid removet; tamen quia intellectus per modum entis apprehendit illam carentiam visus, ideo illam esse dicit in homine, quod esse significat veritatem propositionis, non existentiam in re. Atque ita ex hoc loco colligunt entia rationis D. Thomas, et alii expositores. Et eodem modo idem Aristoteles, 4 Metaphys., text. 2, negationes et privationes numerat inter ea quæ aliquo modo dicuntur entia. Atque hoc magis constabit ex iis quæ infra dicemus de divisionibus entis rationis.

5. *Entis rationis notanda divisio.* — Non potest autem ratione confirmari hæc pars, nisi prius explicemus quale esse, aut qualem essentiam habeat hoc ens rationis, de quo loquimur. Cum autem ens rationis, ut ipsum nomen præ se fert, habitudinem dicat ad rationem, merito distingui solet multiplex ens rationis, juxta diversas habitudines. Est enim quoddam ens, quod effective fit a ratione, vera tamen et reali efficientia; quomodo omnia artificiata possunt entia rationis appellari, quia per rationem fiunt; non est tamen in usu hæc appellatio, quia propter solam habitudinem ad causam efficientem vel exemplarem non solet effectus ita singulariter appellari. Aliud est habitudo ad rationem ut ad subjectum inhæsionis, et est magis propria denominatio, nam accidens dicitur esse ejus subjecti in quo est, quia accidens est entis ens, et ita omnes perfectiones, quæ inhærent intellectui, sive ab illo fiant, sive aliunde proveniant vel infundantur, dici possunt entia rationis, Sed nunc non est sermo de illis, quia illa sunt vera entia realia, contenta sub generibus accidentium hactenus declaratis; unde neque illa acceptio entis rationis multum est usitata, quia ratio valde materialiter consideratur in ea habitudine. Alio ergo modo dicitur aliquid esse in ratione per modum objecti, nam quia cognitio fi per quamdam assimilationem et quasi attractionem rei cognitæ ad cognoscentem, dicitu res cognita esse in cognoscente, non solum inhæsive per suam imaginem, sed etiam objective secundum seipsam.

6. Id autem, quod sic est objective in mente, interdum habet, vel potest habere in se verum esse reale, secundum quod ration objicitur, et hoc absolute et simpliciter non est verum ens rationis, sed reale, quia ho esse est quod simpliciter ac per se illi convenit, objici autem rationi est illi extrinsecum et accidentale. Aliquid vero interdum objicitur seu consideratur a ratione, quod non habet in se aliud reale ac positivum esse præterquam objici intellectui seu rationi de illo cogitanti, et hoc propriissime vocatur ens rationis, quia est aliquo modo in ratione, scilicet objective, et non habet alium nobiliorem au magis realem essendi modum, unde possi ens appellari. Et ideo recte definiri solet, en rationis, esse illud, *quod habet esse objectiv tantum in intellectu*, seu esse id, *quod a ratione cogitatur ut ens, cum tamen in se entitatem non habeat.* Unde recte dixit Comment. 6 Metaphys., comment. 3, ens rationis solum posse habere esse objective in intellectu. E D. Thomas, opusc. 42, cap. 1, ait, tunc effici ens rationis, quando intellectus nititur apprehendere quod non est, et ideo fingit illud aliquo modo ut ens; et idem significat 1 p., q. 16, art. 3, ad 2; et 1. 2, q. 8, art. 1, ad 3 ait, *illud quod non est in rerum natura, accip ut ens in ratione.* Eodem modo declaran naturam entis rationis Soncinas, lib. 10 Metaphys., q. 5; Cajetan., de Ente et essent. c. 1; Durand., in 1, d. 19, quæst. 5, n. 6, e quæst. 6, n. 9, et d. 33, q. 1, n. 10, quamvi hic addat, totum esse entis rationis esse denominationem extrinsecam ab actu rationis

quod æquivocum est et habet difficultatem tractandam sectione sequenti.

7. Ex hac ergo declaratione vocis, quæ etiam est definitio rei significatæ, quantum hic esse potest, manifeste colligi videtur dari aliquid, quod illo titulo possit ens rationis dici. Nam multa cogitantur ab intellectu nostro, quæ in se non habent reale esse, etsi cogitentur ad modum entium, ut patet in exemplis adductis de cæcitate, relatione rationis, etc. Item multa cogitantur quæ sunt impossibilia, et modo possibilium entium finguntur, ut chymæra, quæ non habent aliud esse quam cogitari. Item, hoc ipsum quod agimus disputando de ente rationis non fit sine aliqua cogitatione ejus, et per reflexionem etiam concipimus nos disputare de quodam genere entis, quod in se vere non est. Nemo ergo, nisi propriam vocem ignoret, negare potest dari aliquid hujusmodi sola cogitatione fictum, nisi forte in æquivoco laboret in usu illius verbi, *dari*, aut *esse*. Cum enim dicimus dari aut esse entia rationis, non intelligimus dari aut esse a parte rei secundum veram existentiam, alias repugnantiam in terminis involveremus; unde si hoc solum negare intendunt, qui negant dari entia rationis, nobis non contradicunt, non tamen utuntur illis verbis juxta subjectam materiam; dicuntur enim dari aut esse hujusmodi entia non simpliciter, sed secundum quid, juxta capacitatem eorum, scilicet, tantum objective in intellectu, et sic est res clara. Modum autem hujus existentiæ magis declarabimus in sectione sequenti.

Cur entia rationis excogitata sint.

8. Secundo colligitur ex dictis quæ sit radix vel occasio fingendi aut excogitandi hujusmodi entia rationis. Triplex enim assignari potest. Prima est cognitio quam intellectus noster consequi conatur de ipsis etiam negationibus, et privationibus, quæ nihil sunt. Cum enim objectum adæquatum intellectus sit ens, nihil potest concipere, nisi ad modum entis, et ideo dum privationes aut negationes concipere conatur, eas concipit ad modum entium, et ita format entia rationis. Hanc rationem tangit D. Thomas citatis locis, quæ non videtur habere locum in relationibus rationis, et ideo addenda est secunda causa proveniens ex imperfectione nostri intellectus; cum enim aliquando non possit cognoscere res prout in se sunt, eas concipit per comparationem unius ad aliam, et ita format relationes rationis, ubi veræ relationes non sunt. Sicut enim, quia non potest unico conceptu distincte cognoscere totam perfectionem unius rei simplicis, eam partitur diversis conceptibus, et sic format distinctionem rationis, ita dum inter se comparat ea quæ in re ipsa relata non sunt, relationem rationis format. Indiget autem sæpe ea comparatione, quia non potest concipere rem prout in se est; vel certe quia modo sibi accommodato vult explicare id quod est in re sine tali modo, ut cum prædicat idem de seipso, dicens esse idem sibi. Atque hi duo modi fundantur aliquo modo in rebus, vel ordinantur ad cognoscendum aliquid, quod vere de rebus ipsis dici potest. Est tamen tertia causa proveniens ex quadam fœcunditate intellectus, qui potest ex veris entibus ficta conficere, conjungendo partes quæ in re componi non possunt, quomodo fingit chymæram, aut quid simile, et ita format illa entia rationis, quæ vocantur impossibilia, et ab aliquibus dicuntur entia prohibita. In his autem conceptionibus non fallitur intellectus, quia non affirmat ita esse in re, sicut ea concipit conceptu simplici, in quo non est falsitas. Et ita satis responsum est argumentis primæ sententiæ.

Quid commune sit entibus rationis cum realibus.

9. Tertio, facile est ex dictis contra posteriorem sententiam ostendere, ens rationis, quamvis aliquo modo participet nomen entis, et non mere æquivoce et casu (ut aiunt), sed per aliquam analogiam et proportionalitatem ad verum ens, non tamen posse participare aut convenire cum entibus realibus in conceptu ejus. Prior pars constat ex Aristotele, 4 Metaph., in principio, ubi analogiam entis declarat etiam in ordine ad privationes et negationes; lib. 5, cap. 7, in divisione entis similiter numerat entia rationis; in illo autem libro non distinguit nomina mere æquivoca. Præterea, quia, ut ex dictis constat, ens rationis non est appellatum ens, nisi quia ad modum entis fingitur et cogitatur, ut in relationibus rationis manifeste constat; sicut etiam distinctio rationis appellatur distinctio propter aliquam proportionem ad veram distinctionem rei, vel quia aliquo modo fundatur in distinctione conceptuum, quam intellectus facit. Denique, quod secundum nullam habitudinem vel proportionem comparari potest ad verum ens, non potest ens rationis ap-

pellari, neque appellationem entis ullo modo participare; ergo non dicitur ens de ente rationis nisi per aliquam analogiam, saltem proportionalitatis, aut aliquam habitudinem, scilicet, quia aliquo modo fundatur in ente, vel illud refert.

10. *Nullus communis conceptus entibus realibus et rationis assignari potest.*—Communis autem conceptus nullo modo habet hic locum, quia hujusmodi conceptus requirit ut forma significata per nomen vere et intrinsece participetur ab inferioribus; esse autem, a quo ens dictum est, non potest intrinsece participari ab entibus rationis, quia esse objective tantum in ratione non est esse, sed est cogitari aut fingi. Unde communis descriptio, qualis dari potest de communi conceptu entis, scilicet, id, quod habet esse, revera non convenit entibus rationis, et ideo nec dici possunt habere essentiam, quia essentia, simpliciter dicta, dicit habitudinem ad esse, seu capacitatem ejus; ens autem rationis tale est, ut ei repugnet esse. Ex quo etiam nascitur differentia inter accidens et ens rationis; nam accidens, absolute et sine addito potest dici ens, quia licet sit analogice ens, tamen est proprie et intrinsece ens; ens autem rationis non potest absolute dici ens, sed cum aliquo addito, quod declarat non esse verum ens, sed per modum entis cogitatum. Et confirmatur, quia plus distat, in ratione entis, ens rationis ab ente reali, quam homo pictus a vero, nam hic saltem intercedit realis similitudo in aliquo accidente, quæ inter ens reale et rationis nulla esse potest. Dices: simili argumento probaretur non posse hic intervenire analogiam proportionalitatis, quia ens rationis neque proportionem habere potest cum ente reali. Respondetur, quamvis ens rationis ut sic in se non habeat proportionem aut fundamentum proportionis, quia in se nihil est, cogitatur tamen ad modum habentis proportionem vel habitudinem, et hoc satis est ad fundandam aliquam analogiam, quam docuit D. Thomas, quæst. 2 de Veritat., a. 11, ad quintum.

SECTIO II.

Utrum ens rationis habeat causam, et quænam illa sit.

1. *Entis rationis nulla causa finalis.—Formalis nulla.—An aliquam materialem.*—Hæc quæstio solum potest intelligi de causa efficiente, nam ens rationis ex se nullam proprie habet finalem causam, quia non est aliquid per se intentum a natura, vel ab aliquo agente. Quod si ex parte hominis excogitantis aut fingentis entia rationis, finalis aliqua ratio reddi possit, illa magis est finalis ratio ipsius cogitationis hominis, quam ipsius objecti facti et cogitati, et ille finis satis explicatus est in sectione præcedenti. Rursus, cum ipsum ens rationis fingatur per modum cujusdam formæ, ut relationis, vel aliquid simile, non est illi necessaria alia formalis causa. Ac denique, cum in nulla re sit subjective, sed tantum objective in intellectu, ut dictum est, etiam non habet causam materialem, quanquam si res, quæ ab ente rationis denominatur, consideretur per modum subjecti, possit dici materia vel quasi materia illius denominationis aut formæ. Et consequenter si illud sic denominatum consideretur ut quid compositum per rationem, possit dici habere causam formalem, scilicet, ipsum ens rationis in abstracto sumptum; ut cum homo, verbi gratia, dicitur species, illud concretum, *species,* est quoddam ens rationis, cujus materia est homo, forma vero relatio speciei; quod quidem secundum varias opiniones, et pro varietate etiam entium rationis explicandum est diversis modis, juxta ea quæ inferius dicemus.

Prima sententia de causa efficiente entium rationis.

2. De causa ergo efficiente solum dicendum est. Aliqui enim hanc causam simpliciter negant de entibus rationis. Ita sensit Soncin., 6 Metaph., quæst. 18, quamvis non dicat absolute non habere causam, sed non habere causam dantem eis esse, et loquitur aperte de esse existentiæ, quo sensu est res clarissima, quia ostensum est ens rationis non habere esse nisi objectivum in intellectu. Ut tamen superius dixi, hæ quæstiones accipiendæ sunt juxta subjectam materiam, et ideo, suppositis quæ diximus de natura entis rationis, ineptum esset inquirere causam quæ per realem efficientiam illi esse tribuat, sive mediate, sive immediate. Tamen, cum ens rationis non semper sit eo modo quo esse potest, aliquando vero esse incipiat eodem proportionali modo, non est ineptum quærere causam hujus qualiscunque esse talis entis.

Assertio prima.

3. *Causa efficiens entis rationis datur, et quomodo illud attingat.* — Sic ergo dicendum necessario est primo, dari aliquam causam

efficientem, a qua habet ens rationis ut suo modo sit, quanquam efficientia ejus, ut est realis productio, ad illud non terminetur, ut ad terminum effectionis, sed tantum ut ad objectum ipsius termini producti. Probatur, quia quamvis ens rationis non habeat esse reale, habet tamen esse objectivum, quod tamen non semper habet; ergo quod nunc illud habeat, et non antea, in aliquam causam aliquo modo efficientem referendum est; alioqui nulla ratio sufficiens illius qualiscunque varietatis reddi posset. Item illud esse objectivum, quamvis in ipso ente rationis nihil sit, tamen necessario supponit aliquod esse reale, in quo fundetur, vel a cujus denominatione seu habitudine illud esse objectivum quasi resultet; illa ergo causa, quæ efficit tale esse reale, est causa entis rationis. Et hinc facile patet posterior pars conclusionis, nam talis causa per realem efficientem aliquid operatur, ut, verbi gratia, talem cogitationem vel fictionem, quæ in ipso intellectu quippiam reale est; tota vero illa efficientia, ut ad terminum realis productionis terminatur ad formalem conceptum ipsius nentis, et ibi sistit; inde tamen fit, ut illemet conceptus formalis terminetur aliquo modo, ut ad objectum, ad ipsum ens rationis, quod cogitatur aut fingitur. Atque ita tandem ipsum ens rationis habet esse objectivum in intellectu.

Assertio secunda.

4. *Intellectus est causa efficiens entis rationis.* — Dico secundo: intellectus est causa efficiens entium rationis; efficit autem illa, efficiendo solum aliquam cogitationem, vel conceptum suum, ratione cujus dicitur ens rationis habere esse objectivum in intellectu. Hæc satis constat ex præcedenti, et ex ipsa appellatione entis rationis, prout superius explicata est, quia si ens rationis habet esse tantum objectivum in intellectu, ergo illud habet medio aliquo actu intellectus, cui objicitur; ergo per efficientiam illius actus habet illud esse; illa ergo appellatur efficientia ipsius entis rationis lato modo et juxta materiæ capacitatem, ut sæpe diximus. Contra hanc assertionem referri posset opinio, asserens omnem extrinsecam denominationem esse ens rationis, etiam ante omnem intellectus considerationem, de qua statim dicam.

Variæ dubitationes circa assertionem positam.

5. Circa hanc enim assertionem occurrunt multa inquirenda et explicanda. Primum est, quæ sit illa actio vel cogitatio intellectus, per cujus efficientiam dicitur ens rationis resultare, et consequenter an per quemlibet actum mentis resultet in objecto aliquod ens rationis, vel solum per certos ac determinatos actus, et quinam illi sint. Deinde, an conficere hoc modo entia rationis sit proprium intellectus, vel conveniat etiam voluntati, aut etiam sensibus, et in universum potentiis habentibus propria objecta. Denique, an hoc intelligendum tantum sit de intellectu humano, vel etiam per divinum aut Angelicum resultent entia rationis.

Opinio asserens consistere ens rationis in extrinseca denominatione.

6. Est ergo quorumdam opinio, entia rationis nihil aliud esse quam denominationem extrinsecam, qua res cognita denominatur ab actu intellectus secundum aliquam proprietatem, aut conditionem convenientem illi quatenus cognita est, quæ denominatio potest esse multiplex. Prima omnium videtur esse illa, qua dicitur res esse cognita, nam hæc etiam est denominatio extrinseca proveniens ab actu rationis, et non cadit in rem, nisi prout est objective in mente. Deinde sunt denominationes sumptæ ex variis operationibus intellectus, ut ex prima, esse universale, genus, definitum, etc.; ex secunda, affirmari, negari, etc.; ex tertia, esse antecedens, consequens, etc. Nam quod hæc omnia sint entia rationis, communis omnium consensus est; et patet, quia nihil reale est in rebus sic denominatis, et tamen ita concipitur et dicitur, ac si esset aliquid. Item, quia illæ denominationes æque tribuuntur non entibus, nam etiam privatio cognoscitur, affirmatur, negatur, etc. Quod vero hæ denominationes præcise sumantur ab actu intellectus, quo res cognoscitur hoc vel illo modo, probatur, quia ex eo præcise quod intellectus cognoscit rem, dicitur res esse cognita; unde, licet intelligere in ipso intellectu sit vera res illum intrinsece afficiens, tamen in objecto, intelligi est tantum rationis denominatio, atque ita ens rationis. At vero ex quo intellectus cognoscit rem tali modo, verbi gratia, abstracte, denominatur universalis, et sic de aliis. Et hæc sententia sic explicata tribuitur Durando, in 1, dist. 19, q. 5 et 6; an vero ita sentiat, postea videbimus.

7. *Prima illatio ex præmissa opinione.* —

Et juxta hanc sententiam sequitur primo, entia rationis non tantum resultare suo modo in rebus cognitis per intellectum humanum vel creatum, sed etiam per intellectum divinum, quia etiam prout illi objiciuntur, denominantur cognitæ. Quo fere modo Scotus dixit creaturas ex æternitate esse productas a Deo in esse cognito, nam, ut in superioribus sæpe diximus, illud esse, in sententia Scoti, non est reale esse existentiæ, neque esse essentiæ, nam essentia creaturæ non est cognosci, sed est id quod cognoscitur; erit ergo ens rationis. Verum est ipsummet Scotum, in 1, dist. 36, quæst. unica, § *Ad secundum dico,* declarare, quod illud esse non est esse relationis rationis, sed aliud esse diminutum et absolutum, non tamen declarat an sit dicendum reale, vel rationis.

8. *Secunda illatio.* — Secundo sequitur ex prædicta sententia, non solum per intellectum, sed etiam per voluntatem, imo et per visum, et per alios similes actus resultare entia rationis, quia etiam ex illis denominantur objecta secundum aliquod esse, quod in eis nihil est, videlicet, esse volitum, aut esse visum. Unde Scotus pari modo dicit, creaturas produci a Deo in esse volito per voluntatem, ac in esse cognito per intellectum, ut constat ex 2, d. 1, q. 1; et majori ratione per voluntatem humanam omnino extrinsece dicitur res volita et amata, et per visionem visa; est ergo in his omnibus eadem ratio et proportio.

9. Tertio infertur ex dicta sententia, non solum dari entia rationis ex vi horum actuum potentiarum vitalium, sed etiam ex aliis rebus vel habitudinibus rerum posse consurgere, quia in rebus ipsis ante hos actus inveniuntur aliquæ extrinsecæ denominationes, quæ nihil in eis ponunt, et consequenter etiam erunt entia rationis. Hujusmodi est denominatio, qua columna dicitur dextra vel sinistra animali; item illa quæ redundat in objectum ex potentia ut sic, ut esse visibile, vel audibile; denique omnes illæ relationes non mutuæ, quæ ex parte alterius extremi dicuntur esse rationis, aut denominationes extrinsecæ ab aliis extremis. Quin potius, a paritate rationis sequitur, denominationem vestiti a veste, locati a loco, imo et agentis ab actione, esse entia rationis, quia est eadem vel proportionalis ratio. Nam talis denominatio nihil ponit in re denominata; ideo enim extrinseca appellatur; ergo etiam illa ut sic erit ens rationis; quid enim magis in his obstat quam in cæteris?

Non omnis denominatio extrinseca potest dici ens rationis.

10. Hæc igitur corollaria satis, ut opinor, declarant, illam sententiam non posse esse veram quantum ad hanc generalem regulam, quod denominatio extrinseca ut sic constituat ens rationis. Nam si denominatio sumitur a forma reali, hoc ipso in rebus existit, et consequenter non pertinet ad entia rationis. Antecedens patet, quia illa forma habet verum esse reale sine dependentia a ratione, ergo etiam denominatio ab illa proveniens, quamvis extrinseca, realis tamen est, et non est tantum objective in intellectu, aut per negotiationem aut fictionem ejus. Dices: hoc ipso quod est sola denominatio, non potest esse plus quam ens rationis, nam denominatio opus rationis est. Respondetur: si per denominationem quis intelligat impositionem nominis denominativi, illud quidem est opus rationis; sed nunc non agimus de impositione nominum; hoc enim modo etiam denominatio intrinseca, quantum ad impositionem nominis denominativi, est opus rationis; sed agimus de ipsarum rerum unionibus aut habitudinibus, in quibus talia denominativa nomina fundantur, quæ non sunt opera rationis, sed in denominatione intrinseca est realis unio vel identitas, aut aliquid simile; in denominatione autem extrinseca quæ ex rebus ipsis sumitur, est habitudo realis unius rei ad aliam, ex qua provenit ut illa res, ad quam est habitudo, denominetur per modum termini alterius habitudinis. Sub habitudine autem comprehendimus tam relationem prædicamentalem, quam transcendentalem.

Nec denominatio ab actu rationis est semper ens rationis.

11. Quod si illud principium de denominatione extrinseca sumpta ab ente reali, non est universaliter verum, neque etiam applicatum ad actus intellectus, ut directe denominantes objecta cognita, potest esse verum. Quia actus intellectus tam est vera forma realis, sicut aliæ, et in re ipsa habet habitudinem realem et transcendentalem ad objectum, ex qua provenit ut objectum denominetur cognitum. Dices, hoc esse peculiare in denominatione sumpta ab actibus intellectus, quod possit cadere etiam in entia ratio-

nis, et ideo speciali ratione posse appellari ens rationis ; sed hoc non satis est, nam inde solum infertur aliquam denominationem extrinsecam posse extendi ad entia rationis, etiamsi alioqui a forma reali sumatur, non vero e converso hanc denominationem sufficere ad constituendum ens rationis. Quocirca, ut recte notavit Scotus, loco citato, hæ denominationes extrinsecæ possunt fundare aliquod ens vel relationem rationis, si concipiantur tanquam aliquid in re denominata ; ipsæ tamen præcise sumptæ non sunt proprie entia rationis. Tale autem fundamentum non est in ipsa re quæ extrinsece denominatur, sed in alia, a qua denominatur, et inde fit ut id quod concipitur per modum entis in re denominata, sit ens rationis.

12. Sed dici ulterius potest hoc esse peculiare denominationibus sumptis ab actibus intellectus, ut illud esse quod conferunt, tantum sit objective in intellectu, quod est proprium entis rationis, ut supra diximus ; denominationes vero extrinsecæ sumptæ ab aliis rebus aut actibus, etsi in hoc conveniant cum denominationibus intellectus, quod nullum esse reale ponunt in rebus denominatis, in eo tamen differunt, quod non sunt objective tantum in intellectu, neque pendent ab actuali operatione rationis. Sed in hac responsione duplex defectus committitur. Primus est, quia vel solum fit vis in nomine entis rationis, vel admittenda erunt alia genera entium, quæ nec realia sint, nec rationis. Declaratur hoc, quia si ens illud, quod constituitur per denominationem extrinsecam ab actu rationis, habet propriam quamdam rationem entis condistinctam ab ente reali, ergo etiam ens visum, aut ens amatum, ut sic, et in universum ens extrinsece denominatum, habebit quamdam rationem entis condistinctam ab ente reali ; nam est eadem ratio et proportio, ut ostensum est. Si autem fiat vis in nomine entis rationis, quod significare videtur peculiarem dependentiam ab actu rationis, facili negotio multiplicare possumus similia seu proportionalia nomina, ut ens imaginationis, aut sensus, aut voluntatis, etc., quæ omnia erunt condistincta ab ente reali propter dictam similitudinem rationis. Quod si non ad nomen, sed ad rem attendamus, cum in illis omnibus sit idem modus entis, convenient in generali ratione entis rationis, non ut significat peculiarem dependentiam ab actu rationis, sed ut significat ens condistinctum ab ente reali, quod potest dici ens extrinsecæ denominationis.

13. Secundo, deficit illa evasio, quia in rigore falsum est denominationem sumptam ab actu directo intellectus habere tantum esse objective in intellectu, nam proprie potius habet esse formale in intellectu quam objectum. Unde cavenda est æquivocatio, quando agimus de esse cognito, aut aliis similibus denominationibus intellectus. Potest enim vocari esse cognitum, illud esse quod cognoscitur, quodque proprie est objective in intellectu ; vel potest vocari esse cognitum, illudmet esse quod res habere dicitur, ex eo præcise quod cognoscitur, quod ex vi cognitionis directæ non est objective in intellectu, sed potius est formaliter ab actu quo res cognoscitur, objective autem est in cognitione reflexa, qua intellectus cognoscit se cognoscere, vel potius qua cognoscit rem esse cognitam. Et præterea, licet respectu talis cognitionis illud esse sit objective in intellectu, non tamen est tantum objective, quia forma, a qua est illa denominatio, non est tantum objective in mente, sed in re ipsa. Sicut quando intellectus cognoscit rem esse amatam, est quidem illud, esse amatum, objective in intellectu, non tamen hoc est totum esse illius, ut ea ratione dicatur esse tantum objective in intellectu, nam in re ipsa talis actus amoris tendit et terminatur ad talem rem, et hoc ipsum est rem illam esse amatam.

14. Quocirca, si præcise sistamus in denominatione extrinseca proveniente a forma reali, et ab aliqua ejus habitudine non ficta, sed vera, et in re ipsa existente, non existimo pertinere ad ens rationis, sed comprehendi sub latitudine entis realis, saltem ex parte formæ denominantis. Unde, si intellectus nihil aliud cognoscat quam talem formam, verbi gratia, visionem habere intrinsecam habitudinem ad tale objectum et ad illud terminari, et inde tale objectum extrinsece denominari visum, nullum ens rationis concipit, nam omnia illa revera ita sunt in re, sicut cognoscuntur, scilicet, res denominata, forma denominans, et illa qualiscunque unio complens denominationem, quæ potius est realis habitudo. Et quoad hoc eadem est ratio de denominatione sumpta ex actu intellectus, ut directe cognoscentis rem, a quo res dicitur cognita, sine ulla fictione rationis, per solam realem existentiam actus cognoscendi cum reali habitudine ad rem,

quæ denominatur cognita. Quæ omnia magis ex sequentibus constabunt.

Prima assertio ad resolutionem quæstionis.

15. *Ens rationis fit per actum intellectus.* — Dicendum est ergo, ens rationis proprie fieri per illum actum intellectus, quo per modum entis concipitur id, quod in re non habet entitatem. Hæc assertio sumitur ex dictis in sectione prima, et ex omnibus locis D. Thomæ quæ ibi citavimus, et ex causis seu occasionibus quas ibi numeravimus, et in nobis sunt ad confingenda hæc entia rationis. Secundo probatur ex dictis contra præcedentem sententiam, quia si sola denominatio extrinseca non sufficit, nullus alius superest modus explicandi hanc causalitatem entium rationis. Tertio declaratur ex re ipsa, et quasi inductione quadam, nam cæcitas, verbi gratia, (et idem est de simplici negatione), dupliciter concipi potest, primo negative tantum, concipiendo in tali organo non esse potentiam visivam, et tunc nullum insurgit ens rationis, quia nihil concipitur per modum entis, sed solum per modum non entis; inde vero fit, ut ad formandum conceptum simplicem ipsius cæcitatis, intellectus concipiat illam ut affectionem animalis seu organi, sicut etiam apprehendit tenebras ut dispositionem quamdam aeris; tunc ergo concipit aliquid per modum entis; cumque non concipiat ens reale, tunc proprie format tale ens rationis. Simile quid considerare licet in entibus rationis, quæ in extrinsecis denominationibus fundamentum habent, ut est relatio visi, cogniti, etc., nam etiam hæ denominationes possunt esse duplices, scilicet, aut tantum denominationes extrinsecæ, et sic dum intellectus directe cognoscit rem esse visam, quatenus visio existens in oculo ad eam terminatur, per hanc cognitionem nullum ens rationis format aut cognoscit. Alio modo fiunt hæ denominationes respective, quia intellectus noster non satis concipit aliquid ut terminum relationis alterius ad ipsum, quin statim concipiat illud per modum correlativi, et tunc concipitur aliquid per modum entis respectivi in re sic denominata, et quia illud non est ens reale, nec relatio realis, fit consequenter ut sit ens rationis. Atque hoc modo declaravimus rem hanc supra, disp. 6, sect. 6 et 7, et quæ ibi diximus de fabricatione universalis ut sic, applicari possunt ad cæteras relationes rationis, ubi etiam assignavimus modum conciliandi varias opiniones et dicta Doctorum de hujusmodi entibus rationis, et de cognitione per quam fiunt, et juxta ibi dicta posset etiam explicari prima opinio supra tractata. Atque ex dicendis infra in particulari de singulis entibus rationis hæc assertio magis constabit.

Secunda assertio.

16. *Qualis sit actus intellectus quo fabricatur ens rationis.* — Dico secundo: actus intellectus, quo ens rationis consurgit, est aliquo modo comparativus, vel reflexivus, præsertim quando ens rationis fundatur in actu intellectus. Probatur et declaratur, quia ille actus, quo ens rationis suo modo fabricatur et consurgit, natura sua supponit alium conceptum realis entis, ad cujus proportionem seu imitationem concipitur seu formatur ens rationis; ut in privatione, verbi gratia, in tenebris, supponitur aliqua cognitio lucis, ut remotio vel negatio ejus concipiatur per modum oppositæ affectionis. Similiter ut cognoscatur paries visus, supponitur cognitio alicujus visionis terminatæ ad ipsum, et tunc concipi potest in ipso pariete quasi passio quædam in eo proveniens ex visione, quæ circa illum fit. Sic ergo, late loquendo, dici potest fabricatio entis rationis fieri per reflexam cognitionem, extendendo nomen reflexionis ad cognitionem omnem supponentem aliam, et quasi fundatam in illa, quæ, generatim loquendo, proprius comparationis quam reflexionis nomine significatur. Proprie vero reperitur hæc reflexio in respectibus rationis, quos dialectici vocant secundas intentiones, nam in eis præcedit directa operatio intellectus, et deinde superadditur alius actus, quo in subjecto cognito consideratur aliqua conditio per modum alicujus entis in eo existentis, cum revera nihil in re ipsa sit, sed sola denominatio extrinseca. Ut, verbi gratia, prius intellectus concipit Petrum esse album, quæ est directa operatio, per quam intellectus nullum ens rationis fabricatur aut cognoscit, sed solum id quod est in re, quamvis modus ille, quo cognoscit talem rem, scilicet, intellectualiter componendo, unum subjiciendo et aliud prædicando, non sit in re; ille autem modus ex vi illius actus non tribuitur rei cognitæ, nec cognoscitur ut aliquid existens in illa, et ideo nondum pertinet ille actus ad causalitatem entis rationis, nisi remote et fundamentaliter. Postea vero reflectitur intellectus, et considerat or-

dinem illorum extremorum, ut objiciuntur compositioni rationis, et intelligit unum comparari ad aliud per modum subjecti, aliud vero per modum prædicati, et ita concipit ea per modum mutui respectus, quamvis revera in eis talis respectus non sit. Atque ad hunc modum fiunt omnes similes secundæ intentiones per conceptus reflexos supra priores denominationes provenientes ex conceptibus directis, quæ, ut diximus, non pertinent ad propriam rationem entis rationis seu ficti, de quo nunc tractamus. Solum oportet advertere (quod supra etiam notavi tractando de universalibus), hanc reflexionem posse esse multiplicem, nam postquam ntellectus apprehendit per modum entis id quod vere non est ens, potest iterum reflecti, et considerare qualis relatio sit illa quam finxit, et quem terminum habeat, et imilia. Non est ergo necessaria omnis ista eflexio, ut intelligatur fabricatum ens rationis, sed quamprimum concipitur per modum ntis quod vere non est ens, jam intelligitur ibricatum ens rationis. Atque hæc videntur itis de prima interrogatione, et de omnibus uæ in illa insinuantur.

Per solum actum intellectus consurgere proprie ens rationis.

17. *Sensus non efficit entia rationis.* — *pp titus non format entia rationis.* — Hinc iam facile est secundam interrogationem pedire. Dicendum est enim neque in senbus, neque in voluntate aut appetitu forari aut esse aliquo modo propria entia ranis, quia neque sensus neque potentia petitiva habent hanc vim formandi aut ncipiendi per modum entis id quod vere n est ens. Sensus enim non est reflexis, neque inquisitivus quidditatis rei sicut tellectus, ut ea de causa concipiat per odum entium ea quæ entia non sunt, ixime cum ens, ut ens, non sit adæquatum jectum sensus, sicut intellectus. Et quoad hoc eadem est ratio de voluntate, quæ n tendit in ens ut ens, sed ut bonum. Et amvis interdum voluntas humana tendat id quod in re non est bonum, ac si bonum iet, tamen ipsa non fingit tale bonum, sed ponit apprehensum et repræsentatum per llectum; unde etiamsi illud computetur er entia rationis, non est a voluntate facatum, sed ab intellectu. Quanquam autem untas, sicut et sensus, denominet suum ectum, amatum et desideratum, denominatione reali extrinseca per habitudinem sui actus ad tale objectum, tamen ipsa voluntas non ulterius reflectitur vel inquirit quid sit in tali objecto esse amatum vel desideratum, nec in eo fingit relationem rationis, sed hoc spectat ad intellectum. Et quamvis voluntas possit in suo ordine reflecti in suum actum, amando amorem vel desiderium, et possit etiam reflecti in objectum, ut denominatum ab actu ejusdem vel similis voluntatis, scilicet, amando objectum, eo quod ab alio sit amatum, tamen per hanc reflexionem non fingit aliquid per modum entis aut boni, quod in se bonum non sit, sed in unumquodque tendit sicut in se est, vel sicut ab intellectu proponitur. Et ob eamdem causam quamvis voluntas possit tendere in objectum universale, ipsa tamen non fabricatur ipsum universale, sed supponit fabricatum ab intellectu. Et idem est de omnibus objectis, in quæ tendit voluntas propter extrinsecas denominationes vel habitudines, quæ, si per modum relationum concipiantur, revera tantum sunt relationes rationis, ut cum voluntas amat aliquem actum, quia præceptus est; nam esse præceptum, denominatio est extrinseca, quæ si apprehendatur ut aliquid existens in ipsa re præcepta, erit ens rationis; tamen id non fit per voluntatem, sed per intellectum. Ex his ergo satis constat, neque per voluntatem, neque per sensus fieri entia rationis.

18. *Imaginatio an entium rationis effectrix.* — Ab hac tamen generali regula excipi potest imaginatio humana, quæ interdum fingit quædam entia, quæ revera nusquam sunt, vel etiam esse non possunt, componendo illa ex his entibus quæ sub sensum cadunt, ut cum fingit montem aureum, qui non est, licet sit possibilis; eodem tamen modo fingere potest rem impossibilem, ut chymæram. Nam, hoc ipso quod habet vim componendi species simplices, per eas formando idolum, constans ex rebus repræsentatis per simplicia phantasmata, sicut potest componere ea quæ non involvunt repugnantiam, etiamsi de facto non ita inveniantur composita, ita etiam potest fingere compositionem inter ea quæ cohærere repugnat. Unde etiam dialectici dicunt ens imaginabile latius ampliare quam ens possibile. Atque ita sane dicendum est, ea entia rationis, quæ sunt mere impossibilia, et non habent aliud fundamentum in re, præter vim potentiæ componentis quæ in re componi non pos-

sunt, etiam posse fingi per imaginationem; tamen, quia imaginatio humana in hoc participat aliquo modo vim rationis, et fortasse nunquam id facit nisi cooperante ratione, ideo hæc omnia dicuntur entia rationis, et, simpliciter loquendo, etiam hoc munus rationi tribuitur.

Formetne divinus intellectus entia rationis.

19. *Aliquorum sententia.* — Ultimo colligitur ex dictis responsio ad ultimam interrogationem de intellectu divino, an per illum etiam formentur entia rationis. Multis enim videtur non esse denegandum divino intellectui, quia dicit perfectionem in intellectu nostro, et nullam necessario involvit imperfectionem. Nam intelligere omne intelligibile, perfectionis est; hæc autem entia rationis sunt aliquo modo intelligibilia; ergo ad divinam perfectionem pertinet illa etiam intelligere. Rursus ad perfectionem intelligentis pertinet, ut unumquodque cognoscat sicut est, seu quale est; sed hæc entia rationis talia sunt, ut in se non sint vera entia, cogitari tamen possint per modum entium; ergo ad perfectionem intellectus divini pertinet illa comprehendere; nulla igitur imperfectio erit in divino intellectu, quod hæc cognoscat per modum entium, cum entia non sint, sed est imperfectio ipsius objecti, quod talem habet modum entitatis. Et confirmatur, quia necessitas fabricandi hæc entia rationis non provenit semper ex imperfectione intelligentis, sed ex natura et intrinseca necessitate ipsarum rerum cognoscendarum. Hoc patet imprimis in negationibus et privationibus; ideo enim cognoscuntur per modum entium, quia nihil est per se intelligibile nisi ens, et ideo illa quatenus non entia sunt, non habent intelligibilitatem, ideoque ut intelligi possint, oportet ut per modum entium concipiantur; hæc autem ratio communis est omni intellectui, et non fundatur in imperfectione intelligentis, sed in ipsa natura objecti intelligibilis. Nam sicut ens est objectum adæquatum intellectus humani, est etiam suo modo adæquatum objectum intellectus divini, loquendo de objecto terminativo, sive primario, sive secundario; ergo etiam intellectus divinus non potest aliquid concipere nisi per modum entis; ergo etiam hoc modo concipiet negationes et privationes. Rursum de relationibus rationis hoc patet, quia etiam intellectus divinus concipit ut ratione distincta, ea quæ in re distincta non sunt; cognoscit enim Verbum divinum procedere per intellectum, et non per voluntatem, et Spiritum Sanctum procedere per voluntatem, et non per intellectum; et similiter concipit hominem creari per ideam hominis, et non per ideam leonis, et e converso, et sic de aliis. Atque huic sententiæ favent multi Theologi, qui, tractantes de ideis divinis, vel de relationibus, aut attributis, Deo attribuunt tum respectus rationis, tum etiam distinctiones rationis per comparationem ejusdem rei ad diversas, ut videre licet apud D. Thomam, 1 p., quæst. 19, a. 2, ad 2 et 3, 1 contr. Gent., c. 18, et alios Theologos, in 1, dist. 35 et 36.

20. *Opposita sententia.*—Nihilominus aliunde videtur repugnare perfectioni divini intellectus, ut per illum formentur entia rationis, quia ens rationis non formatur nisi concipiendo per modum entis id quod ens non est; at vero hoc provenit ex imperfectione intellectus, et repugnat perfectioni divinæ cognitionis, nam hæc in eo posita est, quod unumquodque clarissime cognoscit sicut est; ergo fieri non potest ut per divinum intellectum entia rationis formentur. Et confirmatur, nam fieri non potest ut intellectus divinus concipiat spiritualia instar corporalium, quia ille est imperfectus modus cognoscendi, sed ad perfectionem ejus pertinet ut ita intueatur spiritualia sicut sunt, et non aliter; ergo, pari ratione, fieri non potest ut intellectus divinus concipiat ut distincta, quæ in re distincta non sunt, quia etiam hic est imperfectus et alienus modus cognoscendi; ergo distinctio rationis non potest fieri per divinum intellectum; ergo, pari ratione, nulla alia relatio rationis potest per intellectum divinum fieri. Est enim eadem seu proportionalis ratio, quia non potest Deus intelligere ut relata, quæ relata non sunt, quia etiam ille modus concipiendi non esset proprius, nec per illum conciperentur res ut sunt. Ac denique ob eamdem rationem non concipit Deus negationes aut privationes per modum entium positivorum, quia conciperet illa extraneo modo, et non qualia sunt; ergo nullum genus entis rationis per divinum intellectum formari potest.

21. Unde falsum esse videtur, quod in argumentis contrariis assumitur, scilicet, formationem entium rationis non provenire ex imperfecto modo cognoscendi, aut necessariam esse ex vi objecti intellectus; nam omnis conceptio rei, quæ aliter se habet ex par

te objecti aut modi repræsentandi, quam res cognita se habeat, in se est imperfecta, et non habet illam conditionem ex vi objecti, sed ex parte cognoscentis. Dico autem, *ex parte objecti, et in modo repræsentandi*, quia ex parte cognoscentis, et actus, seu entitatis ejus, fieri potest ut res aliter formetur in intelligente quam sit in se, ob majorem perfectionem cognoscentis. Sic enim cognoscimus materialia immaterialiter, et Deus cognoscit composita simplicissime, et mutabilia immutabiliter, et potentialia per purissimum actum, quia hæc omnia solum dicunt perfectionem in illo esse, quo cognitio perficitur. At vero quoad repræsentationem objecti, pertinet ad perfectionem cognitionis, ut ita repræsentet illud sicut est, et omnis cognitio quæ recedit ab hac proprietate non potest id habere ex perfectione cognitionis, sed ex aliqua imperfectione vel limitatione adjuncta, quia perfectio cognitionis consistit in adæquatione ad rem cognitam, et consequenter in repræsentatione ejus sicut in se est. Atque hinc fit ut, ex vi objecti intellectus, etiam terminativi, nunquam sit necessarius alius modus cognitionis, nam potius ipsum objectum postulat cognosci sicut est.

22. Et discurrendo per singula objecta seu entia rationis, id facile constare potest, nam ens absolutum, quantum in ipso est, non postulat cognosci per modum relativi; quamvis enim duæ res nobis videantur inter se connexæ, si tamen revera non sunt relatæ, perfectius cognoscentur prout in se sunt, et cum ea connexione quam vere habent sine ulla relatione vera vel conficta, quam si modo relativo, qui eis extraneus est, cognoscantur. Et simili ratione, ens respectivum non postulat cognosci per modum absoluti, neque ens positivum per modum negativi, quantum est in se, neque e converso negatio per modum positivi. Quanquam hoc ultimum difficilius existimatur, eo quod negatio nihil habeat entitatis quæ per cognitionem repræsentari possit, nisi per modum entis fingatur. Sed est considerandum, perfectam cognitionem negationis non consistere in hoc quod ipsa directe et per modum entis repræsentetur, sed in hoc quod, cognoscendo clarissime entia positiva, in eis cognoscatur unum non esse aliud, vel non habere aliud, seu hoc non esse unitum illi, absque illa directa repræsentatione ipsius negationis vel privationis. Et hoc modo perfectissime cognoscit Deus negationes ipsas, non quidem sine positivo actu et judicio, quo Deus, intuendo duas res, simplicissime simul intuetur unam non esse aliam, et non esse conjunctam alteri, aut etiam non posse illi uniri; sed quia præter hunc actum Deus non habet alium ratione distinctum, quo apprehendat ipsam negationem per modum entis positivi; hic enim conceptus neque Deo est necessarius, neque ad perfectionem spectat. Quod autem Deus dicitur cognoscere ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt, non ideo dicitur quia ad cognoscenda ea quæ non sunt, seu negationes entium, necesse sit Deum cognoscere negationem per modum entis positivi, sed quia tam clare et distincte cognoscit ea quæ sunt, sicut ea quæ non sunt, cognoscendo et judicando de unoquoque id quod est vel non est. Et præterea, quia Deus non accipit cognitionem a rebus, neque, ut eas cognoscat, pendet ex existentia illarum, sed æque cognoscit possibilia sicut existentia, et futura sicut præsentia, unumquodque tamen ita cognoscendo esse sicut est, vel non esse sicut non est.

23. *Ultima sententia probatur.—Deus perfectissime cognoscit entia rationis.* — Hæc posterior sententia vera mihi videtur, et maxime consentanea divinæ perfectioni. Solum addendum occurrit, quanquam Deus per se et immediate non intelligat formando entia rationis, nihilominus tamen perfectissime cognoscere ipsa entia rationis, et ea ratione dici posse hujusmodi entia habere aliquod esse ex vi divinæ cognitionis. Quia esse eorum est esse objective in intellectu; si autem a Deo cognoscuntur, sunt objective in intellectu divino; ergo habent esse sibi proportionatum ex vi divinæ intellectionis. Quod autem hæc entia perfecte cognoscantur a Deo, dubitari non potest, ob rationes priori loco positas, quæ hoc saltem probant, et non aliud. Declararique potest, quia Deus comprehendit omnes actiones humanæ imaginationis vel rationis; ergo comprehendit omnes fictiones formales (ut ita dicam) quæ in his potentiis esse possunt; ergo etiam cognoscit fictiones objectivas quæ illis actibus mentis correspondent seu objiciuntur, atque ita cognoscit omnia entia rationis, quæ per operationes harum potentiarum quovis modo insurgere possunt.

24. Dicere tamen potest aliquis, licet Deus ita cognoscat entia rationis, id non satis esse ut illa dicantur actu esse eo modo quo esse possunt, sed solum ut dicantur esse possibi-

lia, vel potius imaginabilia, seu fingibilia per humanam mentem. Respondetur, non esse contendendum, si alicui hic modus loquendi magis placeat, nam erit contentio de nomine, potius quam de re, et talis loquendi modus non est improbabilis, nam cum hæc entia tantum sint ficta, tunc proprio et peculiari modo dicuntur actu esse, quando actu finguntur; non finguntur autem per intellectum divinum, sed cognoscuntur ut fingibilia per humanum intellectum, et sub ea ratione merito dici possunt nondum actu esse. Quanquam si latius loquamur de quolibet esse objectivo illorum, sicut actu cognoscuntur per intellectum divinum, ita etiam dici possunt actu esse.

25. *Angelus et Beatus an forment entia rationis.* — Ex his autem quæ diximus de intellectu divino et humano, ferendum est judicium de intellectu Angelico, vel de quocunque creato, perfecto et superiori modo intelligente, ut est intellectus videntis Deum, ut sic. Nam quatenus perfecte cognoscunt res prout in se sunt, vel in seipsis, non formant entia rationis. Intellectus vero Angelicus, si quæ fortasse intelligit imperfecto modo, et per alienas species aut conceptus, potest aliqua entia rationis formare; ut cognoscendo Deum naturali cognitione, potest illum cognoscere per aliquam habitudinem ad creaturas, et distinctionem rationis in illo formare. Sed hujus rei rationem et expositionem Theologis remittimus, quia supponit perfectam intelligentiam circa modum cognoscendi Angelorum.

SECTIO III.

An recte dividatur ens rationis in negationem, privationem et relationem.

1. Divisio hæc satis vulgaris est, habetque fundamentum in Aristotele, 4 Metaph., in principio, ubi negationes et privationes ponit inter entia, cum tamen revera non entia sint; unde solum ponit ea sic numerare, quia entia rationis sunt. Atque ita postea, lib. 5, c. 7, declarat, esse talium entium solum esse secundum prædicationem veram, atque adeo per intellectum, atque eodem libro, cap. 15, insinuat relationes rationis. Sumitur etiam illa divisio ex D. Thoma, quæst. 21 de Verit., art. 1, in 1, dist. 2, q. 1, a. 3, et dist. 19, q. 1, a. 1, et omnes recentiores eadem distinctione utuntur.

Difficultates circa divisionem positam.

2. Habet tantum nonnullam difficultatem, tum in sufficientia, tum etiam in distinctione horum membrorum sub hujusmodi diviso. Et de priori quidem parte dicemus sectione sequenti. Quoad alteram vero partem, ratio dubitandi breviter esse potest, quia negationes et privationes immerito numerari videntur inter entia rationis, quia non sunt aliquid mente confictum, sed vere rebus ipsis conveniunt, nam in re ipsa aer est tenebrosus et carens lumine, et homo est non albus, si sit niger. Quod si hæc dicantur esse entia rationis quatenus per modum entis finguntur, hoc modo omnia entia rationis erunt negationes quædam, quia omnia sunt non entia realia et vera, et hanc negationem intrinsece includunt. Aliunde etiam non apparet cur negatio et privatio ut diversa entia rationis numerentur, quia si considerentur formaliter, et quoad carentiam seu fictionem entitatis, non habent diversitatem; quod autem differant ex habitudine seu connotatione subjecti aut potentiæ receptivæ, sub ea consideratione non differunt in aliqua entitate rationis, sed quasi extrinsece in entitate reali seu in habitudine ad ens reale. Denique etiam negatio et privatio non concipiuntur ut entia rationis sine habitudine ad aliud; non ergo recte distinguuntur a relatione rationis. Antecedens patet, quia privatio, alicujus est privatio.

Explicatur et probatur divisio.

3. Nihilominus dicta divisio recte tradita est. Non est enim dubium quin illa tria membra concepta per modum entium sint entia rationis, et non rei. Quod de relationibus rationis suppono ex dictis supra de prædicamento Ad aliquid, ubi ostendimus quasdam esse relationes reales, et alias rationis, et has posteriores diximus non habere in re verum esse ad aliud, sed cogitari ut habentes esse ad aliud. Igitur esse talium relationum non est esse rei, sed est esse quod cogitatione fingitur; est ergo esse rationis. Rursus negatio ex se non dicit aliquid rei, cum illud simpliciter removeat. De privatione vero supponendum est pro tota hac materia, interdum vocari ab Aristotele privationem, formam minus perfectam comparatione perfectioris formæ sibi oppositæ, ut nigredo, comparatione albedinis; tamen illa non est vera privatio, sed forma positiva, unde non perti-

net ad hanc divisionem. Propria ergo privatio dicitur carentia formæ in subjecto apto, 5 Metaphysic., capite vigesimo secundo, lib. 10, c. 7, unde ex se ac formaliter etiam est remotio ac non ens, ut docet etiam Aristoteles, 1 Phys., cap. 8. Sic igitur tam negatio quam privatio, si considerentur præcise quatenus non entia sunt, ut sic, nec sunt entia realia, nec rationis, quia non sunt entia, nec considerantur ut entia, sed ut non entia, et hoc modo non sunt aliquid fictum, et dicuntur convenire rebus ipsis, non ponendo in eis aliquid, sed tollendo, ut ex D. Thoma notavit Cajetanus, 1 p., q. 48, articulo 2, ubi D. Thomas idem sentit, et q. 1 de Malo, art. 2; Capreolus, in 2, dist. 34, quæst. 2, ad 1; Ferrar., 3 contr. Gent., capite 19; Soncinas, 10 Metaph., quæst. 15. Et sic dicimus dari in rebus privationes, ut cæcitatem in oculo, tenebras in aere, malum in actionibus humanis; sicque Aristoteles posuit privationem principium generationis naturalis.

4. Ex hac autem negatione seu remotione entitatis, et ex modo quo noster intellectus illam attribuit rebus, non solum negando, sed etiam affirmando, fit ut hæc non solum concipiantur a nobis pure negative, sed etiam per modum entis positivi; sub qua consideratione habent rationem entis, non rei, sed rationis, ut recte D. Thomas notavit, 4 Metaph., cap. 2, ubi Aristoteles idem sentit. Primum patet, tum quia in hac affirmatione, Homo est cæcus, virtute includitur prædicatio entis; nam verbum *est* includit participium entis; tum etiam quia noster intellectus non concipit aliquid ut in rebus existens, nisi concipiat illud per modum entis. Secundum autem patet, quia in hoc modo conceptionis aut affirmationis non admiscetur falsitas vel deceptio; nam hujusmodi locutiones omnino veræ sunt; unde et in Scriptura sacra reperiuntur, Genes. 1: *Et tenebræ erant super faciem abyssi*, et Joan. 9: *Erat cæcus a nativitate*. Ergo non attribuitur hoc ens, ut ponens aliquam entitatem in re; ergo ut ens rationis tantum, quia, scilicet, id quod in re est sola carentia, concipitur et attribuitur subjecto, ut aliquid in illo existens; in quo est quidem extraneus et improprius modus concipiendi et prædicandi, non tamen falsitas. Sic igitur constat tria membra sub ente rationis comprehendi.

Discrimen inter relationem rationis, et alia duo membra.

5. Quod vero relatio sit in illo ordine et latitudine diversum ens rationis ab aliis duobus, constat primo ex diversitate fundamenti; nam fundamentum, quod habet intellectus ad concipiendam relationem rationis, non est negatio aliqua vel remotio entitatis, sed potius est aliqua positiva entitas, quæ a nobis non perfecte concipitur nisi per modum respectus. Dices: ad concipiendum respectum rationis, semper supponitur in re carentia respectus realis; nam si interveniret respectus realis, non fingeretur relatio rationis. Respondetur: verum est supponi hujusmodi carentiam seu negationem tanquam conditionem necessariam, non tamen ut proprium fundamentum hujusmodi relationis. Unde relatio rationis non fingitur ad concipiendam ipsam negationem seu carentiam relationis per modum entis positivi, sed ad concipiendum aliquid aliud, quod in re positivum est, et absolutum, ita tamen connexum cum alio, ut ea ratione per modum respectivi a nobis concipiatur.

6. Atque hinc colligitur ulterius propria et formalis differentia inter respectum rationis, et alia duo membra, quod relatio rationis formaliter dat denominationem respectivam secundum rationem, et per eam nos explicamus aliquid positivum in re, præsertim quando talis relatio habet in re ipsa aliquod fundamentum, saltem remotum. Quod ideo adverto, quia interdum fundatur tantum in modo nostro concipiendi, et tunc fieri potest ut per eam solum explicetur aliqua negatio ex parte rei, ut patet de relatione rationis identitatis ejusdem ad seipsum. Hoc tamen est quasi per accidens ad denominationem relativam, quam confert relatio rationis ut sic. At vero negatio et privatio ex suo genere denominant per modum absoluti et positivi secundum rationem, quamvis per eam denominationem solam carentiam nos declaremus, ut denominamus aerem tenebrosum, quasi affectum quadam dispositione absoluta lumini opposita, per quam hanc carentiam luminis declaramus.

7. Nec refert quod privatio per positivum cognoscatur et definiatur ad modum relationis, tum quia illud magis provenit ex ipso fundamento negativo, quod in re supponitur, quam ex modo concipiendi tale ens rationis per modum positivi; tum etiam quia ille

modus habitudinis privationis ad habitum, eo modo quo in privatione esse aut concipi potest, non est per modum relationis secundum esse, sed secundum dici, sicut unum contrariorum per aliud cognoscitur. Unde fit ut dari possit privatio relationis realis, quæ non concipitur per modum relationis, quamvis sine termino cognosci non possit. Ut, verbi gratia, esse orphanum, privatio quædam est, quæ immediate videtur privare relatione filiationis, quæ tollitur per mortem patris, et ideo illa privatio intelligi satis non potest sine patre, et tamen non concipitur per modum relationis, sed potius per modum cujusdam absolutæ affectionis, quæ manet in uno extremo, ablato alio; nam, hoc ipso quod per illum modum concipiendi declaramus privationem relationis, concipimus illam per modum absoluti, et non respectivi.

Differentia inter negationem et privationem.

8. Denique, quod spectat ad distinctionem inter alia duo membra, scilicet, privationem et negationem, non est dubium quin aliquo modo sint distincta; nam privatio dicit carentiam in subjecto apto nato, negatio vero dicit carentiam in subjecto absolute et simpliciter. An vero differentia sit essentialis seu formalis, necne, quæstio est parvi momenti, quam in sect. 5 expediemus commodius. Nunc solum adverto, ex D. Thoma, quæst. 3 de Malo, art. 7, negationem dupliciter sumi posse : primo in communi, et sic proprie et adæquate condistingui a relatione rationis, et ulterius dividi in privationem proprie dictam, et in negationem pressius sumptam, prout dicit carentiam in subjecto non apto, seu inepto; et hic est secundus modus, quo sumi solet negatio. Atque ita illa trimembris divisio, quam tractamus, duas bimembres continet : prima est entis rationis in positivum, quod est ad aliquid, et negativum. Et hæc prima divisio est in membra essentialiter diversa, eo, videlicet, modo quo in his entibus potest cogitari essentialis constitutio aut diversitas.

9. *Dubiolo satisfit.* — Potest tamen de hac divisione dubitari, an sit univoca, an analoga; et si est univoca, an sit generis in species, vel qualis sit; sed hæc, quæ parvi momenti sunt, legentis disputationi et cogitationi relinquo. Mihi quidem videtur esse univoca, quia nulla est sufficiens ratio analogiæ; videtur etiam esse generis in species, nam hi respectus possunt etiam entibus rationis attribui; et in eis cogitari potest compositio ex genere et differentia, ut ex dialectica suppono. Et in præsenti etiam potest ille conceptus entis rationis ita abstrahi, ut in suo ordine concipiatur tanquam quid completum, et habens differentias extra sui rationem. Altera divisio, vel potius subdivisio est entis rationis negativi in communi, in negationem stricte sumptam, et privationem; quam in duabus sectionibus sequentibus commodius declarabimus.

SECTIO IV.

Utrum ens rationis sufficienter dividatur in negationem, privationem et relationem.

1. Ratio dubitandi est, quia ens rationis proportionaliter dividi potest per omnia prædicamenta; ergo non satis comprehenditur in illis tribus membris. Antecedens patet, quia discurrendo per omnia prædicamenta, in singulis confinguntur aliqua entia rationis per proportionem ad realia, quæ totidem prædicamenta rationis proportionaliter possunt constituere. Ut in substantia concipitur chymæra, aut similia monstra rationis, quæ per modum substantiæ concipiuntur; non enim finguntur ut adjacentia aliis, sed ut entia per se ficta. In quantitate videtur esse imprimis spatium imaginarium, quod per modum cujusdam extensionis nos concipimus; quantitas etiam illa, quam in chymæra, verbi gratia, concipimus, ens rationis est. Rursus in qualitate videtur esse magna latitudo entium rationis; nam famam, verbi gratia, et honorem concipimus, ut dispositionem convenientem personæ honoratæ, seu bonæ famæ, cum tamen in illa tantum sit ens rationis. Item dominium humanum, vel jurisdictio, concipiuntur ut potestates quædam, quæ propterea appellari solent potentiæ morales; tamen sunt entia rationis. Deinde sicut fingimus chymæram, ita in illa fingere possumus figuram propriam ejus, quæ ut sic etiam erit quædam qualitas rationis. Et fere ad hunc modum possunt in chymæra reliqua prædicamenta per modum entium rationis confingi, ut si quis in ea excogitet proprias actiones vel passiones, seu modos, et proprium Ubi, et similia. Et præterea specialiter actio, si concipiatur ut forma absoluta inhærens agenti, est quoddam ens rationis, non per modum relationis, sed per modum actionis; et e converso denominationes visi, cogniti, amati, et similes, si concipiantur ut aliquid in re denominata, concipiuntur per modum cujusdam pas

sionis, et ut sic sunt entia rationis. Item in prædicamento Quando, concipimus extensionem imaginariam, vel denominationem ab extrinseco tempore ut mensurante, ac si esset quippiam in re denominata, et idem est de cæteris prædicamentis. Ergo non recte coarctatur partitio entium rationis ad illa tria membra. In contrarium vero est, quia nisi illa divisio sufficiens sit, non erit convenienter data, quod erit contra communem sententiam.

Prior modus explicandi sufficientiam divisionis.

2. Duo possunt esse modi explicandi dictam divisionem. Prior est, ut illa divisio non intelligatur dari de ente rationis in tota sua latitudine sumpto, sed tantum de illo, quod in re habet aliquod fundamentum. Ut enim notavit D. Thomas, in 1, d. 2, quæst. 1, art. 3, et d. 19, quæst. 5, art. 1, quædam sunt entia rationis, quæ habent in rebus fundamentum, licet a ratione habeant complementum, ut ratio universalis seu generis, et aliæ similes, et hujusmodi etiam sunt negationes et privationes, ut facile potest ex dictis in superioribus sectionibus intelligi. Alia vero sunt entia rationis omnino ficta per intellectum sine fundamento in re, ut chymæra. Divisum ergo illius divisionis esse potest ens rationis, quod in re habet fundamentum. Et ratio reddi potest, quia hujusmodi ens rationis aliquo modo deservit ad scientias, et cognitiones rerum prout in hominibus esse possunt, et ita potest sub scientiam et doctrinam cadere, unde, quia illa divisio doctrinalis est, de illo tantum ente rationis merito traditur; nam aliud ens rationis mere fictum, est omnino per accidens, et in infinitum multiplicari potest. Sic igitur nullum ens rationis, quod in re habeat fundamentum, fingitur per modum substantiæ, sed per modum adjacentis alicui in quo fundatur; omne enim ens rationis, quod fingitur per modum substantiæ, est mere fictum, et sine fundamento; unde mirum non est, quod in illa divisione non comprehendatur; unde etiam fit ut omnia entia rationis, quæ per modum accidentis in tali ficta substantia concipiuntur, ab hac etiam divisione excludantur, quia etiam sunt mere ficta, et sine fundamento. Ac denique juxta hanc interpretationem concedi poterit, entia rationis, quæ mere ficta sunt, vagari per omnia prædicamenta, seu ad eorum imitationem posse confingi; secus vero esse de iis quæ in re habent fundamentum.

3. *Expenditur prædicta sufficientiæ ratio.* — Sed juxta hanc sententiam adhuc superest exponendum, cur illa entia rationis, quæ in re habent fundamentum, et per modum accidentium finguntur, non possint saltem per plura prædicamenta accidentium multiplicari. Ut enim in præcedenti sectione dicebam, ens rationis, quod dividitur in negationem, relationem et privationem, virtute prius dividitur in ens positivum et negativum; ut ergo illa divisio sit adæquata, oportet ut omne ens rationis positivum sit etiam relativum; hujus ergo rei rationem investigamus; nam discursus in principio factus videtur ostendere plura esse entia rationis habentia in re fundamentum, quæ excogitantur ad modum aliorum prædicamentorum, præsertim qualitatis seu potentiæ, et actionis, et passionis.

4. Solet autem hujus rei ratio reddi ex proprio constitutivo relationis ut sic, quod est esse ad aliud. Nam hic modus, seu quasi differentia præcise sumpta, scilicet, *ad ut ad*, ex se non ponit aliquid inhærens rei quæ refertur; accidentia vero absoluta secundum proprias rationes dicunt aliquid inhærens. Et hinc est, ut ens rationis, quod ut positivum accidens cogitatur, semper concipiatur per modum relativi, et non per modum absoluti, quia ipsum esse ad aliud, cum ex se non dicat inhærere, cogitari potest ut affixum seu quasi adjunctum per rationem, non tamen potest cogitari ut quid absolutum et inhærens, quia inhærere ex proprio conceptu intrinseco dicit aliquid reale.

5. Quæ ratio videtur habere fundamentum in D. Thoma, 1 part., quæst. 28, art. 1. Eam, tamen recte intelligere et declarare oportet; habet enim difficultatem, quoad omnes suas partes. Prima, quia esse ad aliud, vere ac proprie sumptum, quippiam reale est et inhærens, ut supra diximus, et hoc non obstante, per rationem excogitatur esse ad, non verum, sed fictum; ergo idem dici poterit de esse in, etiam absoluto. Secundo, quia non omnia prædicamenta absolutorum accidentium dicunt veram inhærentiam, sed quædam dicunt adjacentiam extrinsecam, ut supra visum est; ergo ex hac parte etiam habent fundamentum ut secundum rationem fingantur. Quod vero Cajetanus ibi, et alii sentiunt, esse ad, ut sic, abstrahere a reali et rationis, ut in hoc fundent dictam rationem, supra a nobis improbatum est.

6. Quocirca illa ratio in hoc sensu videtur sumenda, quod nimirum, quia relatio secundum propriam et peculiarem rationem includit habitudinem non solum ad subjectum, sed etiam ad terminum, potest intellectus hanc posteriorem rationem præcise considerare, non considerando aliam expresse, etiam si in re ipsa includatur in vero esse ad, quæ præcisio et consideratio satis est, ut intellectus possit concipere et comparare aliquid per modum respicientis aliud, etiamsi in illo vere non sit talis respectus; atque ita est in relativis peculiaris ratio, ob quam possint entia rationis positiva concipi per modum relationum; hæc autem ratio non reperitur in prædicamentis absolutis, nisi fortasse quatenus includunt aliquem transcendentalem respectum; nam sub ea ratione jam sunt quodammodo ad aliud. Si vero aliqua entia rationis excogitantur per modum relationum, hoc ipso finguntur ad instar relationum prædicamentalium, et non transcendentalium, quia sunt illi respectus adventitii per extrinsecam conceptionem intellectus, et non concipiuntur ut intrinsece pertinentes ad constitutionem alicujus entis, quod est de ratione respectus transcendentalis. At vero in accidente absoluto, quatenus absolutum est, nullum est fundamentum ad cogitandum aliquod ens rationis positivum illi proportionatum, sive tale accidens sit inhærens, sive adjacens; nam in tota hac amplitudine sumendum est accidens absolutum in prædicta ratione, et verbum ipsum inhærendi interdum in ea lata significatione sumi solet. Atque hæc ratio sic exposita magis declarabitur discurrendo per singula exempla superius posita.

Satisfit difficultatibus initio positis.

7. *Spatium imaginarium quale ens rationis.* — Primum erat de spatio imaginario, quod ad modum dimensionum concipimus. At, licet verum sit hujusmodi spatium sic conceptum, esse ens rationis, comprehenditur tamen sub negatione vel privatione late sumpta, quia spatium illud, seclusis dimensionibus, negativum quid est; nos vero ad illud declarandum, ita illud concipimus, et de illo loquimur, ac si esset quid positivum, et in hoc consistit ens rationis, quod est negatio vel privatio, ut dictum est. Hinc vero recte concludi potest, entia rationis, quæ sunt negationes vel privationes, revocari posse ad diversa prædicamenta, juxta exigentiam formarum, quibus tales negationes opponuntur. Ut est etiam in exemplo illo de successione imaginaria, quam concipimus secluso tempore reali, de qua eadem ratio est quæ de spatio imaginario.

8. Aliud exemplum erat de quibusdam denominationibus pertinentibus ad genus qualitatis, ut sunt illæ quæ sumuntur a fama vel honore, quæ prout habentur in humana existimatione, et censentur aliqua bona, non sunt propria entia rationis, sed denominationes extrinsecæ a formis realibus existentibus in aliis, et sic honor dicitur esse in honorante, et fama esse clara notitia cum laude. Si vero hinc sumatur occasio fingendi aliquod ens rationis in honorato, illud non est nisi per modum relationis objecti cogniti, vel alio modo significati seu repræsentati, sicut paulo inferius dicemus de objecto viso vel cognito. Aliud exemplum erat de morali potestate dominii vel jurisdictionis, et hæc etiam concipitur a nobis per modum cujusdam relationis superioris; nam ad concipiendam hanc potestatem, non fingimus aut cogitamus aliquid per modum qualitatis superadditum ei cui talis potestas datur, sed solum concipimus illi addi respectum superioris fundatum in aliqua extrinseca denominatione proveniente ex voluntate alterius.

9. Præterea addebatur exemplum de actione et passione, de quibus diversa est ratio. Nam actio si sit immanens, non concipitur in agente ut aliquid rationis, sed ut aliquid rei; si vero sit transiens, aut agens tale est ut inde in illo resultet relatio realis, et tunc etiam non potest inde concipi in agente aliquid rationis, sed solum aliquid rei; si tamen tale sit agens, ut in eo non consurgat relatio realis, sic ex tali actione potest concipi in agente aliquid rationis; illud tamen non est nisi relatio quædam, quia actio transiens, ut sic, non potest concipi in agente nisi per modum relationis, quia repugnat propriæ rationi ejus concipi in illo per modum actionis. At vero passio si propria ac vera sit, semper dicit in passo aliquid rei, et non rationis tantum, sive consideretur secundum propriam rationem passionis, sive secundum relationem prædicamentalem inde resultantem. Si vero consideretur aliquid per modum passionis, quod vera passio non sit secundum rem, sed solum secundum modum concipiendi et denominandi, ut esse visum, amatum, et similia, sic quidem aut denominatio est extrinseca

et realis, aut si concipiatur quasi intrinseca et rationis, tantum est relativa, quia revera non est denominatio passi ut sic, sed objecti ut terminantis actum potentiæ et relati ad illum, eo quod aliud referatur ad ipsum. Quia in objecto aut termino ut sic denominato non potest aliquid concipi absolutum omnino ab actu vel motu denominante, et ideo necessario concipitur per modum respectus. Quod etiam colligi potest ex doctrina de relativis non mutuis data ab Aristotele, 5 Metaph., c. 15, quod, nimirum, concipiuntur et denominantur ut correlata ad alia, eo quod alia referuntur ad ipsa. Et hoc ipsum dicendum est de omni denominatione rationis fundata in aliqua reali denominatione extrinseca; semper enim talis denominatio respectiva est in ordine ad formam denominantem; unde si non sumitur ex relatione reali, sumenda erit ex relatione rationis. Ita ergo constat omnem denominationem rationis, quæ fit per modum positivæ formæ, et non ad concipiendam vel declarandam aliquam privationem vel negationem, fieri per modum relationis.

Alter modus explicandi sufficientiam.

10. Atque hæc quidem interpretatio hujus divisionis satis accommodata est, et sufficienter rem declarat. Addere vero possumus modum alium, quo illa divisio adæquata sit de toto ente rationis, comprehendendo sub negatione entia ficta et impossibilia, sive per modum substantiæ, sive per modum accidentis fingantur. Cum enim hujusmodi entia ficta simpliciter sint non entia, merito sub negatione comprehenduntur; imo interdum ad explicandum quasi per simplicem conceptum complexam et impossibilem negationem, hujusmodi entia impossibilia finguntur. Ut quia impossibile est equum esse leonem, ideo illud ens, quod concipitur per modum equi et leonis simul, dicimus esse fictum, et chymæram vel aliquid simile nominamus; et ad eumdem modum, ut explicemus hanc negationem esse necessariam, Bos non potest volare, apprehendimus bovem volantem, ut quid impossibile et ens rationis. Et hic videtur esse communior sensus hujus divisionis, quod, nimirum, hæc omnia sub negatione comprehendantur; hoc etiam modo, adjunctis aliis quæ in priori interpretatione diximus, facile constat divisionem sufficientem esse, et illi non repugnare, quod per omnia prædicamenta possint entia rationis fingi, nam reliqua omnia, præter relationes, per modum privationum aut negationum confinguntur.

SECTIO V.

In quo conveniant aut differant negatio et privatio quatenus entia rationis sunt.

1. De negatione et privatione agere possumus, vel solum quatenus removent formam seu entitatem positivam, vel quatenus entia rationis sunt; has enim duas rationes superius distinximus, et secundum eas diversæ etiam sunt considerationes negationum et privationum.

Comparantur negatio et privatio, ut in rebus sunt.

2. Nam, ut supra insinuavi, in negatione (et idem est proportionaliter de privatione, ut remotio est), si vera sit negatio, nulla est fictio intellectus; sed dum intellectus concipit præcise hominem non esse equum, illud vere concipit quod in re est, eo modo quo esse potest, scilicet, vel positive ac fundamentaliter in entitatibus extremorum, vel remotive tantum secundum propriam rationem negationis, quia vere et a parte rei unum non est aliud, etiamsi ab homine non consideretur, nec cognoscatur. Dixi autem, *si vera sit negatio,* quia si negatio falsa sit, ut si quis concipiat hominem, qui non sit animal, tunc illa negatio etiam sub ratione negationis est mere conficta per intellectum, solumque habet esse objective in illo, et ideo est ens rationis, vel potius negatio rationis, nam illa etiam negatio præcise concepta in ratione negationis non apprehenditur per modum entis, sed potius per modum non entis, et ita est quædam negatio per rationem conficta. Aliæ vero negationes, quæ veræ sunt, dici possunt negationes aut privationes reales, quatenus vere removent formas aut naturas reales, et ideo non est in eis quærenda vera essentia accidentalis vel substantialis, quia non dicuntur esse in rebus, ponendo aliquid in illis, sed negative, seu removendo aliquid ab illis. Sunt autem privatio et negatio entia rationis, quatenus per modum entis concipiuntur, ut supra declaratum est.

Privatio et negatio, ut in rebus sunt, in quibus conveniant.

3. *Prima convenientia.—Secunda.*—Omissis autem falsis seu fictis negationibus, quia nec ad præsentem considerationem referunt,

nec novam expositionem requirunt, præter ea quæ de falsitate dicta sunt in disp. 9, vera et realis negatio, et privatio, in hoc imprimis conveniunt, quod utraque, quantum ad id, quod dicit de formali, vel, ut aiunt, in recto, in sola remotione consistit, ut supra dictum est, et late tractat Soncin., 10 Metaph., quæst. 15, et Niphus, lib. 4 Metaphys., disput. 3, et est per se manifestum. Conveniunt secundo, quod utraque est extremum alicujus oppositionis in rebus ipsis aliquo modo inventæ, et non fictæ per intellectum, qualis est oppositio privativa vel contradictoria; hæ namque oppositiones non sunt confictæ per intellectum, et quamvis peculiari modo tribuantur quibusdam actibus vel compositionibus intellectus, tamen et in illis dicunt realem oppositionem inter ipsos, et in objectis supponunt aliquam oppositionem, quæ non est ficta per intellectum, sed omnem fictionem ejus antecedit, ut supra, disp. 45, declaratum est.

4. Tertio conveniunt, quod utraque potest habere fundamentum in re cui tribuitur talis negatio, vel in aliqua conditione ejus absolute sumpta, vel ad aliud comparata. Fundamentum appellamus non solum subjectum, cui negatio vel privatio tribuitur, sed proximam causam seu radicem, ratione cujus talis negatio vel privatio convenit tali subjecto. Et hoc fundamentum frequentius et facilius reperitur in negatione, quia cum negatio non requirat subjectum aptum ad recipiendam formam vel naturam oppositam, fundari potest in ipsa intrinseca natura talis subjecti, ut in homine negatio hinnibilis vel rugibilis, etc., fundatur in intrinseca differentia hominis. At vero privatio cum connotet aptitudinem in subjecto, non potest in illo ut sic seu in sola intrinseca ejus natura fundari, sed in aliqua alia forma vel conditione adjuncta. Ut si homo sit cæcus, non fundatur illa privatio in præcisa hominis natura, sed in aliqua alia causa, quæ removet formam quam negat illa privatio. Hæc autem causa interdum est positiva dispositio subjecti; interdum potest esse forma contraria, ut calor in aqua infert privationem frigoris; aliquando vero solum est absentia causæ extrinsecæ, ut in aere causa tenebrarum est absentia solis, quanquam ex parte ipsius aeris supponatur talis natura, quæ licet sit apta ad formam luminis, tamen ex se illam non habet, nec est ex se ac necessario conjunctus causæ a qua illam potest recipere.

5. *Quarta convenientia.* — Quarto conveniunt, quia tam negatio quam privatio possunt vere et absolute prædicari de re sine ulla fictione intellectus; non dico sine operatione intellectus, cum ipsa prædicatio sit quædam intellectus operatio; sed dico, sine fictione, quia ex parte ipsarum rerum supponitur sufficiens fundamentum, ut intellectus possit unam rem de alia negare, utramque prout in se est concipiendo. Unde, sicut intellectus divinus vel Angelus sine ulla fictione et sine compositione aut divisione cognoscit negationem vel privationem, ita humanus intellectus sine ulla fictione potest hujusmodi negationem cognoscere, media tamen compositione seu divisione propter suum imperfectum operandi modum. Quo fit ut id etiam non faciat sine indirecta et quasi discursiva cognitione. Nam hoc etiam commune est privationi et negationi, ut non possint per propriam speciem directe repræsentari; nam, cum sint non entia, non possunt habere hujusmodi propriam speciem; cognoscuntur ergo a nobis per speciem oppositæ formæ indirecte, et medio aliquo discursu, et ideo cognitio privationis necessario supponit cognitionem positivi, per quod possit intellectus in cognitionem privationis pervenire. Atque ita etiam fit, ut tam privatio quam negatio cognoscantur per habitudinem ad positivum removendo illud, quanquam per diversum actum et conceptum ab illo quo forma ipsa positive directe et secundum se concipitur, ut Soncinas et Niphus locis supra citatis attingunt, et Javel., 10 Metaph., q. 10; Ferrar., 1 cont. Gent., cap. 17; Capreol., in 2, d. 39, quæst. 1, art. 3; et Ægid., in 1, dist. 36, quæst. 2.

6. Est autem considerandum, dupliciter hoc cognosci ab intellectu: primo, per modum divisionis seu negationis; et tunc proprie cognoscitur sicut est, quia per divisionem unum extremum tantum removetur ab alio; secundo, per modum compositionis et affirmationis, ut cum dicimus, *Homo est cæcus*, vel, *est non albus*, et tunc jam videtur admisceri quidam improprius modus cognoscendi et concipiendi; nam cum in verbo *est*, ipsum ens aliquo modo includatur, jam attribuitur per modum entis id, quod revera non est ens, atque in hoc fundatur seu inchoatur altera consideratio negationis et privationis, quatenus entia rationis sunt, de qua statim dicemus. Est autem animadvertendum, quod in his affirmationibus non attribuitur subjecto modus quo prædicatum concipitur, ut

illo modo subjecto attribuatur, sed solum tribui id quod concipitur, nempe negationem seu privationem ipsam ; quare in re illa affirmatio negationi æquivalet quantum ad remotionem prædicati, vel solum per illam copulam affirmatur veritas cognitionis, ut significavit Aristoteles, 5 Metaph., cap. 7. Unde, cum dicimus, verbi gratia, Tenebræ sunt in aere, non significamus aliquid realiter inhærere aeri, sed solum aerem carere luce, et ideo vere cognosci et affirmari tenebrosum. Hæc ergo communia sunt negationi et privationi secundum se consideratis.

In quibus differant negatio et privatio, prout in re inveniuntur.

7. Differunt autem primo, quia privatio dicit carentiam formæ in subjecto apto nato ; negatio vero præcise dicit carentiam sine subjecti aptitudine ; hoc enim necesse est addere, ut distinguatur a privatione, vel a generali ratione carentiæ, quæ communis esse potest tam privationi quam negationi. Hæc autem diversitas non est in propria et formali ratione quam in recto dicit privatio et negatio, sed in connotato ; privatio enim ut sic non includit intrinsece subjectum aut aptitudinem ejus, alioqui et privatio non distingueretur a subjecto privato, quod est quasi compositum ex subjecto et privatione, et non esset purum non ens reale, sed constans ex realitate potentiæ, et negatione actus seu formæ, quod est contra rationem privationis. Igitur privatio de formali solum dicit negationem, coarctando illam ad subjectum capax oppositæ formæ, et hoc modo dicitur differre a negatione in obliquo, et quatenus connotat subjectum aptum ad oppositam formam. Quod genus discriminis etiam solet inter formas positivas tali modo conceptas aut significatas reperiri ; sic enim sæpe Aristoteles ait differre simitatem a curvitate, nam, licet de formali dicant eamdem figuram, tamen simitas significat illam cum habitudine ad talem materiam, quæ differentia non est essentialis, sed materialis ; ita ergo de negatione et privatione sentiendum est.

Privationum divisio.

8. Et ex hac differentia colligi potest multiplex distinctio privationum, quam tetigit Aristoteles, lib. 5 Metaph., cap. 22 ; nam cum privatio dicat negationem connotando aptitudinem, interdum hæc aptitudo tam improprie sumitur, ut non connotetur in subjecto, cui tribuitur privatio, sed absolute in entibus, ut si planta (quod est Aristotelis exemplum) privata oculis dicatur. Aliquando vero connotatur illa aptitudo in re cui tribuitur privatio, non secundum speciem, sed secundum genus tantum, ut si talpa cæca dicatur. Tertio connotatur aptitudo in re secundum speciem, non tamen secundum tempus et omnes circumstantias requisitas, ut si infans dicatur privatus dentibus. Quarto et magis proprie connotatur aptitudo in re secundum speciem, et secundum omnes circumstantias quæ ad talem aptitudinem requiruntur. Ac præterea privatio interdum connotat tantum aptitudinem seu capacitatem, ut tenebræ aut nox respectus aeris ; interdum vero connotat non tantum capacitatem, sed etiam principium aliquod, ratione cujus debita est opposita forma ; quo modo quies, verbi gratia, terræ in centro, aut supremi cœli in suo loco, licet sit privatio motus priori modo, non tamen hoc posteriori ; quia nullus motus est debitus tali corpori in tali loco existenti ; at vero carentia frigoris aut siccitatis respectu terræ esset privatio perfectionis debitæ, quæ est maxime propria privatio. Et hoc modo distingui solet ignorantia quædam negationis, altera privationis ; nam, licet utraque supponat capacitatem, et ex hac parte habeat rationem privationis, tamen illa, quæ est carentia scientiæ debitæ, magis propriam et rigorosam rationem privationis habet, ita ut comparatione ejus altera censeatur negatio. Cum ergo privatio et negatio adæquate dividant carentiam, quot multiplicantur modi privationum, tot possunt multiplicari modi negationum, nam quantum ab una receditur, tantum acceditur ad alteram, et e converso.

9. Rursus distinguitur privatio ex Aristotele supra, in privationem totalem, vel tantum ex parte ; ut dicitur res invisibilis quæ caret colore, vel quæ habet valde remissum, et sic de aliis. Ex quibus illa prior est simpliciter privatio in re et loquendi modo ; posterior vero licet in modo loquendi interdum significari soleat per modum absolutæ privationis, tamen in re tantum est privatio secundum id quod negat, nam si quid relinquit, illo vere non privat, ut per se notum est.

Expeditur incidens dubium, an privatio suscipiat magis et minus.

10. Unde obiter et facile expeditur illa quæstio, an privatio suscipiat magis et minus. Solet enim etiam in hoc constitui differentia

inter negationem et privationem, quod negatio non suscipit magis et minus, privatio autem ea suscipit. Sed si cum proportione de eis loquamur, in hoc fere nullum est discrimen. Nam si privatio sit totalis, nulla potest esse major quam illa formaliter et in se; poterit autem alia privatio esse minor, si non sit totalis, sed partialis tantum, atque ita inter ipsas partiales privationes poterit dari major et minor, pro ratione formæ cui opponuntur. Nam si forma habeat gradus intensionis, ea erit major privatio physice, quæ plures gradus formæ a subjecto removerit; illa vero erit maxima, quæ omnino formam removeat; fortasse vero nulla potest dari minima, quia non datur minima pars gradus formæ, quæ per remissionem auferri possit. Si vero forma opposita habeat latitudinem extensionis, privatio etiam esse poterit major vel minor extensive cum eadem proportione et secundum physicam considerationem. Quod semper addo, quia moraliter potest gravitas seu quantitas privationis aliunde pensari, scilicet, ex majori debito habendi talem formam. Et absolute etiam in genere imperfectionis seu mali erit major imperfectio seu privatio, si forma opposita sit magis debita, etiamsi alioqui sit æqualis negatio. Dixi etiam privationem totalem in se ac formaliter non posse esse majorem, quia ex parte causæ seu fundamenti interdum dicitur una privatio major alia; ut cæcitas, quæ vehementiorem habet causam, dicitur major, etiamsi non plus tollat de forma, et hoc modo una immaterialitas dicitur major alia, et sic de aliis. Omnis tamen hæc inæqualitas, ut ex ipsa explicatione constat, provenit semper ex parte rei positivæ, quæ vel privationem causat aut fundat, vel certe, quia per ipsam non aufertur, sed in subjecto relinquitur; quæ fere omnia cum proportione ad negationem applicari possunt, quia etiam potest intelligi negatio totalis vel partialis, et majorem vel minorem habens causam.

11. *Negatio necessaria esse potest subjecto, secus privatio.* — Una vero differentia intercedere in hoc videtur inter privationem et negationem, quod negatio, quia non supponit aptitudinem in subjecto, talis esse potest, ut sit necessaria, et opposita affirmatio impossibilis, in quo dici potest habere exactam quamdam rationem negationis; privatio vero, si propriissima sit, nunquam potest esse necessaria, respectu proprii subjecti, quia supponit potentiam ad oppositum actum; ubi autem est potentia contrariorum, neutrum extremum est simpliciter impossibile vel necessarium, juxta doctrinam Aristotelis, 9 Metaph. Ex qua differentia colligi potest alia, quod negatio habere potest intrinsecum et quasi essentiale fundamentum positivum in subjecto cui attribuitur; privatio vero propria cum per accidens conveniat, aliunde provenit, et quasi ab extrinseco fundamento, ut superius etiam, explicando convenientiam inter privationem et negationem, insinuatum est.

12. *Differentia quæ inter privationem, etc.— An negative opposita careant medio, privative autem illud habeant.* — Præterea colligitur ex dictis intelligentia alterius discriminis, quod inter privationem et negationem assignari solet, nimirum, quod inter negationem et oppositam affirmationem non datur medium: inter privationem autem et habitum datur medium. Circa quam differentiam est advertendum, non esse in ea sermonem de affirmatione et negatione, quatenus inveniuntur in compositione et divisione mentis; sic enim, si propria sit contradictio, inter affirmationem et negationem nunquam datur medium, sive id quod affirmatur et negatur sit aliquid positivum, sive aliquid privativum. Nam, sicut necesse est, aliquid videre aut non videre, ita et esse cæcum, aut non esse cæcum, dummodo de eodem omnino subjecto et sub eadem significatione seu ratione prædicati affirmatio et negatio fiat. Si vero non sit perfecta contradictio, sed aut contrarietas, aut subcontrarietas, sic in utrisque potest dari medium, vel per abnegationem, vel per participationem utriusque extremi, ut ex dialectica constat. Non est ergo hic sermo de ipsis complexionibus mentis, sed de simplici privatione vel negatione, comparatis ad oppositam formam, quam removent, et a nobis explicantur per hos terminos, *cæcus, non videns*, et similes, et sic constituitur differentia respectu ejusdem subjecti.

13. Et declarari potest per duas affirmationes, in quibus prædicata contradictorie vel privative opposita de eodem subjecto prædicantur. Nam quæ contradictorie opponuntur, non habent medium, sed aliquod eorum de quolibet subjecto vere dicitur, nec fieri potest ut utrumque simul affirmetur aut negetur, quin una propositio vera sit et altera falsa. Et hoc modo docet ubique Aristoteles, inter contradictoria non dari medium, libr. 10 Metaph., c. 6 et 10, et lib.

1 Poster., cap. 2. Et ratio est quia inter ens et non ens non potest excogitari medium. Dices, fieri esse medium. Respondeo, esse medium inter ens perfectum et omnino non ens, non tamen absolute inter ens et non ens, cum sit absolute aliquid, et consequenter aliquo modo ens, ut sumitur ex Aristotele, 4 lib. Metaph., c. 2. Unde magis explicatur ratio, quia negatio simpliciter removet formam seu id quod negat, et nullam peculiarem conditionem in subjecto requirit, et ideo fieri non potest quin vel forma vel negatio formæ in subjecto conveniat. At vero in privative oppositis datur medium, non quidem per participationem utriusque extremi, sed per abnegationem, quia privatio non dicit simpliciter negationem, sed connotando in subjecto aptitudinem, et ideo ex defectu hujus connotati dari potest subjectum, cui neutrum oppositorum conveniat, ut lapis nec est cæcus, nec videns, quamvis necessario sit videns aut non videns. Hinc vero consequenter intelligitur, respectu proprii subjecti habentis aptitudinem ad formam non posse dari medium inter privative opposita, quia tunc jam includunt virtualiter contradictoriam oppositionem. Quocirca, licet prædicta differentia sic explicata vera sit, tamen ex ea colligitur proportionalis convenientia, quia sicut inter negationem et positivum non datur medium respectu cujuscumque subjecti, eo quod respectu negationis vel affirmationis oppositæ quælibet res potest esse aptum subjectum, ita etiam inter privationem et positivum respectu subjecti proportionati non datur medium.

14. Sed occurrit objectio, quia etiam inter terminos contradictorie oppositos datur medium per abnegationem, saltem respectu subjecti non existentis, ut chymæra neque est alba, neque est non alba; utraque enim affirmatio est falsa, cum sit de subjecto non supponente. Respondetur primo, negationem non habere medium, si in vi puræ negationis sumatur; at si admisceatur aliquid positivi, ex ea parte poterit habere medium; ut si hæc est falsa, Chymæra est non videns, ideo est, quia non pure negatur visio, sed affirmatur entitas vel esse. Atque ita ut prædicata contradictorie opposita nunquam habeant medium, etiam dum per modum affirmationis denuntiantur, oportet ut sumantur respectu proprii subjecti, quod sit aliqua res existens, et ita servatur aliqua proportio inter negationem et privationem. Secundo respondetur negando assumptum. Nam ex illis duabus propositionibus, ea, quæ est de prædicato negativo, est vera, etiamsi subjectum non existat, præsertim si (ut dialectici dicunt) illa negatio non infinitanter, sed neganter sumatur. Quod necesse est ut oppositio sit pure negativa; alioqui ex parte includetur aliqua affirmatio, ut recte dicebatur in priori responsione, quæ tunc videtur procedere, quando negatio illa sumitur infinitanter.

15. *Privatio veris solum entibus, negatio etiam fictis convenit.* — Unde etiam colligi potest alia differentia inter privationem et negationem puram, quia privatio non potest attribui nisi veris et realibus entibus; nam cum privatio dicat carentiam formæ in subjecto apto nato, non potest nisi vero ac reali enti attribui, quia aptitudo ad formam non est nisi in ente reali. Imo nec attribui potest nisi rei existenti, quia cum supponat aptitudinem ad formam, non convenit subjecto ex necessitate, sed contingenter, ut supra dicebamus (loquimur enim de privatione proprie et in rigore sumpta); prædicata autem accidentalia et contingentia non conveniunt rebus, nec eis possunt vere attribui, nisi in re existentibus. Quod quidem verum est secundum propositiones de inesse; homo enim non existens non potest vere dici esse cæcus; secus vero erit, si fiat propositio modalis seu de possibili; vere enim dicitur posse esse cæcus; sed tunc non attribuitur illi privatio, sed capacitas privationis, quæ positiva et intrinseca est.

16. At vero negatio non solum veris entibus, et existentibus, sed fictis etiam et non existentibus attribui potest, non solum dividendo, sed etiam componendo et affirmando; hæc enim propositio in rigore sermonis vera est, Chymæra est non ens; nam si est ens fictum, ergo est non ens; unde Aristoteles, 4 Metaph., cap. 2, hanc locutionem veram esse dicit, *non ens esse non ens, seu nihil;* quod si est non ens, etiam est non homo, non equus, et quodlibet aliud simile contentum sub non ente. Ratio autem esse potest, quia, licet hæ habeant formam affirmationum, tamen in sensu et significatione æquivalent negationibus, ita ut licet illa negatio in ordine compositionis postponatur copulæ, tamen in virtute et quoad sensum cadat in illam. Vel aliter dici potest illa copula absolvi a tempore, quia, eo modo quo subjectum concipitur ut ens fictum, præ-

dicatum est de intrinseca ratione subjecti, et ideo potest propositio illa non solum vera esse, sed etiam necessaria. Atque hæc responsio ac differentia sic declarata mihi non displicet; solum adverto, quod dictum est de privationibus, intelligendum esse de veris et realibus privationibus, nam possunt esse etiam aliquæ privationes imaginariæ et confictæ in fictis entibus, ut si quis chymæram cæcam fingat, aut imaginarium spatium concipiat tenebrosum, vel quid simile; hujusmodi enim privatio attribui poterit enti ficto in ordine ad copulam abstrahentem seu ampliantem tale esse fictum. Et eodem modo possunt quibusdam entibus fictis attribui negationes aliorum, et uni negationi alia negatio; sic enim concipitur chymæra non esse hyrcocervus, et spatium imaginarium non esse quid successivum.

17. *Privatio inter principia rei naturalia cur numeretur, non negatio.* — Alia differentia assignari potest inter privationem et negationem, quod privatio numeratur inter principia realis mutationis seu generationis, negatio vero, ut sic, non potest induere hujusmodi rationem principii. Prior pars nota est ex Aristotele, in 1 Phys. et 11 Met., ubi privationem ponit inter principia rei materialis. Posterior autem pars probatur, quia non ex qualibet negatione potest fieri naturalis mutatio. Et ratio utriusque partis est, quia mutatio fieri non potest nisi in subjecto capaci; et ideo carentia, quæ in illo supponitur, oportet ut habeat rationem privationis, cum sit negatio in subjecto apto nato; ergo quæ fuerit pura negatio, et non induerit rationem privationis, non potest esse principium mutationis; non est autem hoc loco a nobis explicandum quomodo privatio induat rationem principii; id enim proprie spectat ad 1 librum Phys., et pro hujus materiæ opportunitate tactum sufficienter est supra, disp. 12, sect. 1. Est enim principium non proprie influens, sed terminus per se necessarius, a quo fit mutatio. Hinc autem recte confirmatur quod supra cum Cajetano et aliis diximus, privationem secundum se spectatam, licet non sit ens reale, non esse quid confictum per rationem, sed talem carentiam, quæ suo modo in rebus ipsis reperitur; nam seclusa omni rationis fictione potest naturalis mutatio habere sua principia necessaria, quorum unum est privatio.

18. Dices: etiam negatio hoc modo secundum se sumpta convenit rebus absque fictione intellectus, scilicet removendo, ut superius etiam diximus. Respondetur negationem non propter defectum hujus conditionis non posse esse principium mutationis naturalis, sed quia ex se non requirit subjectum capax oppositæ formæ, quod necessarium est ad naturalem mutationem. Unde dici ulterius potest, quod, licet sola negatio non possit esse sufficiens principium mutationis, aliqua tamen negatio possit esse in suo genere, et in ratione termini a quo, sufficiens principium alicujus actionis seu productionis. Sic enim dicitur creatio fieri ex nihilo, sicut generatio ex privatione; nihil autem meram negationem dicit. Addi tamen potest rationem principii non tam proprie attribui ipsi nihilo respectu creationis, sicut privationi respectu generationiis, quia privatio saltem ex parte subjecti connotat vel includit aliquid rei positivæ, quod videtur necessarium ad propriam rationem principii. Sed de hoc alias.

A privatione ad habitum an sit regressus.

19. Occurrebat vero statim hoc loco explicandum commune illud axioma: *A privatione ad habitum non est regressus*, quod sumptum est ex Aristotele, 2 de Gener., et 8 Metaph., c. 5, ubi breviter declaravimus illud esse verum respectu ejusdem numero formæ, non vero respectu ejusdem in specie, nisi quoad immediatum regressum, idque non in omnibus formis, sed in quibusdam, quæ natura sua certum ordinem inter se determinant. Ibi autem locuti fuimus cum Aristotele de forma, quæ per propriam actionem seu generationem induci potest, et de privatione illi opposita; sunt autem quædam formæ accidentales, quæ ex necessitate naturali dimanant ab aliquo intrinseco principio, et aliter fieri non possunt; et in his si contingat privationem fieri, non potest naturaliter fieri regressus ad habitum, neque eumdem numero, neque in specie. Et hujusmodi videtur esse cæcitas aut surditas, quæ propterea naturaliter tolli non possunt, quia nullum est in natura intrinsecum principium, quod possit organum talis facultatis ad eam dispositionem restituere, ob cujus defectum etiam ipsam facultatem amisit. Sed hæc jam excedunt tractationem entium rationis, de quibus in hac disputatione agimus, et ideo hæc sufficiat dixisse de privatione et negatione sub priori consideratione.

Comparantur privatio et negatio ut entia rationis sunt.

20. *Privatio cum qualitate maximam habet proportionem.* — Secundo modo agere possumus de illis formaliter quatenus entia rationis sunt, et sic etiam conveniunt in his omnibus quæ communia sunt enti rationis ut sic, vel enti rationis absoluto (ut sic dicam), id est, ut condistinguitur ab ente rationis, quod est relatio, quod satis patet ex dictis in superioribus sectionibus. Unde utrique commune esse videtur, ut fingatur aut cogitetur per modum cujusdam qualitatis afficientis subjectum quod denominat, quanquam non æqualiter seu eodem modo. Nam de privatione videtur id in universum verum : ut, verbi gratia, cæcitas apprehenditur tanquam dispositio quædam talis organi, et tenebræ ut dispositio aeris. Quidquid enim apprehenditur per modum positivi entis, oportet ut concipiatur per analogiam vel proportionem ad ens alicujus prædicamenti realis ; apprehensio autem privationis respectu rei quam denominat, cum nullo alio genere habet tantam analogiam, quantam cum qualitate.

21. *Objectioni respondetur.* — Dices, id esse verum, quando forma cui opponitur privatio, est qualitas, secus vero esse, si sit res alterius prædicamenti. Respondeo negando assumptum. Quod ostendo breviter discurrendo per alia prædicamenta. Privatio enim formæ substantialis non apprehenditur in materia ad modum substantialis formæ, sed per modum dispositionis accidentalis, quæ potest inesse et abesse, et ita etiam illa qualitatem imitatur. Quantitas vero non est naturaliter separabilis, et ideo non datur naturaliter privatio quantitatis ; si tamen ponamus de potentia absoluta materialem substantiam privatam quantitate, non apprehendemus illam privationem per modum quantitatis, sed potius per modum cujusdam immaterialis et simplicis dispositionis. Et ratio differentiæ inter quantitatem et qualitatem esse videtur, quia quantitas nunquam habet aliam quantitatem sibi contrariam, et ideo carentia quantitatis non apprehenditur per modum quantitatis oppositæ, sed ut dispositio quædam alterius rationis, et ut habens effectum formalem longe alterius rationis a toto genere quantitatis. At vero una qualitas habere potest aliam sibi contrariam, et inde fit ut, quando qualitas non habet contrarium, privatio ejus apprehendi possit per modum qualitatis oppositæ, et ut habens effectum formalem oppositum effectui contrario qualitatis, non tamen extra latitudinem seu proportionem totius generis qualitatis. Et eadem fere ratione dicebam supra, privationem relationis ut sic non concipi per modum relationis, quia per talem privationem destruitur proportio et similitudo ad veram relationem, quia negatur ordo ad aliud. Non nego tamen cum privatione unius relationis intelligi posse aliam positive oppositam vel diversam, interdum realem, interdum rationis; ut dum quis privatur relatione similitudinis potest oriri relatio realis dissimilitudinis; et in eo qui privatur relatione filiationis per mortem patris, concipi potest relatio rationis ad generans quod jam præteriit, sed non est conceptio privationis ut sic, sed alterius formæ.

22. Idem facile intelligi potest in ultimis prædicamentis, quatenus in eis aliquis modus privationis inveniri potest. Nam in actione ut sic non videtur esse proprie privatio, eo quod actio non respiciat agens ut subjectum, sed ut principium, et ideo carentia actionis respectu agentis non est proprie negatio in subjecto apto nato, et ideo non est proprie privatio ; tamen qualiscumque negatio aut privatio sit, non concipitur ad modum actionis, quia non concipitur ut fluens ab agente. Et similiter passio (et idem est de mutatione et motu), quamvis respectu illius detur proprie privatio, tamen non concipitur per modum passionis, quia non concipitur ut aliquid in fieri, sed in facto esse ac quieto, atque ita quies, quæ est privatio motus, non apprehenditur per modum passionis, sed quasi dispositionis cujusdam quiete permanentis. In duratione vero nunquam intercedit propria ac pura privatio, quia non potest omnino tolli duratio, nisi destruatur subjectum ejus. Neque Ubi (ut opinor) tollitur per privationem puram, sed per oppositum Ubi, et eadem ratio est de situ in rebus quæ sunt capaces illius, et ideo in his prædicamentis non confinguntur hujusmodi privationes, quæ sunt entia rationis ; et si aliquo modo concipiuntur positive, est solum concipiendo aliquas relationes, ut absentiam vel distantiam loci aut temporis. Denique respectu habitus concipitur quædam privatio, quia homo non est proprie subjectum vestis, et eo modo quo habere potest rationem privationis, non concipitur ad instar habitus, quia nec concipitur per modum adjacentis, sed quasi inhærentis potius, nec effectus

ejus concipitur ut proportionem habens cum effectu habitus, sed potius ut omnino extra totam latitudinem ejus. Itaque recte dictum videtur, privationem in universum, si vera et propria sit, apprehendi seu cogitari per modum qualitatis.

23. *Negatio cum quo vero genere entis habeat proportionem.* — At vero in negatione non videtur ea generalis regula in universum vera, sed distinctione opus est; nam, aut negatio concipitur ut affectio alicujus subjecti, quod caret tali natura vel forma, et tunc eadem fere videtur ratio de negatione quæ de privatione, et facile applicari possunt omnia dicta. Habet tamen ulterius negatio, ut apprehendi possit extra omne subjectum, quod tamen privationi repugnat, cum intrinsece dicat negationem in subjecto apto nato : et hujusmodi negatio non semper apprehenditur per modum qualitatis, sed etiam ad instar aliorum prædicamentorum. Diximus enim supra, entia impossibilia, quæ ad modum substantiarum finguntur, sub negatione comprehendi. Item spatium imaginarium, quod per modum dimensionum concipimus, revera non est propria privatio, sed negatio quædam, quia nullum subjectum aut capacitas realis illi supponitur ; pertinet ergo etiam ad negationem. Et idem est de tempore seu successione imaginaria, quæ extra omne subjectum fingitur.

24. *Privatio semper concipitur ut inexistens ; secus negatio.* — Ex quo ulterius colligere licet discrimen inter negationem et privationem, nam privatio semper concipitur ut quid adhærens vel adjunctum alicui subjecto, ut explicatum est ; negatio vero non semper, nam ipsum nihil est quædam negatio, quæ nulli rei adhærere intelligitur, et idem constat ex aliis exemplis supra adductis.

25. *Inter negationem et privationem quanta diversitas.* — Unde etiam conjectare possumus, quando inter hæc duo membra sit, nostro concipiendi modo, essentialis diversitas, quando vero tantum accidentalis seu materialis. Negatio enim, quæ concipitur quasi per se, et extra subjectum ex ratione sua, formaliter differt a privatione, et consequenter etiam ab illa negatione, quæ ex se concipitur ut adhærens alicui, et illud denominans , quia apprehenduntur sub diversis rationibus entis, quales sunt esse per modum existentis per se, aut in se, vel in alio. At vero privatio, et negatio illa, quæ per modum existentis in alio concipitur, non necessario differunt essentialiter, sed juxta diversitatem formarum quibus opponuntur ; quomodo etiam negationes inter se et privationes inter se distinguuntur, ut notavit D. Thomas, 1. 2, quæstione septuagesima prima, art. 6, ad 1. Quanquam enim hoc præcipue verum sit de negationibus et privationibus fundamentaliter, tamen inde etiam verum habet formaliter in his quatenus entia rationis sunt ; cæcitas enim et surditas, etiam quatenus apprehenduntur per modum entium, ut diversa apprehenduntur, et idem est proportionaliter in negationibus inter se collatis. Unde a fortiori, si privatio et negatio opponantur formis essentialiter diversis, etiam ipsæ in suo ordine habebunt similem vel proportionalem diversitatem, non quia privatio et negatio sunt, sed quia talium formarum sunt.

26. Quando vero privatio et negatio sunt ejusdem formæ comparatione diversorum subjectorum, ut negatio visus respectu hominis et Angeli, tunc quidem in ratione entis rationis non videntur essentialiter differre, sed tantum denominatione, aut relatione sumpta ex ordine ad diversa subjecta. Patet, quia in formis realibus et positivis comparatio ad diversa subjecta non causat diversitatem essentialem in forma, sed solum diversas denominationes aut relationes, si alioqui entitas formæ secundum se considerata habet idem principium constitutivum; ut albedo in nive et in corvo ejusdem speciei erit, etiamsi in illa sit connaturalis proprietas, in hoc vero violenta et præternaturalis, si ei inesset ; et idem motus deorsum, terræ est naturalis, aeri violentus, et tamen non propterea in genere entis in specie differunt. Ita ergo carentia visus in se ejusdem rationis est, quia idem habet semper principium specificans, et sub eadem ratione entis apprehenditur, quamvis, comparata ad Angelum, ob ejus incapacitatem retineat solam rationem negationis, comparata ad hominem denominetur privatio. Et ideo sub ratione mali etiam differant, quia illa carentia homini est mala, non Angelo, et similiter potest denominari violenta homini, Angelo vero connaturalis. Hoc autem intelligendum est de carentia illa secundum se considerata ; nam si de illa loquamur veluti in sensu composito, ut denominata privatio, aut pura negatio, sic includit diversos respectus rationis ad diversa subjecta, qui sunt essentiales formis denominatis, ut sunt sub talibus denominationibus.

27. Denique (ut supra dicebam) hic loquimur de negatione prout concipitur per modum incomplexæ formæ; nam si de complexis negationibus sit sermo, sic potest intelligi diversitas essentialis inter carentiam respectu diversorum subjectorum, ad quæ ut negatio vel privatio comparantur. Hæc enim negatio, Angelus non habet visum, aut hæc affirmatio, Angelus est non videns, longe diversæ sunt ab his, Homo est cæcus, aut caret visu; nam illæ sunt necessariæ propositiones, hæ vero contingentes : unde essentialem diversitatem habent. Neque id mirum est, quia respectu complexionis ipsa extrema intrinsece comparantur tanquam illam componentia, et ideo variato altero extremo variatur compositio et habitudo complexionis; secus vero est in ipsa simplici forma secundum se spectata; illa enim intrinsece non includit hoc vel illud subjectum, sed habitudinem ad subjectum quasi adæquatum.

SECTIO VI.

Quid ad relationem rationis necessarium sit, et quot modis fingi aut excogitari possit.

1. *Descriptio relationis rationis.* — Cum relatio rationis ab absolutis omnibus distinguatur per communem vel quasi communem rationem relationis, a relationibus autem realibus, ex eo quod vera et realis relatio non est, in genere definiri potest per negationem realis respectus, ita ut relatio rationis sit omnis relatio, quæ realis non est. Quia vero illa negatio non potest intelligi conjuncta cum eo, quod relatio dicit per modum positivi, nisi media fictione aut cogitatione intellectus, ideo relatio rationis in communi positive definiri potest, esse relationem, quam intellectus fingit per modum formæ ordinatæ ad aliud, seu referentis unum ad aliud, quod in re ipsa ordinatum aut relatum non est.

Quæ sint ad relationem rationis necessaria.

2. Quocirca, cum relatio rationis deficiat a veritate relationis realis, et sit quædam umbra illius, duo videntur ad illam requiri : unum est, ut in ea non concurrant omnia, quæ solent esse necessaria ad relationem realem, qualia sunt subjectum capax, fundamentum reale cum debita ratione fundandi, et realis terminus actu existens cum sufficienti fundamento reali, seu ex natura rei, de quibus superius late dictum est. Hæc ergo omnia simul sumpta non possunt communia esse ad relationem rationis, alioqui in nullo posset distingui talis relatio a relatione reali. Aliud est, ut aliquid eorum, quæ ad relationem realem concurrunt, fundet aliquo modo, saltem remote, relationem rationis, vel potius cogitationem et modum concipiendi, quo relatio rationis confingitur, supplente ipso intellectu id quod in re deest ad verum respectum. Dico autem necessarium esse aliquid in rebus, quod saltem remote fundet, vel occasionem præbeat huic relationi, quia, ut sæpe dixi, agimus de entibus rationis, quæ aliquo modo conferunt ad cognitionem entium realium, quæ semper habent in re aliquod fundamentum. Si autem velimus omnes omnino relationes rationis comprehendere, addere possumus, relationem rationis esse, cui deest aliqua conditio necessaria ad relationem realem, vel cui desunt omnes, ab intellectu autem fingitur vel cogitatur aliquid illis proportionale.

Prima divisio relationis rationis.

3. Hæc ergo dici potest prima divisio relationis rationis, in eam quæ omnino est conficta per intellectum absque ullo fundamento ex parte rei, et in eam quæ in re habet aliquod fundamentum, licet non sufficiens; nomine autem fundamenti nunc intelligo omnes conditiones ad relationem realem necessarias. In priori membro continentur omnes relationes rationis, quæ inter alia entia rationis cogitantur, præsertim si talia entia rationis sint mere conficta, ut est relatio similitudinis inter duas chymæras, vel dissimilitudinis inter chymæram et hircocervum, et similes. Huc etiam pertinere possunt relationes rationis inter duas privationes, quo modo unus locus tenebrosus dicitur similis alteri, et in spatio imaginario concipitur relatio distantiæ, et in successione imaginaria relatio prioris et posterioris. Quanquam hæ relationes fundatæ in privationibus vel negationibus rerum, aliquod majus in rebus ipsis habeant fundamentum saltem remotum. Tertio, possunt ad hoc membrum reduci relationes rationis inter entia realia possibilia, non tamen existentia, ut est relatio antecessionis Adami ad Antichristum, et similes, quæ majus habent in rebus fundamentum, quia extrema earum non sunt omnino entia rationis, quamvis, ut apprehenduntur ut extrema vel subjecta relationum, sint entia rationis. Unde in his trib..s

ordinibus relationum, quos sub illo primo membro numeramus, continetur quædam subdivisio illius membri, et sub illis ordinibus excogitari facile possunt fere omnes modi relationum realium, per quamdam analogiam vel proportionem.

Secunda divisio relationum.

4. At vero relationes rationis, quæ in rebus existentibus habent aliquod fundamentum, subdistingui ulterius possunt ex diversitate fundamentorum, vel, e contrario, ex varietate defectuum earum conditionum, quæ ad relationem realem requiruntur. Unde sub hoc membro primo constitui possunt relationes illæ, quæ tribuuntur rei existenti respectu termini non existentis, sive illud sit ens possibile, sive fictum, ut relatio prioritatis Petri existentis ad Antichristum futurum, vel diversitatis Petri existentis a chymæra. Et pari ratione, ad hunc ordinem spectat relatio rationis correspondens in alio extremo non entis ad ens, seu entis rationis ad ens reale; in his enim deest conditio necessaria ad relationem realem ex parte termini, scilicet, ut sit realis, et realiter existens. Et in hoc ipso ordine subdistingui poterunt cum proportione tres illi modi relativorum, qui fundantur vel in unitate, vel in actione, vel in ratione mensuræ; omnes enim illæ sunt relationes rationis, quando alterum extremum non est reale et existens.

5. Secundo constituuntur sub illo membro relationes quæ concipiuntur inter extrema, quæ sunt reale quid, tamen in re non habent distinctionem realem vel actualem ex natura rei, sed rationis tantum, nam hic est defectus alterius conditionis requisitæ ad relationem realem. Et juxta diversam distinctionem rationis inter extrema hujus relationis, erit etiam diversitas inter hujusmodi relationes. Interdum enim est tantum distinctio rationis ratiocinantis, ut est in relatione identitatis ejusdem ad se ipsum; aliquando vero est distinctio rationis ratiocinatæ, quæ in re est fundamentalis seu virtualis, ut est relatio distinctionis inter attributa divina, et sic de aliis. In hujusmodi autem relationibus, cum prædicto defectu distinctionis in re ipsa supponitur aliquod fundamentum unitatis vel distinctionis in effectibus, aut actibus, vel in aliqua re simili, ex qua intellectus sumat occasionem excogitandi similes relationes, ut ex adductis exemplis facile constat. Unde ad hoc etiam genus relationis rationis reduci possunt illæ, quæ licet versentur inter res distinctas, non tamen cum sufficienti distinctione fundamenti, quia, nimirum, est unum et idem in utroque extremo, ut est relatio similitudinis vel æqualitatis inter divinas personas, de quo supra dictum est.

6. Tertio, constituuntur in hoc ordine illæ relationes rationis, quæ licet versentur inter res distinctas, et alioqui capaces relationum realium prædicamentalium, ex defectu tamen intrinseci fundamenti sunt rationis, vel in utroque, vel in altero extremo, quæ possunt esse duo membra hujusmet generis. Unde ad hoc genus spectant imprimis relationes omnes, quæ in utroque extremo fundantur tantum in denominatione extrinseca, ut est relatio signi ad placitum, quæ tam in signo, quam in signato est relatio rationis, sive tale signum sit vox, ut nomen, aut verbum, sive sit res, ut sacramentum. Cum enim hæc impositio ad significandum nihil rei ponat in signo nisi denominationem extrinsecam, neque etiam in signato, non potest fundare relationem realem, ut omnes docent. Deinde, ejusdem sunt modi relationes domini et servi inter homines, nam illæ non fundantur nisi in quadam extrinseca denominatione sumpta a voluntate; et similes sunt aliæ multæ, ut omnes illæ quæ oriuntur ex contractibus et voluntatibus humanis, ut inter maritum et uxorem in ratione conjugum, inter ementem et vendentem ex voluntate contrahendi, et sic de aliis.

7. Rursus ad aliud membrum hujus generis pertinent omnes relationes non mutuæ quatenus in uno extremo rationis sunt, ut sunt relatio visi ad videntem, aut visibilis ad visum, aut scibilis ad scientiam, etc., de quibus satis dictum est in disputat. 47. Et huc etiam revocari possunt omnes relationes Dei ad creaturas existentes, nam etiam illæ possent dici fundari in denominatione extrinseca, quia in ipso Deo secundum se non est capacitas, atque adeo nec fundamentum ad tales relationes.

8. Quarto et ultimo possumus aliud membrum constituere earum relationum, in quibus multi ex prædictis defectibus ex necessariis ad relationem realem concurrunt, cum aliquo fundamento remoto ex parte rei, et proximo in aliqua denominatione extrinseca et hujusmodi videntur esse relationes rationis, quæ intentiones logicales appellantur, u

sunt relationes generis, speciei, prædicati, subjecti, et similes. Quæ quidem relationes interdum tribuuntur vocibus, quoniam prædicationes et definitiones mediis vocibus fiunt, interdum autem rebus, quia illæ sunt, quæ objective cognoscuntur, subjiciuntur et prædicantur; et hæ proprie vocantur intentiones logicales, nam priores vel potius pertinent ad grammaticam, vel rhetoricam, vel secundario tribuuntur vocibus ut instrumentis, quibus conceptus manifestamus et de rebus loquimur. In his ergo relationibus licet interdum extrema sint realia, sæpe tamen deficit distinctio sufficiens, ut inter animal et rationale, quatenus comparantur ut genus et differentia; interdum etiam non est sufficiens unitas et existentia in altero extremo ut sic relato, ut est in re universali ut sic respectu singularium, nam quatenus universalis est, neque existit, neque habet in re talem unitatem. Denique nunquam est in ipsis rebus sufficiens fundamentum relationis hujusmodi, quia proxime fundantur in aliqua denominatione extrinseca proveniente ab actu intellectus.

De secundis intentionibus.

9. *Triplicem intellectus operationem triplex sequitur relatio rationis.*—Unde juxta triplicem operationem intellectus triplex etiam est ordo talium relationum, nam ex prima operatione consurgunt relationes generis, speciei, definitionis, definiti, etc.; ex secunda operatione relatio prædicati, subjecti, copulæ, propositionis; ex tertia, relatio antecedentis, consequentis, medii, extremitatis, etc. Hæ namque relationes non conveniunt rebus secundum se, sed ut denominatis ab aliqua operatione intellectus, et ideo semper rationis sunt, et non reales, etiamsi contingat interdum versari inter res existentes et distinctas. Non tamen sunt hæ relationes gratis confictæ, sed sumpto aliquo fundamento ex re, qualis est aut realis convenientia, in qua fundatur abstractio universalis, quæ etiam variatur in genus, speciem, etc., ex eo quod convenientia major est vel minor; vel realis identitas aut unio unius cum alio, in qua fundatur affirmatio unius de alio; vel realis emanatio unius ab alio, aut concomitantia, vel aliquid simile, in qua fundatur illatio a priori vel a posteriori.

10. *Relationes generis, speciei, et similes, cur nomen secundæ intentionis usurparint.*— Atque ob hanc causam solent hæ ultimæ relationes rationis peculariter appellari secundæ intentiones, quasi resultantes ex secunda intentione seu attentione vel consideratione intellectus, quo nomine proprie vocatur intellectio reflexiva, quia supponit aliam circa quam versatur. Quanquam vero omnia entia rationis, ut supra diximus, dici possint aliquo modo fundari in operatione intellectus, ex qua consurgunt, quæ operatio semper supponit alium conceptum entis realis, ad cujus instar vel cujus occasione ens rationis concipitur, proprie tamen illa operatio est reflexa, et (ut ita dicam) est per se secunda, quæ cadit in aliam cognitionem, vel in objectum prout denominatum a priori cognitione, et inde participans aliquas proprietates. Quia ergo illæ relationes logicales semper fundantur in hujusmodi cognitione reflexa, ideo peculiariter dicuntur secundæ intentiones, seu secundæ notiones objectivæ, quia secundæ notioni seu intentioni formali objiciuntur. Unde etiam per antonomasiam solent hæ relationes rationis vocari res secundæ intentionis, non quia omnis res cognita per intellectionem reflexam sit ens rationis, constat enim ipsam intellectionem realem posse reflexe cognosci, sed quia suum esse habet tantum objective in secunda seu reflexiva cognitione intellectus.

11. Hinc vero ulterius nascitur, ut possit intellectus supra ipsasmet secundas intentiones iterum reflecti, et convenientias, vel differentias inter ipsas considerare, et eas definire, vel ex eis discurrere, atque ita in eis similes relationes fundare; ut ex genere et specie abstrahit relationem universalis, et illud denominat genus, et sic de aliis; et tunc jam illæ relationes non tantum sunt rationis ob alios defectus, sed quia non versantur proxime inter res reales, vel existentes, et ideo cum dicuntur hæ relationes fundari aliquo modo in rebus, intelligendum est de primis relationibus hujus ordinis. Plura vero de his relationibus dicere, ad particulares scientias spectat, quia hæ relationes in infinitum fere multiplicari possunt per fictiones vel reflexiones intellectus, ideoque tam de illis quam de tota hac doctrina hæc dixisse sufficiat, quæ in Dei gloriosi laudem cedant.

FINIS TOMI VIGESIMI SEXTI.

INDEX

RERUM PRÆCIPUARUM

QUÆ IN UTROQUE TOMO HUJUS OPERIS METAPHYSICI CONTINENTUR.

(Numerus prior, subintellectus dum non mutatur, tomum designat; posterior paginam.)

ACTUS.

ACTUS COLLATUS AD POTENTIAM.

ACTUS COLLATUS AD HABITUM.

CAUSA EFFICIENS.

CAUSA EFFICIENS PRINCIPALIS, ET INSTRUMENTALIS.

CAUSA EFFICIENS PRIMA.

DEI VOLUNTAS ET LIBERTAS.

DEI POTENTIA ET ACTIO.

DIVINA ESSENTIA.

DIFFERENTIA.

DISPOSITIO.

DISTANTIA.

DISTINCTIO.

EXPERIENTIA,

F

FALSITAS, ET FALSUM.

H

HABITUS, SPECIES QUALITATIS.

HABITUS SUBJECTUM.

HABITUS FINIS ET EFFECTUS.

HABITUS ACQUISITUS ET CAUSA EFFICIENS EJUS.

HABITUS DIVISIO.

HABITUS INFUSUS.

HABITUS EXTENSIO, SIMPLICITAS, VEL COMPOSITIO.

HABITUS DIMINUTIO, ET CORRUPTIO.

INTENSIO QUIBUS CONVENIAT.

J

JUDICIUM.

L

LIBERUM, LIBERTAS, ET LIBERUM ARBITRIUM.

LIBER ACTUS.

LOCUS.

LOGICA.

LUMEN.

M

MAGNES.

MALUM.

MALI QUÆ CAUSÆ.

MATERIA.

MISTIO ET MISTUM.

MODUS.

MOTUS, MUTATIO ET MOTOR.

UNUM PER SE ET PER ACCIDENS.

UNUM ET MULTA.

UNITAS TRANSCENDENTALIS ET NUMERICA.

UNITAS FORMALIS ET UNIVERSALIS.

VOLUNTAS ET VOLUNTARIUM.



INDEX PHILOSOPHICUS

AD TERTIUM LIBRUM PHYSICORUM.

AD QUARTUM LIBRUM PHYSICORUM.

AD LIBRUM QUINTUM PHYSICORUM.

AD SEXTUM PHYSICORUM.

AD SEPTIMUM PHYSICORUM.

AD OCTAVUM LIBRUM PHYSICORUM.

AD LIBROS DE CŒLO.

AD LIBROS DE GENERATIONE.

AB LIBROS DE ANIMA.



INDEX THEOLOGICUS



Coulommiers. — Typogr. Albert PONSOT et P. BRODARD.